



LGBT musulman-es : du Placard aux Lumieres

Docteur & Imam Ludovic-Mohamed Zahed
Editions CALEM - collection Averroes



LGBT MUSULMAN-ES :

Du placard aux Lumières !
Face aux Obscurantismes,
aux Homonationalismes.

من الظلمات إلى النور

Ludovic-Mohamed ZAHED

Imam inclusif, Docteur en sciences sociales & humaines

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

ISBN-13 : 978-1537756523

SUIVEZ-NOUS ! info@calem.eu

Suivez l'activité des éditions sur le site www.calem.eu

© Éditions « CALEM », Marseille - FRANCE

Depuis 2010, tous droits de reproduction, de traduction
et d'adaptation réservés pour tous pays. Reproduction interdite.

Couverture : © *Hydre* (2013), Harry Gaabor.

Remerciements

Alhamdouli Allah, grâces soient rendues à l'Éternel.

Inspiré de sa thèse doctorale présentée à l'EHESS le 8 avril 2015 en Anthropologie du Fait Religieux, ainsi que sa thèse en Psychologie des Religions (non défendue). Seconde édition 2017.

Merci à Serge Karim Huart pour son excellente relecture et ses corrections.

« La politique est partout. On ne peut lui échapper en se réfugiant dans le royaume de l'art pour l'art et de la pensée pure, pas plus d'ailleurs que dans celui de l'objectivité désintéressée ou de la théorie transcendante. Les intellectuels sont de leur temps, dans le troupeau des hommes menés par la politique de représentation de masse qu'incarne l'industrie de l'information ou des médias ; ils ne peuvent lui résister qu'en contestant les images, les comptes rendus officiels ainsi que les justifications émanant du pouvoir et mises en circulation par des médias de plus en plus puissants – et pas seulement par des médias, mais par des courants entiers de pensée qui entretiennent et maintiennent le consensus sur l'actualité au sein d'une perspective acceptable. L'intellectuel doit, pour y parvenir, fournir ce que Wright Mills appelle des « démasquages » ou encore des versions de rechange, à travers lesquelles il s'efforcera, au mieux de ses capacités, de dire la vérité. (...) L'intellectuel, au sens où je l'entends, n'est ni un pacificateur ni un bâtisseur de consensus, mais quelqu'un qui engage et qui risque tout son être sur la base d'un sens constamment critique, quelqu'un qui refuse quel qu'en soit le prix les formules faciles, les idées toutes faites, les confirmations complaisantes des propos et des actions des gens de pouvoir et autres esprits conventionnels. Non pas seulement qui, passivement, les refuse, mais qui, activement, s'engage à le dire en public. (...) Le choix majeur auquel l'intellectuel est confronté est le suivant : soit s'allier à la stabilité des vainqueurs et des dominateurs, soit – et c'est le chemin le plus difficile – considérer cette stabilité comme alarmante, une situation qui menace les faibles et les perdants de totale extinction, et prendre en compte l'expérience de leur subordination ainsi que le souvenir des voix et personnes oubliées »¹.

¹ Edward W. Said (1996). « Des intellectuels et du pouvoir ». Seuil, Paris.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

***Partie A – INTERSECTIONNALITÉ :
Qui sont les LGBT+ Islamiques
ou arabo-musulman-es ?***

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

Aujourd'hui, les citoyen-nes de France, et d'ailleurs, qui se définissent comme gays, lesbiennes, bisexuel-les ou transidentitaires, queers, intergenres (LGBTQI, et plus...), en particulier s'ils sont d'origine arabo-musulmane, se trouvent sous le coup de pressions identitaires et politiques sans précédents.

Pourtant, il est par moments difficile de comprendre les raisons précises pour lesquelles, en France tout particulièrement, les questions de l'islam et de la diversité sexuelle posent de plus en plus problème, surtout lorsque ces deux problématiques sont juxtaposées. Ces communautés humaines qu'on qualifie, communément, de « minorité de genre ou sexuelle » sont pourtant - souvent sans même en être conscient-es - au cœur des politiques de société en Europe, et de l'autre côté de la Méditerranée.

Afin de mieux cerner les contours sociologiques et politiques de cette problématique, qui, à n'en plus douter, concerne aujourd'hui l'ensemble de nos concitoyen-nes, je vais, dans une première partie², tout d'abord traiter de la question des minorités sexuelles et ethniques au sein de sociétés postmodernes et laïques comme la nôtre.

Pourquoi, justement aujourd'hui, et vis-à-vis de quelles tensions politiques et religieuses particulières, ces individus, doublement minoritaires, ont-ils décidé de s'organiser en collectifs citoyens, le plus souvent sur le modèle anglo-saxon, tout en réaffirmant, en France tout particulièrement, leur attachement aux valeurs de la République, telle qu'ils et elles se la représentent ? Quels modèles éthiques et identitaires, de fait hybrides, alternatifs, interculturels au sens large, ces minorités proposent-elles afin de continuer de cultiver le vivre et le faire ensemble, démocratique et égalitaire ?

2 Partie A – INTERSECTIONNALITÉ : Qui sont les LGBTQI islamiques ou arabo-musulmanes ?

Dans un second temps³, après avoir cartographié le contexte politique et culturel en rapport avec notre problématique, je consacrerai la deuxième partie de ce livre à l'analyse théorique, puis aux conséquences pratiques, de l'incarnation de telles identités au sein de nos espaces publics, aujourd'hui en France, en comparaison de ce qui se passe ailleurs dans le monde.

Le contexte de violence politique, de montée des nationalismes en Europe, des fascismes de l'autre côté de la Méditerranée (voire même de guérilla à certains moments de notre histoire récente commune) a-t-il des conséquences sur le bien-être, ou la survie, d'individus qui sont à l'avant-garde de mutations sociales inédites ; cela tout en étant, également, les boucs émissaires privilégiés, de manière transhistorique et transgéographique, de toute forme de totalitarisme imposé par la force ?

Quelles répercussions ces tensions politiques, parfois militaires et déshumanisantes, ont-elles sur le développement de l'identité de ces individus et de l'ensemble de leurs concitoyen-nes, notamment en ce qui concerne le genre, la sexualité, mais aussi l'appartenance communautaire ou nationale ? Quelles stratégies ces minorités élaborent-elles afin de survivre, tout en contribuant, lorsque cela est possible, au bien-être du plus grand nombre ?

Enfin, je terminerai ce livre par une dernière partie plus anthropologique⁴, où je décrirai, par le biais d'une analyse fine d'entretiens réalisés avec des LGBT+ musulman-es, les mutations identitaires en lien notamment avec la question du mariage, et de celle de la sexualité vécue, ou non, de manière publique. Quels rapports ces individus entretiennent-ils avec l'hétéronormativité, mais également avec l'homonormativité ? Quels types

3 *Partie B – IDENTITÉS : Postulats théoriques et outils d'analyses.*

4 *Partie C – AVANT-GARDE : Transformations identitaires et civilisationnelles radicales.*

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

de religiosité découlent de ce genre de représentations identitaires et politiques, en France et ailleurs en pays francophones ?

J'ouvrirai, en dernier lieu, quelques pistes de réflexions en lien avec les sujets abordés dans ce livre. Autant de sujets qui concernent l'ensemble des citoyen-nes de la République.

1 – L'émergence contemporaine des associations LGBT+ musulmanes

Trop souvent les minorités sexuelles⁵, au Moyen-Orient, en Afrique du Nord mais aussi en Europe, au sein d'Etats se définissant comme laïcs, sont prises en otage entre ce que je qualifierai d'une part de politiques « totalitaires »⁶, qu'elles soient racistes ou islamo-fascistes, et d'autre part, « d'Internationale gay », perçue à tort ou à raison comme impérialiste et imposée par des élites occidentales. Un extrême exerce une pression conformiste nationaliste, politico-religieuse, l'autre extrême appelant au conformiste identitaire et sexuel. C'est ce croisement, cette interconnexion entre « queerness »⁷ (*étrangeté*) et racialité que Jasbir Puar, membre du département des études de genre à l'université de Rutgers aux Etats-Unis, qualifie « d'homonationalisme » (voir encart).

5 Pour une définition précise de ces concepts, se reporter à l'encart p. 16 de ce livre.

6 Qu'on tente par définition d'appliquer dans la totalité de l'espace public, voire même dans l'espace privé.

7 « Identité étranges », hors normes ou simplement alternatives par rapport à une norme sociale et politique exclusive, perçue comme élitiste. *Queer* est, à l'origine, un mot anglais signifiant « étrange », « peu commun », souvent utilisé comme insulte à l'encontre d'individus gays, lesbiennes, transsexuel.

Bien que son sens argotique premier (« louche », « pédé ») soit insultant, les homosexuels américains nomment ainsi la branche qui se voudrait être la plus activiste de leur mouvement, la plus politiquement contestataire, se voulant à l'avant-garde du conformisme dans lequel s'inscrirait un courant « gay » (homosexuel) assagi et démobilisé.

Eric Fassin qui affirme que nous sommes passé-es, dans les mouvements intellectuels et militants, de la question des *queers*, à celle « du Queer », qui bouscule la norme elle-même - autrement dit, de la multiplication des identités (et des prétendues « différences ») à la remise en cause de l'identité dans son principe. Ainsi, il ne s'agit plus seulement de postuler un Dieu féminin, ou de couleur, ni même de proclamer que Dieu est une « lesbienne noire », mais, plus radicalement, de s'inscrire « au-delà du lesbien et du mâle », comme le propose Stéphane Lavignotte dans sa relecture de la théologie d'Elizabeth Stuart (in préface d'Eric Fassin dans LAVIGNOTTE, S. (2008). « *Au-delà du lesbien et du mal, la subversion des identités dans la théologie "queer" d'Elizabeth Stuart* ». Van Dieren, Lausanne).

Homonationalisme⁸

Dans une telle perspective de remise en cause des normes sociales majoritaires, et communautaires, par le biais d'idéologies politiques généralement jugées comme annexes, voire secondaires par rapport aux études de genre, la prise en compte des nationalismes, y compris ceux « lavés à l'eau de rose » (*pinkwashing*⁹), sera un élément fondamental de mon analyse.



Ce mot-valise anglais combine le mot « rose » à l'idée de blanchiment, au sens moral du terme. Le *pinkwashing* désigne principalement une technique de communication fondée sur la promotion de l'homosexualité par une entreprise, ou par une entité politique, un Etat ou autre organisation, afin de tenter de modifier son image et sa réputation dans un sens progressiste, tolérant et ouvert. Cette stratégie s'inscrit dans l'arsenal des méthodes d'influence, de management des perceptions et de marketing des idées ou des marques.

Au niveau géopolitique, une telle stratégie consiste à porter des jugements de valeurs sur tel ou tel pays à partir d'un clivage « homophile / homophobe », de sorte à justifier éventuellement un boycott ou une agression militaire. C'est le cas par exemple en Israël et en Palestine, où, d'un côté comme de l'autre du mur de séparation entre ces deux peuples, les associations LGBT connaissent des pressions politiques très fortes, entre sionisme et panarabisme, afin qu'elles choisissent un camp idéologique ou un autre ; sans parler des dogmatismes religieux qui, bien que n'étant pas déterminants, renforcent ces antagonismes.

8 Illustration parue dans l'article de *Rue89* en 2010, à propos de l'imam de Bordeaux Tarek Oubrou, et intitulé: « L'homosexualité est pas un choix ». Disponible en ligne - <http://rue89.nouvelobs.com/2010/10/11/oubrou-imam-de-bordeaux-lhomosexualite-est-un-choix-170494>

9 Expression utilisée notamment pour décrire ces gouvernements qui utilisent le fait d'accorder des droits aux LGBT, par exemple en Israël ou au Mexique, afin de faire passer leurs politiques sécuritaires, voire de colonisation, auprès de l'opinion internationale.

Dans son livre, sur ce thème particulier de l'homonationalisme, Jasbir K. Puar, professeur d'études de genre à l'université de Rutgers (USA), définit la prise en compte de l'homonationalisme dans les études de genre comme étant la prise en compte :

« au premier plan, de la prolifération, de l'occupation et de la suppression des relations queerisées au patriotisme, à la guerre, à la torture, à la sécurité, à la mort, à la terreur, au terrorisme, à la détention et à la déportation ; autant de thèmes qu'on imagine généralement sans liens avec les politiques sexuelles, en général, et les politiques queers en particulier »¹⁰.

Les partisans d'une campagne idéologique, de par le monde, ont bien compris les effets indirects de la place accordée, ou non, aux minorités sexuelles au sein de l'espace public¹¹.

En Occident, s'ajoute à cette double tension, surtout en Europe et particulièrement en France, la pression d'un extrémisme religieux dit « islamiste », qui nous questionne désormais tou-tes en tant que citoyen-nes.

Après plusieurs années d'études et d'observations engagées sur le terrain, dans une perspective anthropologique, psychologique et théologique, j'analyse ce que signifie, pour eux/elles, le fait d'être des citoyen-nes français-es, de confession musulmane, tout en faisant partie d'une minorité de genre ou sexuelle¹² (voir l'encart à la fin de ce sous-chapitre). Nombre de ces citoyen-nes se

10 Puar, J. (2007). « *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times (Next Wave: New Directions in Women's Studies)* », p. 3. Duke University Press Book, USA.

11 La prise en compte détaillée des contre-stratégies opposées au *pinkwashing* et la récupération homonationaliste, voire commerciale et capitalistes de leurs luttes, par certains activistes ou responsables associatifs LGBT+, fera l'objet d'un chapitre entier de mon analyse.

12 Je n'utiliserai ici l'acronyme « LGBT » (lesbienne, gay, bisexuel-le, transidentitaire) qu'avec prudence et pour des raisons pragmatiques, afin de qualifier ces processus identitaires complexes de manière compréhensible par le plus grand nombre. Pourtant, il ne s'agit pas ici d'essentialiser la grande diversité des identités de genre ou des orientations sexuelles parmi les musulman-es de France et d'ailleurs, bien au contraire. Il me faut respecter l'autodéfinition qu'ont d'eux/elles-mêmes ces individus qui ne se reconnaissent pas toujours dans ces étiquettes stéréotypiques.

reconnaissent dans la description suivante, de plus en plus saillante dans l'espace public depuis cinq ans : « homosexuel-les (ou transidentitaires) musulman-es ».

Ce phénomène social, qui consiste à affirmer clairement son identité comme étant par essence intersectionnelle, à la croisée d'influences politiques et culturelles diverses, est de plus en plus visible au sein de l'espace public dans l'ensemble du monde occidental, et désormais même en France.

Quelles sont pour autant les phénomènes sociétaux et historiques liés, directement ou indirectement, à la visibilité accrue de ces minorités sexuelles, ethniques et confessionnelles, dans l'espace public ?

Quelles conséquences cette intersectionnalité identitaire peut-elle avoir sur les représentations diverses que ces individus ont d'eux-mêmes, en lien avec des enjeux civilisationnels globaux ? Notamment en ce qui concerne l'égalité entre tou-tes et les processus d'intégration au sein de sociétés démocratiques, supposées être universellement inclusives ?

Mon postulat de départ est de considérer que ces citoyen-nes, à la fois homosexuel-les ou transidentitaires et d'origine ou de confession musulmane, se placent avant tout au cœur de ce que des intellectuels comme Jürgen Habermas¹³, ou Michael Warner¹⁴, considèrent comme un engagement, non pas militant¹⁵ ou communautariste¹⁶, mais oeuvrant pour le bien-être commun.

13 Philosophe allemand et théoricien en sciences sociales. Habermas, J. (1963-1991). « *The Structural Transformation of the Public Sphere* ». MIT Press, USA ; ou encore Warner, M. (1992). « *The letters of the Republic* ». Harvard University press, USA.

14 Warner, M. (1992). *The letters of the Republic*. Harvard University Press, USA.

15 Cette terminologie d'origine ecclésiastique faisant référence à l'engagement missionnaire, il fut un temps proche de celui d'une organisation hiérarchique militaire.

J. Habermas décrit les processus démocratiques postmodernes, au sein de sociétés civiles et de communautés, dont ces citoyen-nes sont partie prenante et dont ils accompagnent les mutations. Parfois, subissant ces processus politiques, sans avoir l'opportunité d'exprimer leurs revendications ; parfois, en luttant pour l'émancipation civile du plus grand nombre. Cette émancipation individuelle et collective passe systématiquement, dans le cas échéant, par l'élaboration d'un questionnement plus ou moins complexe autour de la corporalité : mon corps, ma sexualité, appartiennent-ils à la nation, à la communauté, à Dieu ?

En ce qui concerne ces mutations post-modernes des représentations liées aux corporalités, dans *Ce qui fait une vie*¹⁷, Judith Butler (surnommée « papesse du queer¹⁸ ») définit les « corps vulnérables » dépendants d'un environnement instable et parfois violent. Ils existent, mais leur valeur et leur dignité existentielle, et donc sociale, politique, n'est pas reconnue. Même en Europe, et plus encore au sein de la plupart des sociétés arabo-musulmanes, ces questions restent liées à la survie des individus concerné-es. Et il n'est pas ici uniquement question de confort ou de droits politiques. J. Butler affirme ainsi qu'il faut « *repenser l'ontologie du corps* » par le biais d'une politique progressiste, en

16 Au sens où cet engagement citoyen qui est le leur ne viserait en aucun cas, selon l'analyse ultérieure que je détaillerai de leurs propres dires, la défense d'intérêts politiques particuliers, au détriment du reste de la population.

17 Butler, J. (2005). « *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* ». Amsterdam éditions.

18 *Queer* est, à la base, un mot anglais signifiant « étrange », « peu commun », souvent utilisé comme insulte envers des individus gays, lesbiennes, transsexuel. Bien que son sens argotique premier (« louche », « pédé ») soit insultant, les homosexuels américains nomment ainsi la branche qui se voudrait être la plus activiste de leur mouvement, la plus politiquement contestataire, se voulant à l'avant-garde du conformisme dans lequel s'inscrirait un courant « gay » (homosexuel) assagi et démobilisé.

questionnant les « *modes culturels de régulation des dispositions affectives et éthiques opérant par un cadrage sélectif et différentiel de la violence* »¹⁹.

Ce serait par conséquent, selon J. Butler, la possibilité et l'impossibilité du deuil qui classe différenciellement les vies et les individus qui sont jugé-es dignes d'être pleuré-es.

Très concrètement, comment faut-il donc considérer l'engagement citoyen de ces homosexuel-les musulman-es de France, par le biais de médiums culturels particuliers et à l'intersection de valeurs, de représentations identitaires hybrides : entre LGBT+ et islamités ?

J'affirme, pour paraphraser Serge Moscovici²⁰, que les ultra-minoritaires au sein des minorités nous en apprennent sur les dynamiques sociales et politiques globales, à condition de (bien vouloir) prêter l'oreille à leurs engagements, notamment par rapport à l'égalité entre tou-tes au sein de la Cité.

Ici précisément, J. Butler est sur la même ligne épistémologique que des théologiennes islamiques alternatives et féministes, telles qu'Amina Wadud, femme imame africaine-américaine en Californie. Cette dernière définit sa méthode comme étant le « paradigme du *Tawhid* »²¹. Ce terme signifie en arabe « unicité » - de notre humanité, en miroir de l'unicité du Divin.

Ce paradigme égalitaire de réappropriation de nos corporalités, par la redéfinition dynamique et la réaffirmation, est donc, du moins en partie, lié à

19 Op. Cit., page 7 et 8.

20 Considéré comme le père fondateur de la psychologie sociale en France

21 Wadud, A. (2006). "*Inside the Gender Jihad: women's reform in Islam*", p. 41. Oneworld, Oxford.

que José Estéban Muñoz²² décrit comme le processus de désidentification des « *queers de couleurs* », au sens large du terme. Il reste à savoir comment ces processus prennent-ils place au sein des communautés LGBT et musulmanes de France ?

Je me dois ici de préciser que, conformément à la conception de la diversité sociale mise en avant par Pierre Bourdieu, et comme le rappelle Jean Zaganiaris :

« Il faut à la fois renvoyer dos à dos la tentation "universaliste", souhaitant tout homogénéiser au sein d'une conception moniste de ce qui est le bien, et la tentation "relativiste", acceptant tout et n'importe quoi au même niveau²³ (...). Dans un texte célèbre, Michel Foucault avait montré que les "attitudes de modernité", caractérisées par le désir d'échapper aux tutelles religieuses, morales et étatiques, n'existaient pas sans des "attitudes de contre-modernité", qui luttait à travers un argumentaire parfois très élaboré, pour imposer leur vision du monde au sein des divers champs sociaux ».²⁴

Autrement dit, l'égalité, ce ne peut être l'uniformité, du fait de déterminismes identitaires, interculturels, qui ne sauraient être ignorés. Quel est donc le

22 1967-2013 : anciennement professeur de politique et d'esthétique à l'école des arts de Tisch, New York. Muñoz, J., E. (1999). "*Disidentifications: Queers Of Color And The Performance Of Politics (Cultural Studies of the Americas)*". University of Minnesota Press.

23 Bourdieu, P. (2003). « *Méditations pascaliennes* », p. 86. Seuil, Paris.

24 Zaganiaris, J. (2009). « *Penser l'obscurantisme aujourd'hui : par-delà Ombres et Lumières* », p. 40 & 50. Afrique Orient, Casablanca.

contexte historiographique qui sous-tend ces transformations sociales, politiques mais aussi éthiques ? Comment ces tensions identitaires, intellectuellement positives, s'inscrivent-elles dans un mouvement plus large ? De quelle manière sont-elles liées aux nationalismes arabo-musulmans, mais aussi occidentaux, et à la post-colonisation des religiosités, des identités de genre et des orientations sexuelles.

Minorités sexuelles actives et visibles dans l'espace public

Le terme « minorité » est fréquemment utilisé à des fins politiques, voire idéologiques ou identitaires. Il n'en reste pas moins que d'un point de vue scientifique, on ne peut fuir le débat ; il nous faut donc étudier les raisons de l'émergence de ce concept dans la sphère publique depuis quelques années.



En effet, au vu des difficultés épistémologiques à définir de manière universelle les identités de genre, ou les orientations sexuelles, en fonction de contextes sociétaux mouvants, voire explosifs, il est primordial de revenir sur les origines de la terminologie employée pour les besoins particuliers de cette recherche. Le terme « minorité sexuelle » désigne les femmes et les hommes bisexuel-les et homosexuel-les, de même que les transidentitaires. Cette terminologie a été mise en avant depuis le début des années 2000, afin de pallier aux malentendus, et polémiques, suscités par des termes plus controversés encore, et fortement ancrés culturellement, tels que « gays » ou « lesbiennes ».

La conférence de Yogyakarta en Indonésie (2006) a été organisée par un groupe d'expert-es et de politicien-nes venu-es du monde entier pour discuter des droits humains fondamentaux. Le compte-rendu de cette conférence, communément nommé *les principes de Yogyakarta*, précisent qu'historiquement :

« Une définition transnationale des "minorités sexuelles" a été problématique parce que le concept de la sexualité normative (ce qui

pourrait être considéré comme une "majorité sexuelle" imaginée) varie considérablement d'un endroit à l'autre ; une base commune de travail pourrait considérer qu'il "s'agit de [minorités] méprisés et ciblées par la société "ordinaire" en raison de leur sexualité, victimes de dénis systématiques de leurs droits, en raison de leur sexualité (et dans la plupart des cas, du fait qu'elles transgressent les rôles de genre)"²⁵. Ainsi, deux catégories ont vu le jour : l'orientation sexuelle, qui est la capacité de se lier émotionnellement, affectivement et sexuellement avec une personne du même sexe ou de sexe différent. [Tandis que] l'identité de genre renvoie à la compréhension et l'expérience que chacun-e de nous a de son sexe social, indépendamment de son sexe biologique. Ce que ces deux catégories ont en commun c'est qu'elles sont persécutées dans presque tous les Etat-nation. Les enquêtes de la World Values Survey montrent que "des politiques homophobes sont présentes dans presque tous les pays"²⁶. Le résultat de cette marginalisation est une marque particulièrement virulente de la violence qui dépasse les frontières locales, nationales, et régionales. Bien qu'elle soit plus intense dans certains pays et régions que dans d'autres, l'homophobie est un phénomène international. Les lois contre l'homosexualité existent dans plus de quatre-vingts pays, avec neuf pays qui punissent la sodomie par la mort. Bien qu'elle soit plus intense dans certains pays et régions que dans d'autres, l'homophobie est un phénomène international. Les lois contre l'homosexualité existent dans plus de quatre-vingts pays, avec neuf pays qui punissent la sodomie par la mort. Même si l'application de ces lois varie d'un pays à l'autre, celles-ci "créent une atmosphère dans laquelle les queers et les

25 Donnelly, J. (2003). "Nondiscrimination for All: The Case of Sexual Minorities"; In *Universal Human Rights In Theory and Practice*, p. 225-241. Cornell University Press, Ithaca.

26 Badgett, M., V., L. & Jefferson, F. (2007). "*Sexual Orientation Discrimination: An International Perspective*". Routledge, New York.

personnes transgenres sont rabaisées, même si elles ne sont pas soumises à la persécution, au harcèlement ou à l'extorsion" ²⁷ »²⁸.

Par ailleurs, en raison des mutations sociétales, souvent violentes, qui agitent le monde dit arabo-musulman à l'heure actuel, ces minorités sexuelles, lorsqu'elles sont visibles dans l'espace public, s'exposent à de nombreuses formes de violences sociales et étatiques. Loin de toute forme d'essentialisation culturelle, certaines organisations telles que *Human Right Watch* (HRW) ont établi un lien direct entre les lois britanniques contre la sodomie, au XIXe siècle, et celles qui existent encore aujourd'hui dans certaines sociétés postcoloniales de l'hémisphère sud. Ainsi, la HRW souligne que ces lois, que l'on trouve dans une soixantaine de pays, de l'Inde à l'Ouganda et du Nigeria à la Papouasie-Nouvelle-Guinée, proviennent toutes de la *sodomy law*, que les dirigeants coloniaux britanniques avaient imposée à l'Inde à partir de 1860²⁹.

Par conséquent, il serait hasardeux de vouloir calquer nos modèles sociétaux, occidentaux et postmodernes, sur des dynamiques sociales arabo-islamiques qui ne répondent pas, inéluctablement, aux mêmes critères de catégorisation, et cela, pour des raisons diverses : visibilité impossible dans l'espace public, rejet ou déni de tout ou partie de sa sexualité, manque d'homogénéité des comportements observés. Les propos de Max Weber sur la sociologie des religions sont ici essentiels ; l'auteur considérant que les religions ont contribué de façon décisive à la rationalisation du monde:

« Ce qui importe donc, en premier lieu, c'est de reconnaître et d'expliquer dans sa genèse la particularité du rationalisme

27 Fischlin, D. & Nandorfy (2007). "All Human Beings Are Equal: The Commonality of Minority and Majority Rights"; in *The Concise Guide to Global Human Rights*, p. 78-130. Black Rose, New York.

28 (2007). "Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity". Disponible en ligne - http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ilga-europe.org%2Fcontent%2Fdownload%2F8750%2F52496%2Ffile%2FYogyakarta%2520Article.doc&ei=PPozVNGOOrCd7ga8zIHQCw&usg=AFQjCNHD469SKIWHKhyKn5C_5QiWHsorA&sig2=IJ3CtAs4RxSngzshSiP1Cw

29 (2008). "This Alien Legacy: the origins of "sodomy" laws in British colonialism". Disponible en ligne - <http://www.hrw.org/en/reports/2008/12/17/alien-legacy-0>

occidental [...]. L'apparition du rationalisme économique [...] dépend de la capacité et de la disposition des hommes à adopter des formes déterminées d'une conduite de vie caractérisée par un rationalisme pratique. Là où une telle conduite de vie a rencontré des entraves d'ordre psychique, le développement d'une conduite de vie rationnelle dans le domaine économique a rencontré, lui aussi, de fortes résistances intérieures. Or, parmi les éléments les plus importants qui ont façonné la conduite de vie, on trouve toujours, dans le passé, les puissances magiques et religieuses ainsi que les idées éthiques de devoir qui sont ancrées dans la croyance en ces puissances »³⁰.

C'est là d'ailleurs l'un des défis de ce genre d'études que de décrire les phénomènes observés de manière objective, sans céder à l'essentialisation de celles et ceux qui se considèrent comme musulman-es, ni à celle des homosexuel-les et des transsexuel-les.

Ainsi, la question qui se pose en définitive est de savoir si la discrimination des minorités en Islam est tout simplement due à un héritage colonial impossible à dépasser, ou bien à un processus post-moderne et constitutif de l'éthique islamique en devenir ? Là encore, l'analyse discursive effectuée tout au long de cette recherche auprès des premiers concerné-es permettra une meilleure compréhension sociologique des identités homosexuel-les et musulman-es, notamment en ce qui concerne la question du mariage pour tou-tes et des rapports à la famille.

30 « Avant-propos » du Recueil d'études de sociologie des religions (1920-1996), in « *Sociologie des religions* », p. 503. Gallimard, Paris.

*1a - ARABO-MUSULMAN, ENTRE NATIONALISMES & « INTERNATIONALE
GAY »*

Depuis plusieurs années, en particulier après les attentats du 11 septembre 2001, auxquels se sont ajoutés les attentats de 2015 en France, les études de genre liées à l'islam ont été investies par des problématiques traditionnellement liées aux études postcoloniales et, plus surprenant encore, aux études démographiques. Par conséquent, je me dois de dire quelques mots de cette image d'Épinal concernant une présumée tolérance des sociétés arabes prémodernes, en particulier vis-à-vis de la diversité des genres et des comportements sexuels entre individus consentants (surtout lorsqu'il se serait agi de rapports entre hommes).

De manière générale, bien que je ne sois pas historien des premiers siècles de l'Islam, bien des réformes, des mutations sociales, et identitaires, se sont produites depuis le Prophète Mahomet (sur lui Bénédiction et Paix) et l'apparition de l'Islam au VII^e siècle de l'ère occidentale commune. Il faut rappeler, tout d'abord, que les premiers musulmans auraient respecté, dans une certaine mesure, au sein d'espaces privés, ces individus qui n'avaient pas de désirs envers le sexe opposé, voir qui incarnaient un genre transidentitaire. Ici, je ne parle pas simplement des récits libertins de l'époque antéislamique de la « *jahiliyat* », présents dans certaines versions non censurées des *Mille et une Nuits* jusqu'au début du XX^e siècle.

En effet, ce sont les Abbassides (750 – 1258, chute de Bagdad), que certains auteurs comme Joseph Massad³¹ qualifient « *d'âge d'or* » de la civilisation Arabe³², qui fut la première des grandes dynasties arabo-islamiques à n'avoir que peu d'intérêt pour la catégorisation performative de ce que l'on considérera plus tard comme des déviations sexuelles.

De ce fait, les individus réunis au sein de communautés LGBT+ musulmanes expriment-ils des revendications enracinées, depuis toujours, au cœur de l'Islam ? Les associations, qu'ils et elles fondent afin de s'organiser dans le but de défendre leurs droits, sont-elles le signe d'une résurgence de cet « âge d'or » arabo-islamique : une forme de réforme entreprise par des minoritaires issues de la base ? Ou bien encore, leurs revendications sont-elles l'une des manifestations d'un processus de colonisation culturelle venu d'Occident, en même temps que s'exprimerait, de plus en plus explicitement, ces prétendues guerres de civilisations ? Il y a là une problématique qui touche au cœur de la question du caractère endogène, ou non, de l'émergence actuelle des communautés et des associations LGBT, de plus en plus nombreuses, au sein des sociétés et des communautés arabo-musulmanes.

Comme nous le recommande Yves Gonzalez, je me garderai bien, à titre personnel, de qualifier d'« âge d'or » les premiers siècles de l'Islam³³ :

*« Plutôt que d'opposer des entités civilisationnelles
prétendument distinctes, sur fond de métaphores*

31 Intellectuel chrétien palestinien, professeur d'histoire politique du monde Arabe à l'université de *Columbia*, New York

32 Chrétien palestinien enseignant à l'université de *Columbia*, New York. Massad, J., A. (2007). *"Desiring Arabs"*, p. 55. University of Chicago Press.

33 chercheur en études arabes et médiévales au CNRS

mécaniques (le choc) ou organiques (la greffe), il conviendrait tout au contraire de s'attaquer (...) à un véritable tabou historiographique, celui qui obère, depuis si longtemps, l'étude des rapports imbriqués, au long des siècles, entre l'Islam et les cultures européennes. Ainsi, au lieu de se focaliser comme on s'obstine à le faire sur les points de divergence, il serait temps de s'intéresser plus aux 'angles morts de l'histoire' qui révèlent parfois certaines 'hybridités inventives', en tout cas plus d'une familiarité révélatrice d'une certaine communauté de culture »³⁴.

Comment ces tensions identitaires, intellectuellement positives, puisqu'*in fine* productives, émancipatrices - inscrites entre lumières et dogmatismes, au carrefour de l'Orient et de l'Occident - s'expriment-elles au sein des minorités sexuelles issues de l'islam de France ?

Au cours de cette étude, je concentrerai mon analyse, principalement, sur la sociologie des homosexuel-les musulman-es de France, avant d'établir des parallèles entre mon terrain particulier et d'autres régions du monde, et par ailleurs, avec ce que l'on qualifie depuis les années quatre-vingt de féminisme « islamique », sous le coup de transformations politiques et identitaires comparables. Je finirai cet ouvrage par une analyse du *verbatim*, à propos des liens entretenus au mariage pour tou-tes, produit par le biais d'entretiens avec une vingtaine de LGBT+ arabo-musulman-es, en France et dans plusieurs pays francophones.

34 Gonzalez-Quijano, Y. (2006). « Jocelyne Dakhliya, *Islamicités* », Archives de sciences sociales des religions, 134 ; 147-299. Disponible en ligne - <http://assr.revues.org/3502>

1 B – ENGAGEMENT CITOYEN DES HOMOSEXUEL-LES MUSULMAN-ES

Les minorités musulmanes en France et en Europe, d'un point de vue général, affirment de plus en plus clairement vouloir se réappropriier le corpus islamique théorique, éthique et social, afin d'être en mesure de concilier, en l'occurrence, sexualités et identités dites « islamiques »³⁵ au niveau politique. Cela, au sein de l'espace public certes, mais également au sein de ce qui est considéré comme des « communautés » particulières³⁶ : à savoir les communautés LGBT+ et les communautés musulmanes de France. Ces individus affirment pour la plupart, comme jamais auparavant, sous la pression de tensions géopolitiques et économiques inédites, vouloir reformuler les tenants et les aboutissants de l'éthique islamique (voir encart). Ils s'inspirent de ce que la plupart d'entre eux considèrent encore comme une soi-disant « loi », islamique³⁷, dont ils disent qu'elle a été établie il y a plus de mille ans, par des théologiens dont ils pensent qu'ils avaient une représentation identitaire hétérocentrée, hégémonique, parfois même fascisante et homophobe, de ce que doit être *le* musulman ou *la* musulmane. D'autres musulman-es alternatifs-ves, encore plus radicaux, avancent même l'idée que la laïcité est le projet de Dieu pour notre humanité : il n'y a d'autre loi, au sein de la République, que celle que nous décidons d'établir, de manière pragmatique, pour nous-mêmes³⁸. Ainsi, l'islam ne peut être vu que comme une inspiration éthique, une philosophie de vie, des histoires qui nous sont comptées par Dieu, et qu'il faut nous approprier chacun-e à sa manière, pour nous élever spirituellement.

35 En réalité l'islam n'existe pas, il y a autant d'islam que de musulman-es.

36 Parce qu'au centre des débats politiques, par exemple, lors de la dernière élection présidentielle de 2012 où les thèmes récurrents, malgré la crise économique, étaient le mariage pour tou-tes, l'islam et la laïcité.

37 Oubrou, T. (2009). « *Profession imam* ». Albin Michel, Paris.

38 Bidar, A. (2010). « *L'islam face à la mort de Dieu : actualité* ». Bourin éditeur, Paris.

Morale religieuse ou éthique personnelle ?³⁹

« Nous te racontons les plus belles histoires, grâce à la révélation que Nous te faisons dans le Coran, même si tu étais auparavant du nombre des inattentifs »⁴⁰.



Sur la base des principes élaborés par L. Boltanski et L. Thévenot, je considère ici l'éthique ou la morale d'un point de vue sociologique, comme étant un « principe supérieur commun », moteur dans « l'élaboration d'une nouvelle forme de lien social »⁴¹. J'aurai par conséquent une approche pragmatique, boltanskienne, de l'éthique au sens large, y compris s'agissant de l'élaboration de la morale religieuse.

Selon moi, l'islam des prédicateurs médiatisé n'est pas toute l'éthique ; et la morale de ces derniers n'est pas, nécessairement, celle à laquelle adhère l'ensemble des musulman-es. J'établis ainsi une distinction d'espèce, objective, entre les axiomes de cette éthique pragmatique, rationnelle, dont traitent les sciences sociales, cet intérêt supérieur pour l'ensemble des citoyen-nes dont parle L. Thévenot⁴² ; et la morale, l'axiologie religieuse au sens dogmatique, idéologique du terme.

Plusieurs homosexuel-les musulman-es feront ici de leur propre représentation de l'éthique islamique, universellement égalitaire, une grammaire conforme au paradigme habermassien. Pourtant, nombre de musulman-es affirment clairement que les homosexuel-les sont loin d'être leurs égaux-ales, voire ne sont pas du tout musulman-es : la question de l'égalité des minorités au sein des minorités est centrale, au cœur de ma problématique. En cela, cette grille d'analyse politique exclusive - et non pas inclusive -, que les musulman-es peuvent avoir de la sexualité, pose autant problème qu'une politique exclusive de la « laïcité » en

39 Caravaggio (1598). "The sacrifice of Isaac", Florence.

40 Coran : 12.3.

41 L. Thévenot, « L'entendement dans la cité... », op. cit. ; p. 9.

42 Op. cit.

France. J'analyserai en quoi ces minorités islamiques sont prises entre le marteau du dogmatisme religieux et l'enclume du puritanisme politique.

Selon Tarek Oubrou, imam de la mosquée de Bordeaux avec qui j'ai également dialogué sur ces sujets, ce serait l'éthique islamique qui n'accepterait pas la pratique de l'homosexualité. Mais pour ces autorités religieuses il semblerait qu'axiologie islamique et éthique au sens sociologique du terme soient confondues. J'ai ainsi pu constater qu'il s'agit là de la raison principale pour laquelle les homosexuel-les musulman-es sont, pour la plupart, pris-es en porte-à-faux entre une culture, une axiologie communautaire musulmane qu'ils/elles associent à la prière, et une culture communautaire LGBT qu'ils/elles associent à la découverte de leur sexualité avec de multiple partenaires.

Cette contradiction morale, à l'origine issue des doubles discriminations qu'il/elles subissent, leur permet d'effectuer une mutation de leur rapport aux axiomes de leur éthique personnelle. Puis dans un second temps, pour certain-es, d'effectuer une modification de leur représentation de leurs identités de genre et sexuelle.

L'un des enjeux principaux de ce livre est - bien que ces homosexuel-les musulman-es soient considéré-es par leurs coreligionnaires les plus radicaux comme pervers ou déséquilibrés⁴³ - de mettre en exergue le fait qu'ils apparaissent être, en réalité, à l'avant-garde de l'élaboration d'une éthique islamique alternative, progressiste, inclusive (au sens où elle inclut en son sein tout individu qui se dit musulman, sans jugement de valeur ou discriminations liées à l'origine ethnique, l'orientation sexuelle, l'identité de genre ; le contraire d'exclusif). Cette avant-garde est, le plus souvent mais pas toujours, vécue sans motivations idéologiques particulières, autres que celle de défendre leur droit à exister en tant que tel. Pourquoi justement aujourd'hui ?

43 Ramadan, T. (2009). « *Islam et homosexualité* ». Site officiel. Disponible en ligne - <http://tariqramadan.com/blog/2009/05/28/islam-et-homosexualite/>

Selon moi, il est très probable que cette représentation identitaire islamique renouvelée, laïque⁴⁴ et démocratiquement élaborée de manière plus ou moins anarchique, sans clergé centralisé et despotique, ne pourra en aucun cas faire l'économie d'un combat, radical bien que pacifique, contre toutes les formes de discriminations : envers les femmes, les minorités sexuelles ou religieuses (Juifs, Chrétiens, Roms et autre minorités traditionnellement persécutées en temps de crise, en particulier en Europe), ou envers les malades du sida, notamment. Il faut ainsi, il va s'en dire, prendre en compte les enjeux politiques précis, pour l'ensemble des musulmans en France et en Europe, d'une telle réforme entreprise, aussi, par l'activisme LGBT⁴⁵ dit « islamique », quant à la représentation que les homosexuel-les et transidentitaires musulman-es ont de leur sexualité, de leur genre.

La grande question étant de savoir si, dans un futur proche, il est plutôt probable qu'une telle approche puisse avoir un caractère trans-géographique, ou si ce genre de démarche restera cantonnée aux communautés musulmanes de la diaspora, présentes en Occident. Cette approche sera-t-elle confortée par les alliés historiques en Occident des militants pour les droits des minorités sexuelles, à savoir les féministes⁴⁶ ? Pourquoi cela et dans quelle mesure ? Peut-on considérer, en ces temps décrits généralement comme ceux de remise en question des approches classiques des sciences sociales, que ces mouvements

44 Là encore un terme ecclésial qui fait traditionnellement référence à ceux et celles, au sein de la chrétienté, qui sont activement engagé-es dans la vie de l'Eglise – la communauté de croyant-es, sans faire pour autant partie de la hiérarchie institutionnelle.

45 Lesbiennes, gais, bisexuel-les, transidentitaires.

46 Latte-Abdallah, S. & Zahed, L.-M.(2013). « *Théologiennes féministes de l'islam* ». Le Monde. Disponible en ligne - <http://www.asma-lamrabet.com/articles/theologiennes-feministes-de-l-islam/>.

s'inscrivent dans la droite ligne des théologies de la libération chrétiennes et juives ?

Alors, un angle d'attaque fort d'un tel sujet est la question de l'adaptation du discours des autorités islamiques de France, qui semblent aujourd'hui vouloir faire une place aux minorités sexuelles au sein de l'islam de France. Mais ces autorités sont en général auto-proclamées et non représentatives, hautement politisées, particulièrement conscientes des répercussions financières de leurs « fatwas » : le business du *hallal* ayant atteint des proportions sans précédent en France et ailleurs, à tel point qu'un tel sujet est saisi par le parti d'extrême droite. La viande *hallal* continuera-t-elle d'être placée sur le même niveau que le « péché de chair » ? Quoi qu'il en soit, les institutions de l'islam de France, de plus en plus (dés)organisées, de plus en plus cléricales, de plus en plus engagées dans la défense de ce qu'elles considèrent comme leur pré carré exclusif, ne peuvent plus ignorer la diversité des genres et des sexualités.

C'est, depuis cinq ans, à tout le moins une petite révolution en soi ; notamment grâce à la création de collectifs citoyens tels que celui des *Homosexuel-les Musulman-es De France* : HM2F (2010), dont j'ai été fondateur et porte-parole pendant trois ans, avant de me consacrer un an durant (jusqu'à fin 2013) à l'imamat de la première mosquée progressiste et inclusive d'Europe (MPF).

La présente recherche scientifique, donc, m'a amené également à analyser la construction de ce contre-discours en cours d'élaboration, émanant de l'activisme LGBT arabo-musulman ; un contre-discours qui ne se contente pas uniquement d'incarner une posture en contre-pied de celle des dogmatiques les plus extrémistes parmi nous. J'ai tenté de déterminer en quoi cet activisme musulman alternatif peut être similaire, ou pas, avec le féminisme islamique, lui

aussi en cours d'élaboration et parfois en panne de sens ; la plupart des féministes dites islamiques sont silencieuses sur la question des sexualités en générale, et sur celle de la diversité des genres en particulier. Pour autant, il ne s'agira pas d'établir une quelconque théorie « islamologisante », mais bien de partir des faits et des témoignages, principalement de ces autorités islamiques de France, mais aussi des représentants de ces minorités LGBT musulmanes, afin de détailler quelles sont leurs stratégies politiques et leurs messages respectifs.

Le défi de cette problématique est d'éviter l'écueil qui consisterait à vouloir donner des leçons à des sociétés, et des communautés de la diaspora, arabo-musulmanes en pleine mutation sociale et politique. D'autant plus qu'une telle approche aurait tôt fait d'être considérée comme la manifestation de ce que certains qualifient de lobby « Internationale gay »⁴⁷, malgré les protestations des mouvements activistes LGBT⁴⁸.

De ce point de vue particulier, la question centrale est de savoir comment les mutations sociétales en cours, qu'il m'a été donné d'étudier d'un point de vue interdisciplinaire, historiquement rigoureux au possible⁴⁹, permettront aux minorités sexuelles islamiques de France de sortir d'un carcan identitaire hétéronormé, hégémonique, de manière négociée avec les autorités musulmanes de France (telles que le CFCM⁵⁰). Il ne faudra pas pour autant chercher à

47 Massad, J. (2008). « *Desiring Arabs* ». University of Chicago Press. Voir aussi *Histoire du lobby gay* selon certains commentateurs de presse alternatifs. Disponible en ligne - <http://www.voltairenet.org/article7452.html>

48 Critique du livre « *Desiring Arabs* » de J. Massad par des activistes LGBT égyptien-nes. Disponible en ligne - <http://www.al-bab.com/arab/articles/text/massad.htm> - 10

49 La présente publication est essentiellement inspirée de ma thèse doctorale en psychologie des religions (une recherche de terrain close mais non défendue à ce jour) ; il n'en reste pas moins que ma thèse d'anthropologie du religieux, qui fera l'objet d'une publication à venir, a été effectuée au département d'histoire de l'EHESS – *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*).

50 « Conseil Français du Culte Musulman ».

superposer, aveuglément, mes observations à ce qui est considéré communément comme étant une norme « homonationaliste », qui chercherait à orienter idéologiquement les pratiques sexuelles des « Arabes », en Europe et ailleurs, en contraignant les individus concernés au « coming-out », entre autre. Cette norme issue d'une culture « gay » serait standardisée par des minorités sexuelles occidentales, élitiste, bourgeoises, qui voudraient conforter leurs revendications en les retrouvant ailleurs, de manière universelle ; c'est l'analyse qu'en fait notamment J. Massad, très dur dans ses critiques, parfois à la limite du procès d'intention⁵¹. Ces minorités sexuelles de plus en plus politiquement organisées en Occident, sous prétexte de vouloir libérer les homosexuel-les musulman-es, voudraient les essentialiser, les occidentaliser, avec l'aide d'élites intellectuelles arabes ou occidentales qui sont tout à fait convaincues du bien-fondé des mutations sociétales qu'elles vivent au quotidien. Sans prendre part à ce débat partisan, en tant que scientifique, je ne peux faire l'impasse sur une attitude qui semble pourtant dénoter d'une tension certaine et irrésolue, dans la représentation que les uns - les « Arabes » -, comme les autres – les « Occidentaux » -, peuvent avoir de leurs identités⁵².

J'ai donc fait le choix d'étudier plus spécifiquement ces mutations sociétales, et les remises en questions politiques et civilisationnelles, parfois violentes, qu'elles impliquent, notamment du point de vue du rapport conceptuel entre pratiques sexuelles et organisations sociales. La société accorde en France, aux individus en général, la liberté d'exprimer cette étendue du continuum des pratiques sexuelles humaines de manière visible dans l'espace public, lorsqu'elles sont pratiquées de manière consentantes et en privé. Il n'en reste pas

51 Massad, op. cit.

52 Djellad, D. (2000). « *Cet Arabe qui t'excite* ».Balland, Paris.

moins que ces sexualités, autrefois qualifiées en France aussi de sexualités « de transgression »⁵³, questionnent encore.

L'angle d'approche principal d'une telle problématique, abordée de manière anthropologique et participative certes, mais non partisane, de manière aussi objective que possible, sera de déterminer dans quelle mesure les théologiens musulmans en France, dont le projet est de construire un islam *de France*, pensent ne plus être en mesure de contribuer à l'élaboration d'une représentation de l'islam qui soit considérée, à tort ou à raison, comme ouvertement homophobe. Il est passionnant d'observer vers quoi cet islam de France est en cours d'évolution. La question subsidiaire à cela est de déterminer par quels moyens ces théologiens, penseurs, ou prêcheurs de France et d'Europe, vont parvenir à abandonner une homophobie intrinsèquement liée selon certains, là encore à tort ou à raison, à la religion⁵⁴.

Aujourd'hui en Europe, des imams musulmans comme Tareq Oubrou - recteur de la mosquée de Bordeaux- en 2010, affirmèrent qu'il est du devoir de chaque musulman-e de lutter contre toute forme de violence, directe ou indirecte, faite aux minorités sexuelles. Pourtant ce même imam, membre de la confrérie des

53 On brûlait encore des « sodomites » sur la place de l'hôtel de ville à Paris jusqu'en 1750. Voir aussi, pour une époque plus récente, la commémoration des vingt-cinq ans de la dépénalisation de l'homosexualité en France en 1981. Disponible en ligne - http://www.marianne2.fr/Homosexualite-25-ans-apres-la-depenalisation-la-droite-reste-la-droite_a1753.html

54 Godard, D. (2003). « *Deux hommes sur un cheval – l'homosexualité au Moyen Âge* ». H&O, Paris. L'éditeur présente ainsi le livre : « *Comment expliquer en effet que la tolérance pour l'amour entre hommes qui persiste pendant des siècles marqués de christianisme disparaisse au moment où ce dernier perd de son emprise sur les esprits et sur les mœurs ?* ». Voir aussi les commentaires de l'Observatoire des Religions à ce propos. Disponible en ligne - <http://www.observatoiredesreligions.fr/spip.php?article83>

frères musulmans et toujours membre de l'UOIF⁵⁵, soutenait en même temps – avant de se rétracter - que l'homosexualité peut être comparée à la zoophilie, qu'elle est contraire à « l'éthique » islamique, à la norme hétérosexuelle selon lui imposée par sa représentation du Divin et de l'ordre « naturel » des choses de la vie. L'imam Oubrou ne dit pas, par contre, sur quoi, alors, cette éthique est basée ; comme s'il s'agissait-là d'une évidence. De plus, de nombreuses autorités islamiques, en Occident ou dans le monde arabo-musulman⁵⁶, affirment vigoureusement que l'homosexualité est formellement interdite depuis toujours en Islam. Pourtant, et le paradoxe n'est qu'apparent, c'est un fait historique et un lieu commun que de dire que les comportements sexuels dits de « transgression » - d'un ordre social régi en public par des normes hétérocentrées - étaient tolérés des siècles durant dans le monde arabo-musulman, tant qu'ils étaient cantonnés à la sphère privée, au sein du monde arabo-musulman ; une tolérance qui s'exprimait vraisemblablement jusque récemment – fin du XIX^{ème}, début du XX^{ème} siècle⁵⁷ - et ce dans l'ensemble des sociétés arabo-musulmane⁵⁸, y compris dans les plus hautes sphères du pouvoir islamique⁵⁹, depuis l'Antiquité⁶⁰. La tolérance ce n'est pas l'acceptation proactive, certes ; mais cette représentation-là des premiers siècles de l'Islam marque une rupture claire

55 L'Union des Organisations Islamiques de France.

56 Dalil Boubakeur, recteur de la mosquée de Paris au colloque du 17 mai 2010 ; Al-Qaradâwî, un éminent savant musulman, contemporain de Hassan Al-Banah qui refusa à deux reprises, en 1976 et 2004, une place à la tête de la confrérie des frères musulmans et qui rappela le 5 juin 2006 sur l'émission d'Al-Jazeera « *Sharia and life* », que les homosexuel-le-s méritent « la même punition que tous les pervers sexuels – la même punition que la fornication ».

57 Chebel, M. (1995). « *Encyclopédie de l'amour en islam* ». Payot, Paris.

58 Wright, J., W. & Rowson, E. (1997). « *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* ». New-York, Columbia University Press.

59 Larivière, M. (1997). « *Homosexuels et bisexuels célèbres : Le Dictionnaire* ». Déletraz, Paris.

60 *Polis*, du grec ancien πόλις.

avec l'homophobie d'Etats postcoloniaux, arabo-musulmans, voire soi-disant « islamiques » comme le prétend DAECH, qui emprisonne, voire exécutent, les individus appartenant ouvertement à une minorité sexuelle ; tout comme ce fut le cas, en miroir, en Europe jusqu'au XVIIIe siècle.

Notons pour le moment que c'est en cela que le paradoxe, selon moi, n'est qu'apparent. Il semblerait que cette tolérance, ou relative indifférence, envers les pratiques homosexuelles en particulier, dans la sphère privée, tire sa justification de l'attitude même des premiers musulmans et du Prophète Mahomet lui-même (sur lui la Bénédiction et la Paix).

En effet, de récents travaux en sciences du *hadith*⁶¹ considèrent que la réalité historique de cette interdiction est plus complexe qu'il n'y paraît⁶². Il n'y a effectivement aucun verset du Coran qui condamne, de manière claire et sans ambiguïté, les minorités sexuelles en tant que telles ; tous les versets relatifs aux « sodomites » font en réalité référence à des pratiques patriarcales de viols rituels, à l'encontre de jeunes hommes mais aussi de jeunes femmes, par l'élite politique d'un peuple disparu, vraisemblablement sans laisser de trace⁶³, depuis plus de cinq mille ans. Des versets du Coran donnent par ailleurs à penser qu'ils peuvent être interprétés comme autorisant une certaine tolérance, au sein même de ces communautés musulmanes, envers ces minorités ; le Prophète Mahomet

61 Paroles ou actes du Prophète des musulman-es.

62 Kugle, S. (2010). *“Homosexuality in Islam”*. Oneworld Publications, Londres.

63 A part quelques ruines encore évaluées aujourd'hui par de récentes recherches archéologiques.

(SLBP) ayant formellement interdit qu'on s'en prenne à des hommes efféminés, voir transidentitaires (qualifiés à l'époque de *mukhannathuns*⁶⁴).

Plus encore, il est vraisemblable de penser que cette tolérance était déjà de mise avant l'époque du Prophète des musulmans, tant que ces individus ne troublaient pas l'ordre public. Scott Kugle, professeur au collège Emory d'Atlanta et auteur d'un livre sur l'homosexualité *en* Islam, cite en exemple le hadith d'Aïcha, femme du Prophète (SLBP), qui a rapporté qu'un homme efféminé avait l'habitude de servir les épouses de l'Apôtre d'Allah, et qu'ils n'ont rien trouvé de répréhensible à ses visites, considérant que c'était un mâle « *sans désir sexuel envers les femmes* »⁶⁵. Notons que dans la version énoncée par Aïcha les femmes lui permettaient l'accès à leurs chambres privées, parce qu'elles étaient persuadées qu'il « *n'avait pas les capacités définissant un mâle en tant que tel* » - il n'avait pas de désir envers les femmes. Ces dernières ne se voilaient d'ailleurs même pas devant eux.

Cette étude rappelle les versets coraniques – plus de 70 au total – qui font référence à « l'abomination » du peuple de Loth, à Sodome et Gomorrhe. L'un de ces versets, par la bouche des anges envoyés au peuple de Loth, nous dit : « *Comment osez-vous pratiquer une abomination à laquelle aucun autre peuple*

64 Le radical trilitère *khountha* fait référence en arabe à l'androgynie.

65 *Muslim*, livre 26, hadith 5416 (*Ghayri ouli al-irbati min al-ridjal*)

(غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ). Exégèse relative au verset du Coran : 24-31. « *Invite également les croyantes à baisser pudiquement une partie de leurs regards, à préserver leur vertu, à ne faire paraître de leurs charmes que ceux qui ne peuvent être cachés, à rabattre leurs voiles sur leurs poitrines, à ne montrer leurs atours qu'à leurs époux, leurs pères, leurs beaux-pères, leurs fils, leurs beaux-fils, leurs frères, leurs neveux, aux femmes musulmanes, leurs servantes, leurs esclaves, leurs serviteurs qui n'ont pas les attributs de la masculinité, ou aux garçons impubères. Dis-leur aussi de ne pas agiter les pieds pour faire deviner les autres atours de leur féminité. Ô croyants, revenez tous à Dieu, si vous voulez assurer votre salut* ».

ne s'était adonné avant vous »⁶⁶. En d'autres termes, il n'agit pas de prostitution ou d'homosexualité, mais bien de « viols rituels », comme le confirment les chroniques d'Hérodote, historien antique, décrivant des pratiques sexuelles patriarcales, au profit d'une élite de la cité qui offrait la virginité des jeunes gens du peuple, et la dignité des étrangers, en offrande à la déesse Ishtar :

*« Une fois dans sa vie la tradition est de s'asseoir dans le temple de l'amour [dédié à la déesse Ishtar] et d'avoir ... des rapports sexuels avec un inconnu... les hommes passent et font leur choix. Peu importe la somme d'argent, la femme ne refuse jamais, car ce serait un péché, l'argent étant sacré par la présente tradition »*⁶⁷.

En toute bonne foi, il ne s'agissait pas de pratiques homosexuelles en tant que telles. Ce sont là des pratiques sexuelles dominatrices, violentes, qui peuvent être assimilée à de la prostitution en public.

S. Kugle met également en exergue, de plus, que les seules traditions homophobes en Islam sont apocryphes, qu'elles sont apparues aux moments de crise identitaires et politiques, en Andalousie au Moyen Âge notamment ; au même moment des savants réputés tels qu'*Ibn Hazm*, à la même époque déjà, affirme qu'il n'y a pas de différence entre l'amour homosexuel et les autres formes d'amour.

Au sujet de l'évolution de ces représentations de plus en plus centrées sur une hétérosexualité exclusive, il est possible de consulter par exemple l'analyse que Frédérique Lagrange, spécialiste français de l'analyse littéraire des textes arabo-

⁶⁶ Coran : 7.80 (*ma sabakakoum biha ahadoun min al aalamin*).

⁶⁷ Dening, S. (1996). « The Mythology of Sex », *Chapter 3*. Macmillan General Reference, New York.

musulmans avec les questions de genre, fait du récit de voyage à Paris d'intellectuels arabo-musulmans qui, jusqu'alors, comparaient l'attraction d'un sexe pour l'autre à celle « *du fer et de l'aimant* » :

« *Une attraction pour le même sexe sort du naturel (kharaja an al-hala al-tabi'iyya). La première comparaison est déjà employée mille ans auparavant par Ibn Hazm dans son Collier de la colombe (Tawq al-hamama), mais alors pour qualifier n'importe quel type de passion amoureuse ; avec Tahtawi s'installe, sans doute pour la première fois en langue arabe, une argumentation restreignant le champ du naturel à l'attraction hétérosexuelle, avec un emploi volontaire de parallèles "scientifiques" »⁶⁸.*

Al-Tahtawi est au XIXe siècle à l'avant-garde de cette « hétéronormalisation », nous dit F. Lagrange, qui se met en place à partir de la seconde moitié du XIXe et du début du XXe siècle⁶⁹. C'est là un tournant littéraire qui suit la perte de légitimité sociale de l'homoérotisme face au modèle binaire européen hétéronormé :

« *Tahtawi se garde bien de condamner trop violemment les femmes françaises, car il saisit que la mixité de l'espace*

⁶⁸ Lagrange, F. (2009). « Les femmes de Paris, vues par trois voyageurs arabes du XIXe siècle ». Colloque « *Connaissances de l'Orient* », Abu Dhabi ; 13-14 janvier, p. 5. Disponible en ligne - <http://mapage.noos.fr/masdar/F.Lagrange-FemmesdeParis.pdf>

⁶⁹ Voir par exemple Al-Tahtawi, R. (1973). "Takhlis al-ibriz fi talkhis bariz aw al-diwan al-nafis bi-iwan bariz" [l'extirpation de l'or en résumant Paris, ou la collection valeureuse dans la description des chambres de Paris], In (ed.) 'Imarah, M. *Al-a'mal al-kamilah of rifa'ah Al-Tahtawi*, vol. 2, p. 10-11. Al-mu'assassah al-'arabiyyah lil-dirasat wa al-nashr, Berouth. Voir aussi Al-Saffar, Al-S., M., B., 'A. (1995). "*Al-risalah al-titwaniyyah ila diyar al-firansiyyah 1845-1846*" [le voyage tétouanais dans le pays des Français]. Matba'at al-haddad Yusuf Ikhwan, Tétouan.

public sera un enjeu de la modernité, et que la délégitimation de l'homosocialité et de l'homoérotisme passe par la construction de la femme comme objet unique de désir, ce qui implique sa fréquentation et visibilité. Ce que le jeune homme installe dans le discours prendra un siècle pour s'installer dans les mœurs de son pays, mais se trouve ici exposé en germe »⁷⁰.

Cette renégociation de la norme sociale en matière de genre, surtout à partir de l'époque moderne, là encore, semble plus cohérente avec l'attitude d'un Prophète Mahomet décrit, par plusieurs de ces proches, comme défendant de manière proactive la dignité et jusqu'à la vie de ces *mukhanathuns* : des hommes décrits par Everett Rowson en 1991 déjà⁷¹ comme efféminés, qui n'avaient pas de désir envers les femmes, s'habillant de couleurs colorées, se mettant du *henné* sur le corps (signe distinctif des femmes à l'époque), ayant des rapports sexuels entre eux. De plus, les femmes du Prophète, chez elles et parmi les enfants du Prophète, ne se voilaient pas devant eux pour des raisons, dès lors, évidentes.

Toujours en ce qui concerne ces traditions prophétiques en lien avec la diversité des genres, un hadith interdit formellement que l'on s'en prenne à des hommes efféminés qui portent du henné sur les mains à la manière des femmes – aujourd'hui on qualifierait ces individus transgenre comme appartenant à une minorité sexuelle. Le Prophète (SLBP) aurait alors dit ceci à son sujet : «

⁷⁰ Idem.

⁷¹ (1991). « *Effeminate of early Medinah* ». American Oriental Society - Disponible en ligne : <http://www.jstor.org/discover/10.2307/603399?uid=3738016&uid=2129&uid=2&uid=70&uid=4&sid=21102425325177>

j'interdis que l'on tue ceux qui prient »⁷². La prière chez les musulmans étant le symbole ultime de l'égalité entre tou-tes. Sans compter que cette volonté de s'en prendre aux minorités sexuelles était exprimée, présentement, par l'un des compagnons du Prophète (SLBP), à la réputation sulfureuse en matière de sexualité ou d'escroqueries ; autant de vices politiques certainement liés, au moins en partie, à son désir de s'extirper de sa condition de subalterne politique : j'ai nommé Abu Huraïra⁷³, un ancien *mukhanathan* androgyne à l'homophobie, à la transphobie, à la haine de soi intériorisées, qu'il a eu bien du mal à gérer tout au long de sa vie. Il s'en plaindra d'ailleurs explicitement au Prophète qui, après mûre réflexion, lui conseilla d'accepter sereinement sa destinée et le genre que Dieu lui a attribué.

Enfin, toujours afin d'illustrer la thèse de cette tolérance envers les pratiques sexuelles non hétérosexuées, tant qu'elles restent marginales ou subalternes, et qu'elles ne remettent surtout pas en cause le patriarcat des plus âgés des hommes de l'élite, je peux citer également le récit de l'un des compagnons du Prophète (SLBP) :

*« Nous avons l'habitude de partir au combat avec le Prophète. Il n'y avait pas de femmes avec nous. Nous avons dit : Ô messenger, pouvons-nous traiter certains [éphèbes] comme des eunuques ? Il nous interdisait de le faire »*⁷⁴.

Le viol de jeunes garçons était donc vraisemblablement une pratique courante parmi les Arabes avant l'islam. Et cette version d'Al-Bukhari précise que le Prophète (SLBP) leur a permis, alternativement, d'épouser temporairement des femmes « corrompues » dans le voisinage, et leur récita le verset du Coran : « Ô

72 Hadith.*Abu-Dawud*, livre 41 (*Kitab Al-Adab* - n°4910).

73 Mernissi, F. (1987). « *Le harem politique : le Prophète et les femmes* ». Albin Michel.

74 *Bukhari*, volume 7, livre du mariage (62), hadith 9. « أَلَا نَسْتَخْصِي »

vous qui croyez ! Ne déclarez pas illicites les bonnes choses qu'Allah a rendu licites pour vous, mais ne versez pas dans l'extrémisme »⁷⁵. J'ajouterai par ailleurs que dans plus de soixante-dix versets faisant référence au « crime du peuple de Loth » (communément qualifié de « sodomie »), jamais le terme « homosexualité » ou « transidentité » ne sont cités. Encore une fois, les crimes des sodomites sont en permanence liés à la pratique violente et non consentante des viols rituels.

Je ne me risquerai pas à faire de plus amples conjectures ; bien qu'en tant que citoyen européen homosexuel, de nationalité française, d'origine algérienne et de confession musulmane, j'ai mon avis personnel sur la question des droits civils à accorder, de manière égalitaire, à des individus qui partagent mon intersectionnalité identitaire. Pourtant, dans cet ouvrage, je ne prendrai pas parti dans ce débat qui consiste, entre autres, à déterminer si les musulman-es doivent ou non faire une place aux minorités sexuelles au sein de leur société et de leurs communautés en Occident ; et si les LGBT doivent ouvrir leurs représentations identitaires, déjà certes diverses par nature, à plus d'intersectionnalité.

Car ici l'enjeu n'est pas de savoir si par essence l'homosexualité est condamnée ou pas par l'islam (enjeux théologiques) ; ou si l'islam est compatible, ou non, avec une représentation laïque et libertaire de nos identités de genre (enjeux politiques, voire même électoralistes). Il s'agit ici de discuter de la façon dont des personnes gays, lesbiennes, bisexuel-les, transidentitaires et *queer*⁷⁶, ou assimilées, se disent être musulmanes (enjeux anthropologiques, sociologiques).

75 SalihAl-Dina Al-Munajjid (1958-1975). "*Al-Hayyat al-Jinsiyyah 'ind al-'arab, min al-Jahiliyyahilaakhir al-Qarn al-Rabi' al-hijri*" [La vie sexuelle des Arabes, depuis la période antéislamique...]. Dar al-Kitab al-Jadid, Beirut.

76 Je rappelle que *queer* est, à la base, un mot anglais signifiant « étrange », « peu commun », souvent utilisé comme insulte. Op. cit.

1 C - UNE PERSPECTIVE ANTHROPOLOGIQUE RÉFLEXIVE ET PARTICIPATIVE

Afin de donner de la perspective à la présente recherche, par rapport aux autres recherches dans le même domaine des identités intersectionnelles affirmées de plus en plus ouvertement dans l'espace public, communautaire et privé, je citerai comme exemple la thèse de doctorat de Christelle Hamel (2012) au sujet de « *la gestion des risques d'infection par le VIH par de jeunes français descendant de migrants originaires du Maghreb* ».

Dans le cas de cette thèse, C. Hamel aborde, d'un point de vue anthropologique, la question des représentations identitaires des homosexuel·les musulman·es ou d'origine arabo-musulmane, dans ce cas précis par le biais de la question du VIH-Sida, des comportements sexuels à risque et de l'estime de soi individuelle :

« C'était une période où il y avait des "Sidaction" régulièrement à la télévision. Je trouvais ça très fort : les interventions détonnantes d'Act-Up disant aux téléspectateurs qui s'apprêtaient à donner de l'argent pour les malades du sida que, concrètement, ils donnaient de l'argent pour les pédés, les toxicos et les putes. C'était une parole qui soulevait énormément de questions autour de l'épidémie d'abord, et surtout sur le rapport de la société française à la sexualité et aux minorités (...). À la même époque, Hugues Lagrange et Brigitte Lhomond venaient de publier les résultats de l'enquête « Analyse des comportements sexuels des jeunes » (Lagrange & Lhomond, 1997). Ils révélaient qu'il existait un risque d'épidémie très

fort chez les jeunes, ceux-ci ayant un nombre de partenaires plus grand qu'à l'âge adulte : la jeunesse est une période d'expérimentation et de découverte de la sexualité, et l'usage du préservatif n'est pas systématique, ce qui crée les conditions pour une diffusion plus forte de l'épidémie (...). La question des jeunes d'origine maghrébine, je la découvre en me lançant dans mon travail d'enquête (...) ».

C. Hamel précise par ailleurs que sa démarche n'est pas politiquement partisane. En tant que chercheuse, elle ne peut que constater l'orientation sémantique du discours qu'elle reçoit spontanément :

« [Je découvre] Un discours très politique et très critique, de la part de ces jeunes, qui soulignent avec leurs mots qu'il n'y a pas de politique sociale visant l'autonomisation des jeunes en France. Et je ne suis pas insensible à leurs arguments ! Je me rends compte que ces garçons ont envie de me parler d'une seule chose : le racisme qu'ils subissent. Les questions sur leurs relations avec les filles, la sexualité, le VIH-sida, c'est loin de leurs préoccupations premières (...). Je n'ai rien lu à l'époque sur l'intersectionnalité, c'est une littérature que je ne connais pas, je ne la découvrirai qu'après ma thèse. Et puis, ce que je cherche comme littérature, c'est autour de la sexualité et du VIH-sida. Par contre, il y a des choses sur l'homosexualité (masculine, bien sûr...) – c'est quand même déjà une manière de penser l'intersection. À ce moment-là, je n'ai pas d'outils théoriques pour aller au-delà. Mais quand même je me mets à lire des choses sur les discriminations raciales. Je tombe

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

*sur les travaux de Michèle Tribalat, Faire France (1995).
Jusqu'au DEA, je ne suis pas encore dans une perspective
de rapports sociaux de sexe, je suis dans une perspective
sexualité, VIH-sida, gestion des risques sanitaires dans la
sexualité»⁷⁷.*

Il en va de même pour mes recherches : la question de la place des minorités ethniques ou sexuelles, des discriminations ou de la prise de risque, n'est qu'un médium qu'on choisit en tant que chercheur. Qu'on centre l'analyse scientifique sur la question du rapport à la spiritualité, ou du rapport à la sexualité, l'objectif de telles études est d'aborder, d'un point de vue anthropologique et participatif, sur le terrain, la question des mutations des représentations identitaires au sein de nos sociétés, en lien avec des problématiques, certes, au cœur des politiques sociales à l'heure actuelle en France et qui, de surcroît, nous concernent toutes à titre personnel, qu'on le veuille ou non, en tant que citoyen-nes.

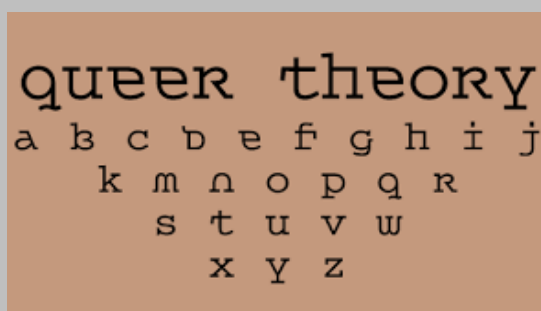
De plus, toujours dans le souci de donner de la perspective à la présente publication par rapport aux autres recherches dans le même domaine, je citerai le livre publié en 2014 de Sofiane Merabet, chercheur d'origine algérienne actuellement en poste à l'université du Texas (Austin). Dans son ouvrage intitulé « *Queer Beirut* » S. Merabet, professeur d'anthropologie moyenne orientale, étudie l'émergence de nouvelles identités *queer*, en lien avec de nouveaux espaces urbains, au cœur d'un Beyrouth d'après-guerre.

77 Hamel, C. & Clair, I. (2012). « "Dans le même temps, je découvre que je suis blanche..." ». Entretien avec Christelle Hamel », *Genre, sexualité & société*, 7. Disponible en ligne - <http://gss.revues.org/2380>.

De 1995 à 2014, S. Merabet a fait une série de voyages ethnographiques au Liban, au cours desquels il a interrogé de nombreux hommes qu'il catégorise en tant que « gays », à Beyrouth. Grâce à leurs histoires de vie, S. Merabet a su mettre en perspective ces récits ethnographiques afin d'explorer comment les gays libanais vivent et entreprennent leur relations sexuelles, tout autant que la façon dont ils formulent leur identité. S. Merabet examine également la notion « d'espace *queer* » à Beyrouth et le rôle que cette ville, sa structure, son histoire coloniale, son ouverture sur le monde, et les représentations religieuses avec lesquelles elle a été bâtie, ont joué dans la découverte et l'exploration de la sexualité de ces individus (voir l'encart).

Géographie queer

Plus que les normes sociales régulant les comportements au sein de la sphère publique, certain-es homosexuel-les musulman-es mettent en avant le fait que ce sont ces identités - ces habitus, au sens bourdieusien du terme - qui doivent être repensés et « queerisés ». A propos



de la « queerisation » des approches en sciences sociales depuis quelques années, je ne reviendrai pas sur les origines étymologiques de cette terminologie du « queer »⁷⁸. En ce qui concerne l'application de ce paradigme, lié aux études de genre, Marie-Hélène Bourcier, sociologue et maîtresse de conférences à l'université Lille III, donne de cette transformation sémantique en devenir une illustration précise :

« Peut-on continuer à parler de 'femmes travesties' sans questionner la construction à la fois hétérocentrée et masculine du travestisme, 'perversion-inversion' essentiellement vestimentaire et qui n'a de sens que dans un régime hétérosexuel binaire établissant une continuité réglée entre sexe et genre, entre le sexe biologique, le masculin et le féminin ? (...)

78 Voir Judith Butler ou Elisabeth Stuart, op. cit.

Parler de ‘pratiques transgenres’ permettrait d’embrasser un plus grand nombre d’expressions de genres et de réévaluer la pseudo exceptionnalité du ‘travestisme’ »⁷⁹.

Je donne un autre exemple ici, afin d’illustrer le fait que ce débat entre tenants d’un paradigme « queerisé », ou de paradigmes « genrés », s’étend bien au-delà des sciences sociales et jusqu’à des disciplines aussi inattendues que la géographie. Rachèle Borghi, géographe à l’université Paris IV, étudie les rapports entre l’espace et les identités de genre. R. Borghi affirme que :

« la géographie du genre a pour objectif principal l’analyse des relations entre espace et genre dans leurs formes les plus variées, et des rôles et fonctions qu’hommes et femmes occupent dans celle-ci. La réflexion sur ces thématiques s’est développée de manière structurée à partir de la deuxième moitié des années soixante-dix. Elle a débuté par des théories féministes qui ont analysé le monde du travail et ses divisions sur la base du genre, en mettant l’accent sur le binôme travail de reproduction, assigné aux femmes, et travail de production, compétence des hommes »⁸⁰.

En ce sens, il s’agira d’entendre « queer » non comme un substantif mais comme un verbe, c’est-à-dire comme un processus de « queerisation ». L’effet collatéral de ce processus sémantique et politique étant l’invisibilisation potentielle du discours des minorités par des « postures queer »⁸¹.

De manière générale, les homosexuel-les musulman-es intériorisent les tendances d’un contrôle social qui les harcèle, qui les oppresse, et qui pourtant semble leur offrir des grilles de lectures grammaticales - identitaires - , politiquement complexes, voire nécessairement obscures parce qu’en devenir « queer ». C’est dans cet entre-deux queerisé, cet espace identitaire intergenre, que ces homosexuel-les musulman-es sont en mesure d’élaborer une identité personnelle à l’abri des pressions du conformisme communautaire et social.

79 Bourcier, M.-H. (1999). « Des « femmes travesties » aux pratiques transgenres : repenser et queeriser le travestissement », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 10. Disponible en ligne - <http://clio.revues.org/255> ; DOI : 10.4000/clio.255.

80 Borghi, R. (2012). « De l’espace genré à l’espace « queerisé ». Quelques réflexions sur le concept de performance et sur son usage en géographie ». *Espaces et sociétés*, 109-116 (N°33). Disponible en ligne - http://eso.cnrs.fr/TELECHARGEMENTS/revue/ESO_33/Borghi2.pdf

81 Espineira, K., Thomas, M.-Y. & Alessandrin, A. (2014). « Introduction ». *Cahiers de la transidentité: Corps trans, corps queer (V.3)*.

Voilà certaines des conclusions auxquelles parvient S. Merabet lors de son analyse :

« Toujours en recherche d'endroits plus originaux les uns que les autres, où on peut se détendre presque sans aucune réserve dans une excitation générée par la fin d'une guerre civile en définitive non résolue, de nombreux Libanais ont vu dans leurs sorties du samedi soir une forme de satisfaction à court terme. Une satisfaction qui ne peut jamais être complètement assouvie a conduit au besoin de perpétuellement explorer des terrains frais et – prétendument – supérieurs. Seuls ceux qui étaient en mesure de fréquenter régulièrement ces lieux considérés à la mode, à tout moment, sont alors considérés comme branché et dans le vent. En cela, le fait que les libanais aient fait montre de vanité et d'indulgence dans les années d'après-guerre a circulé le long de son cours légitime, parallèlement à ce lignes sociales coercitives, pas seulement d'un club à l'autre mais aussi d'un quartier au suivant »⁸².

S. Merabet parvient habilement, depuis son analyse des comportements individuels au sein de la ville nouvellement libérée de Beyrouth, à en tirer des conclusions sur la géographie dynamique et sociale des lieux, ainsi que sur la question de la mutation des identités en période de conflits civilisationnels, armés :

82 Merabet, S. (2014). « *Queer Beirut* », p. 19-20. University of Texas. Press.

« Kaslik en était au début de sa trajectoire, mais, après presque une décennie plus tard, ce quartier entièrement reconstruit du centre-ville de Beyrouth est arrivé à la fin de son temps. Jusqu'au milieu des années 2000, le seul quartier qui est parvenu à maintenir de manière constante sa réputation de quartier festif et nocturne d'après-guerre par excellence furent les alentours immédiat de la rue Monot (...). Cette zone reteint une persévérance spatiale très probablement du fait de sa proximité immédiate avec le khatt al-tamas (La Ligne Verte) mais aussi du fait que d'autres zones, telles que le district Hamra (Rouge) à l'ouest de Beyrouth, étaient encore en pleine rénovation après la guerre. De manière générale, tous les clubs ne s'adressèrent pas à une clientèle identifiée en tant que queer. Et ceux qui le firent attirèrent également des personnalités hétérosexuelles, ce qui initialement rendit impossible la catégorisation de tel ou tel club en tant que spécifiquement "club gay" »⁸³.

On le constate ici, les études du genre et de la formation de l'identité sexuelle sont une conversation anthropologique en cours, dans plusieurs études au Moyen-Orient et en milieux urbains, mais l'histoire des gays et des identités lesbiennes au Moyen-Orient ne fait que commencer à se raconter.

Queer Beyrouth est ainsi la première étude ethnographique de la vie queer dans le Moyen-Orient arabe. S'appuyant sur l'anthropologie, les études urbaines, les

83 Supra.

études de genre, les études queer et la théorie socioculturelle, l'ethnographie convaincante de Sofian Merabet suggère une théorie critique du genre, et de la formation des identités religieuses, qui perturbe les prémisses anthropologiques classiques sur le rôle éventuel que la société, et notamment les espaces urbains, ont ici en facilitant l'émergence de diverses sous-cultures dans la ville. En utilisant Beyrouth comme un microcosme de la complexité des relations homosexuelles au Liban contemporain, *Queer Beyrouth* offre un point de vue critique à partir duquel il nous est donné d'approfondir notre compréhension des droits des femmes, et de la citoyenneté, pour la structuration des inégalités sociales dans le contexte plus large du Moyen-Orient.

Ainsi, ces études élaborées par Christelle Hamel, Sofian Merabet, ou par moi-même, ont pour objectif commun de rétablir le droit de la critique, en s'inscrivant en faux contre une hégémonie de la pensée, en cherchant au cœur des interstices sociaux ce qui fait sens pour l'ensemble d'entre nous. Comme le formule très bien Frédéric Lebaron, sociologue, directeur du Centre Universitaire de Recherches sur l'Action Publique et le Politique :

« Il s'agit d'abord de briser l'unanimité apparente du discours dominant qui fait l'essentiel de sa force symbolique, de rétablir les droits de la critique en aidant à lever les censures intériorisées, de contribuer, par la vertu de l'exemple, au renouveau de l'intervention politique des intellectuels, à la reconstruction du rôle de trouble-fête, d'empêcheur de tourner en rond et, parce qu'il n'y a pas de démocratie sans contrepouvoir critique, de lutter ainsi pour la démocratie. Il s'agit ensuite de transmettre des armes de résistance spécifiques pour combattre l'emprise de la doxa

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

véhiculée par les médias, d'imaginer de nouvelles formes d'expression et d'action symbolique, de contribuer à une réinvention du travail militant de contestation et d'organisation de la contestation et en particulier à l'invention d'un nouvel internationalisme (au moins à l'échelle européenne), en tentant de dépasser les frontières mentales imposées par les cultures nationales »⁸⁴.

C'est là du moins la théorie ; car les institutions académiques en France, pétries en apparence d'inclusivité et de recherche objective, restent comme le disent Michel Foucault, Serge Moscovici ou encore Pierre Bourdieu, trop concentrées sur la reproduction d'élites normalisées qui souffrent difficilement l'intersectionnalité des identités, mais aussi des approches d'analyses pluridisciplinaires (...). Quoi qu'il en soit, j'ai de longue date pris mon parti de noter, sans me laisser abattre par quelque discrimination que ce soit, en faisant de ces représentations exclusives une force d'analyse supplémentaire. Qui plus, en tant que citoyen vivant comme nous tou-tes une époque faite d'épreuves, d'augmentation à la fois des actes homophobes et islamophobes, à la suite de manifestations motivées par une idéologie fascisante et d'attentats à répétition, ces études objectives sont essentielles aux prises de décisions, incontournables, auxquelles nos démocraties font face à l'heure actuelle. Si nous versons à notre tour, de manière majoritaire, dans l'extrémisme politique nationaliste, il est probable que notre République ne s'en remette jamais totalement.

84 Lebaron, F. & Mauger, G. (1999). « Raisons d'agir : un intellectuel collectif autonome » ; *Journal des anthropologues*, 77-78. Disponible en ligne - <http://jda.revues.org/3089>

De la même façon, afin de tenter de répondre à ces questions des mutations des représentations identitaires liées au genre et à la religiosité en milieux urbains, il me faudra identifier les racines de cette vague de répression homophobe que connaît l'islam à l'heure actuelle, en retranscrivant ici les principales conclusions auxquelles ont aboutis mes études doctorales en psychologie puis en anthropologie. Des études qui, elles aussi par leurs approches et leurs contenus, sont inédites à ce jour, dans un contexte décrit de plus en plus comme celui d'une guerre d'un nouveau genre, d'une guérilla transnationale et trans-civilisationnelle, auxquelles répondent de manière de plus en plus stricte des pouvoirs démocratiques positionnés, par essence, contre l'extrémisme fasciste et totalitaire, d'où qu'il vienne.

En cela, le Maroc ou l'Algérie constituent de bons exemples de sociétés de plus en plus ouvertement homophobes, sous le coup de cette « *offensive juridique actuelle de plusieurs pays arabes et musulmans contre l'homosexualité* »⁸⁵. A l'inverse, l'Afrique du Sud a inscrit la protection des minorités sexuelles dans sa constitution il y a plus de quinze ans⁸⁶. Ce pays compte par ailleurs une forte présence musulmane sur son sol depuis le XII^{ème} siècle, par le biais de contacts répétés avec des marchands en provenance d'Arabie ; puis de manière plus structurée à la période coloniale au XVII^{ème} siècle⁸⁷. L'Afrique du Sud est un

85 La vindicte populaire se déchaîne après un mariage homosexuel à *Ksar al-Kabir* au Maroc - <http://il.youtube.com/watch?v=j1qAjsW1HC0&feature=related> ; Tabous et homosexuels algériens - http://www.youtube.com/watch?v=BRA-YBsHWo0&feature=player_embedded

86 Constitution de la république d'Afrique du Sud (Chapitre II, article 9, alinéa 3), adoptée le 18 décembre 1996. Disponible en ligne - <http://www.info.gov.za/documents/constitution/1996/a108-96.pdf>

87 *South African History Online*, en collaboration avec la *Charles Stewart Mott foundation* et le conseil national des arts d'Afrique du Sud. Disponible en ligne - <http://www.sahistory.org.za/pages/library-resources/online%20books/history-muslims/1600s.htm>

pays où la lutte contre l'homophobie⁸⁸ ne semble pas aller de soi, notamment au sein de *townships* rongés par une misère incroyable pour un pays, relativement, aussi riche, malgré la volonté affichée depuis quinze ans par les autorités post-Apartheid⁸⁹.

C'est pourtant l'Afrique du Sud qui semble donner plusieurs exemples de ces musulman-es qui se découvrent homosexuel-les et qui, selon Christophe Broqua, chercheur à l'université de Paris X (Nanterre), tentent de contourner l'homophobie qu'ils perçoivent à tort ou à raison au sein de leur communauté musulmane locale⁹⁰ :

« Dans ce pays, les premières organisations homosexuelles apparaissent dès le début des années 1990. En 1998, une nouvelle association est créée qui se distingue des précédentes en ce qu'elle est multiraciale et engagée contre l'apartheid, tandis que la cause homosexuelle commence à connaître une certaine visibilité ; une première Gay Pride est organisée à Johannesburg en 1990. A la suite des bouleversements politiques du début des années 1990, les militants homosexuels se trouvent bien placés pour faire pression sur l'ANC qui épouse bientôt leur cause. C'est ainsi qu'après l'élection à la présidence de Nelson

88 Pour une définition précise de cette terminologie, se reporter à l'Annexe de cette première partie dans ma thèse à l'EHESS.

89 Violences contre les lesbiennes sud-africaines - <http://www.mask.org.za/family-stops-muslim-lesbian-wedding/> ; viols « correctifs » de lesbiennes sud-africaines - <http://www.genreenaction.net/spip.php?article6994>

90 Broqua, C. (2012). « L'émergence des minorités sexuelles dans l'espace public en Afrique ». In *Politique africaine*, 2 (N° 126). Disponible en ligne - <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/intro/126005.pdf>

Mandela, l'Afrique du Sud devient en 1996 le premier pays au monde à inclure dans sa Constitution l'interdiction de toute discrimination liée à l'orientation sexuelle. Ce fait va avoir une autre conséquence majeure dix ans plus tard : suite à une plainte déposée par un couple de femmes contre la loi sur le mariage, qui le définit comme l'union d'un homme et d'une femme, et qui est donc considérée comme discriminatoire et anticonstitutionnelle, l'Afrique du Sud devient le premier Etat africain à légaliser le mariage homosexuel en novembre 2006 »⁹¹.

C'est depuis lors que les musulman-es homosexuel-les sud-africain-es tentent de recréer une communauté qu'ils/elles décrivent comme « inclusive » : au sens où elle inclut en son sein tout individu qui se dit musulman, sans jugement de valeur ou discriminations liées à l'origine ethnique, l'orientation sexuelle, l'identité de genre (le contraire d'exclusif – voir encart). Une telle communauté existe depuis 2006 au Cap, autour du premier musulman au monde à avoir été désigné par sa communauté *queer* et alternative comme leur imam attiré.

91 Supra.

Visibilité dans l'espace public et conséquences sur l'inclusivité

La question de la visibilité publique, ou non, de ces problématiques identitaires et politiques constitue une donnée fondamentale de la présente problématique liée à l'exclusion, ou à l'exclusion, de minorités considérées comme n'ayant que peu ou pas de poids politique. Certain-es homosexuel-les musulman-es affirment n'avoir jamais adhéré à aucune association.



D'autres questionnent le modèle identitaire et communautaire depuis l'intérieur des associations LGBT, au sein d'un courant alternatif post-identitaire, à la fois individualiste et vécu de manière collective. Cela, afin de produire des identités « hybrides », au sens d'Homi Bhabha qui, lui, va jusqu'à travailler sur l'idée d'hybridation culturelle⁹² :

« C'est le trope de notre temps que de localiser la question de la culture dans le domaine de l'au-delà. A la fin de ce siècle, nous sommes moins exercés par l'anéantissement - la mort de l'auteur - ou épiphanie - la naissance du "sujet". Notre existence est aujourd'hui marquée par un sens ténébreux de survie, vivant sur les frontières du "présent", pour lequel il ne semble pas y avoir de nom propre autre que la sournoiserie actuelle et controversée du préfixe "post" : le postmodernisme, le postcolonialisme, le postféminisme. "L'au-delà" n'est ni un nouvel horizon, ni une façon de laisser derrière le passé. Débuts et fins peuvent être les mythes du maintien de l'âge mûr ; mais en cette fin de siècle, nous nous trouvons au moment de transit où l'espace et le temps se croisent afin de produire des figures complexes de différence et d'identité, de passé et de présent, d'intérieur et d'extérieur, d'inclusion et d'exclusion. Car il y a un sentiment de désorientation, une perturbation dans la direction donnée à "l'au-delà" : c'est une étude exploratoire, un mouvement agité, pris si bien dans l'interprétation française des mots au-delà - ici et là, de tous les côtés, (...) çà et là, dans les

92 Propos que j'ai présenté dans la partie *Définitions* de mon introduction à cette recherche.

deux sens »⁹³.

Plus particulièrement, certain-es participant-es transidentitaires de cette étude, de par la nature de leurs questionnements, mais aussi par le fait même d'être si marginalisé-es par exemple en tant que FTM⁹⁴ au sein même d'une communauté LGBT elle-même à la marge, parviennent à élaborer des réflexions riches de conséquences éthiques, identitaires, physiques même, sur leur propre corporalité, tout en déconstruisant les tenants et aboutissants de l'impasse éthique et politique relative à toute identité « fascisante », imposée sur la totalité d'un espace privé, communautaire ou public. J'emploie cet adjectif ici, avec précaution, au sens où cette axiologie tendrait par définition à imposer un faisceau identitaire plutôt qu'un autre.

L'engagement citoyen de ces homosexuel-les musulman-es est explicité, de manière flamboyante et sans doute extrême, par ce que les théoriciens du paradigme habermassien prônent en matière d'individualisation nécessaire du débat citoyen, et selon laquelle « *la vieille promesse d'une auto-organisation juridique de citoyens libres et égaux peut se concevoir de façon nouvelle, dans les conditions d'une société complexe* »⁹⁵.

En effet, selon les responsables d'associations LGBT musulmanes en Europe – que je citerai plus précisément au cours de mon analyse à venir - l'homophobie est due principalement à la méconnaissance de ceux qui viennent d'une culture différente, où l'on ne parle pas de sexualité publiquement. Ces musulman-es européen-nes ont une représentation dépréciée de la sexualité de manière générale. Cela, d'autant plus lorsque l'homosexualité – considérée comme déviante par rapport à l'ordre des choses présenté communément comme devant être hétéronormatif - s'affiche au grand jour.

Conformément à ce paradigme empirique donc, ces homosexuel-les musulman-es insistent pour la plupart sur le détail de cette approche holistique de ces problématiques, à propos de la difficulté qu'ils/elles éprouvent, au sein de leurs associations au quotidien, à concilier ces différentes composantes identitaires. Afin de décrire cette négociation entre des normes

93 Bhabha, H. K. (1994). *"The Location of Culture", introduction*. Routledge, New York.

94 « *Female To Man* », autrement dit une personne née femme, qui effectue une transition de genre vers un genre socialement considéré comme masculin.

95 *Supra*, p. 21.

culturelles différentes, voire parfois opposées, communément considérées comme oxymoriques. Certain-es citent la Gay Pride comme le marqueur extrême de cette distance culturelle, irréductible d'un point de vue politique.

Par ailleurs, au-delà d'une simple différence culturelle qui serait fondamentale et qui reste à démontrer, les pratiques homosexuel-les, ou même bisexuel-les, existant aussi dans les pays d'origine de ces « immigrés » la plupart d'origine marocaine, algérienne ou maghrébine, il s'agirait avant tout d'une homophobie qui découle d'une tentative de « renforcement » de leur « *identité nationale* », dans des pays où le racisme, et pour les musulman-es d'entre eux/elles l'islamophobie, tendraient à déprécier la représentation qu'ils/elles ont d'eux-mêmes.

C'est là un contre-discours engagé, construit clairement contre l'homophobie, qui veut s'inscrire dans une dynamique plus large de refonte des normes sociales islamiques. C'est un contre-discours qui se veut en rupture avec le discours de musulmans homophobes. Ce discours semble clairement s'inspirer de penseurs musulmans ou de philosophes comme Mohammed Iqbal, au siècle dernier au Pakistan, ou encore son héritier intellectuel Abdenour Bidar, philosophe français de confession musulmane⁹⁶. Ces penseurs musulmans nous disent que l'islam se doit d'être fondamentalement redéfini. Selon eux, l'Islam ne pourrait se refuser d'avantage à un « *dialogue avec le reste du monde* »⁹⁷. Les musulmans se devraient d'inclure, d'une façon ou d'une autre, ce concept de liberté individuelle inaliénable, au corpus théorique islamique. Il s'agirait là selon certains historiens, comme Frédéric Lenoir, d'une évolution axiale⁹⁸, sociologiquement inéluctable, de toute forme de religiosité. Un retour aux

96 Iqbal, M. (2004). « *Le renouveau de la pensée religieuse en Islam* ». Traduit par D.S. Jazzar ; Al-Biruni, Beyrouth.

97 Bidar, A. (2008). « *L'islam sans soumission: pour un existentialisme musulman* ». Albin Michel, Paris.

98 Lenoir, F. (2008). « *Petit traité de l'histoire des religions* ». Plon, Paris.

sources que l'on qualifie le plus souvent, concernant le monothéisme, de « réforme »⁹⁹.

Ainsi, quelle peut être alors la représentation réformée qu'ont les homosexuel-les musulman-es du rapport à l'Islam et à leur identité de genre ? Cette représentation diffère-t-elle de celle des autres musulman-es qui, eux/elles, n'appartiennent pas à une minorité sexuelle ? Le fond de notre problématique est de savoir en quoi cette représentation particulière, du rapport au religieux, permet aux homosexuel-les musulman-es d'élaborer un contre-discours cohérent de leur point de vue ? Cette cohérence éthique leur permet-elle d'adhérer aux revendications LGBT communautaire en matière de droit au mariage ?

Afin de comprendre l'engagement de ces derniers, il me faut prendre en compte le fait que l'élaboration de ce contre-discours citoyen repose sur des mécanismes psychologiques et sociologiques complexes. J'ai ainsi étudié pourquoi, selon certains théologiens comme l'imam de la mosquée de Bordeaux Tareq Oubrou, cette réforme de la représentation identitaire viendra de ce qu'il appelle « *la sharia de minorité* »¹⁰⁰. Une éthique islamique élaborée selon lui préférentiellement en terre « étrangère », où les musulman-es de France représentent une minorité au sein d'un espace laïque. Pour l'instant, les sociétés arabo-islamiques semblent, en effet, être dans la posture du groupe social qui se sent en danger, sur la défensive, qui pratique la discrimination. C'est un phénomène social de rejet de ceux que l'on considère comme différents, voire « anormaux »¹⁰¹.

99 Segesvary, V. (1998). « *L'islam et la réforme* », p. 26. University press of America, Lanham-Maryland.

100 Oubrou, T. (2009). « *Profession imam* ». Albin Michel, Paris.

101 Foucault, M. (1999). « *Les Anormaux* ». Seuil, Paris.

2 – Les « Anormaux » : Discours de vérité, technologie de la sexualité

Au-delà des analyses psychologisantes, qui certes permettent dans une certaine mesure de comprendre les motivations des individus d'un point de vue théorique, j'ai trouvé dans l'approche historiographique et philosophique de Michel Foucault une grande source d'inspiration afin de saisir, de manière globale et surtout cohérente, plausible, les processus sociologiques qui mènent une communauté, républicaine ou de la diaspora, à pratiquer la discrimination en masse, voire à exterminer une minorité de leurs pairs.

M. Foucault affirmait qu'un :

« discours de la moralisation, c'est un discours enfantin, c'est un discours dont l'organisation épistémologique, tout entière commandée par la peur et la moralisation, ne peut être que dérisoire, même par rapport à la folie »¹⁰².

C'est là l'un des sujets d'études de prédilection de celui qui fut, au XXe siècle, l'un des monstres sacrés de la philosophie de l'histoire – ou de l'histoire de la philosophie, selon les aléas du débat entre experts. Cette façon de considérer les individus, non plus en fonction de ce qu'ils disent être idéalement, mais en fonction de leurs comportements extrêmes, ne semble donc pas être spécifiquement liée à l'analyse des théories du genre appliquées à l'islam ; qui plus est, de mettre en perspective les critiques, faites le plus souvent aux musulman-es, me permet d'y voir plus clair quant au déterminisme réel en

¹⁰² Foucault, M. (1999). « *Les Anormaux. Cours au collège de France* ». Seuil, Paris.

matière de genèse de l'homophobie, mais aussi de l'islamophobie et de l'antisémitisme, depuis l'intérieur des communautés arabo-musulmanes.

Cette mutation conceptuelle assez récente, en lien avec les identités de genre, cette « *technologie du sexe* » - pour reprendre la terminologie foucauldienne -, aurait à vrai dire trouvé son origine première ici en Europe, au cours de l'ère moderne, à peu près au tournant du XVII^e siècle¹⁰³. M. Foucault, tout au long d'une bonne partie de son œuvre et ce depuis la publication de sa thèse de doctorat, tentera de montrer comment le discours à statut scientifique, ici en Europe à l'époque moderne – et sans doute de la même façon aujourd'hui dans le monde arabo-musulman -, est devenu « *discours de vérité* », formulé exclusivement par des individus dits qualifiés, des « experts ». Ces discours de vérité ont alors valeur de preuve, auprès des partisans de telle ou telle cause idéologique fascisante, non pas donc en fonction de leur structure rationnelle et démonstrative, mais en fonction du sujet qui les énonce et de l'autorité attribuée à ce dernier.

¹⁰³ Foucault, M. (1994). « *Histoire de la sexualité, Tome I : la volonté de savoir* ». Poche, Paris. Certains auteurs critiquent cette segmentation si nette, de la part de Foucault, de l'évolution des représentations en matière de genre, de sexualité et d'homophobie ; cette dernière ayant existé même au Moyen Âge, malgré une relative tolérance mise en exergue par certains auteurs quant aux relations entre individus de même sexe.

2 a - Techniques de normalisation modernes, transformations des identités « islamiques »

Certains discours de vérité peuvent faire rire par leur côté ubuesque, puisque le « grotesque, c'est l'un des procédés essentiels à la souveraineté arbitraire »¹⁰⁴. Mais en réalité, certains discours dits de vérité, peuvent également tuer. Et c'est là le symptôme d'une société éprise d'idéal, de justice, de vérité, depuis la cité grecque qui n'a eu de cesse que de rêver de donner pouvoir au discours de vérité au sein d'une *Agora* de justes, qui finalement parfois confère un pouvoir incontrôlable à la parodie d'une justice arbitraire, puisqu'elle ne repose pas sur une éthique prédéfinie, réfléchie, démocratique et laïque, visant le bien-être de l'être humain dans toute sa diversité. En cela, nous dit Foucault, la soi-disant « expertise permet de passer de l'acte à la conduite, du délit à la manière d'être, et de faire apparaître la manière d'être comme n'étant pas autre chose que le délit lui-même »¹⁰⁵.

D'un point de vue historiographique plus actuel, après la sentence du curé de campagne – ou de l'imam de banlieue -, c'est désormais l'expertise psychiatrique – en plein développement depuis le XIXe siècle - qui aurait permis, au fil des décennies, de constituer un doublet psychologico-éthique. C'est-à-dire que la soi-disant expertise éthico-psychiatrique¹⁰⁶ a permis de faire

¹⁰⁴ Foucault, M. (1999). « *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* ». Gallimard, Seuil, Paris.

¹⁰⁵ Idem, p. 16.

¹⁰⁶ Des prédicateurs tel que Tariq Ramadan, pour ne citer que lui, utilisent à foison des références à la « psychanalyse » soi-disant freudienne, afin de justifier de leur rejet des homosexuel-les au sein de l'islam. Voir Ramadan, T. (2009). « *Islam et homosexualité* », un article disponible sur son site internet, où il prétend que Freud aurait qualifié les homosexuel-les de « pervers » et de « déséquilibrés » -

apparaître, dans une perspective pseudo-scientifique motivée par un dogmatisme post-religieux à peine voilé, l'infraction comme une irrégularité par rapport à un certain nombre de *règles* – normes sociales - qui peuvent être physiologiques ou morales, et non plus comme une atteinte au bien-être ou à l'intégrité physique d'un individu.

L'expertise scientifique – au sens très large - est ainsi utilisée en Europe depuis l'époque moderne, mais aussi ailleurs, notamment au sein des sociétés arabo-musulmanes et ce depuis la colonisation occidentale en terre d'Islam, comme une légitimation, sous la forme de la connaissance scientifique, de l'extension d'un pouvoir de juger, de punir, d'exclure ou de rééduquer¹⁰⁷. C'est ce qu'on qualifie communément de « *retour de l'ordre moral* », qui s'est effectué à partir du XIXe siècle, non pas par le biais des églises, des mosquées ou des synagogues, mais par l'entremise des institutions universitaires et psychiatriques qui ont cru bon, par la voix de leurs représentants au sein du corps professoral et médical, de s'arroger ce pouvoir de juger de la « normalité » de tel ou tel comportement sexuel et, par extension, de tel ou tel individu ayant telle ou telle orientation sexuelle.

In fine, l'expertise (pseudo)scientifique et pseudo-religieuse a permis, par conséquent, de replacer l'action punitive, du pouvoir judiciaire - ou d'une autorité morale plus ou moins autoproclamée -, dans un corpus général de techniques réfléchies de *transformation de l'individu*, par la manipulation de la représentation de la *norme*, de la « nature » humaine ; il faut rappeler que certains luttent encore, au sein des associations LGBT, même en Europe, pour

<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article10683> ; voir aussi son intervention télévisée face à la journaliste ouvertement lesbienne, Caroline Fourest - <http://www.youtube.com/watch?v=xWFfQoxeSa0>

¹⁰⁷ Foucault, M. (1993). « *Surveiller et punir* ». Gallimard, Paris.

dépsychiatriser les individus transidentitaires. Ceci a pour conséquence directe le fait que la question de la responsabilité ne peut plus être posée puisque, finalement, aux termes de ces descriptions, le sujet se trouve être responsable de tout et responsable de rien. Le cas du « *vide juridique* » de l'homosexualité illustre parfaitement cette mutation du rapport à la sexualité, puisqu'elle est décrite de plus en plus comme un crime aux yeux de la « loi islamique » (le *fiqh*), sans pour autant qu'il y ait de preuves irréfutables, de causes plausibles, à cette condamnation, d'un point de vue théologique ou spirituel, ni de sanctions clairement définies par le Coran ou par la tradition prophétique (les *hadiths*).

C'est donc une « *personnalité juridiquement indiscernable* » que ces fameux « experts » se trouvent bien incapables de définir précisément. Ce n'est donc plus là un sujet juridique que les prédicateurs ou les juges musulmans ont à juger, mais c'est tout au plus un être *déshumanisé*, voire même un objet¹⁰⁸ : l'objet d'une technologie et d'un savoir de réparation, de réadaptation, de correction de *son anomalie*. C'est donc là un shift du rapport au religieux particulièrement intéressant, puisque la sexualité n'est plus considérée simplement comme un sujet d'étude, mais comme un comportement naturel, normé, et donc potentiellement susceptible de produire des « perversions » en rapport avec des « anomalies ».

Ce serait à partir de ce moment-là, au début du XXe siècle, nous dit M. Foucault, que nous entrons dans un domaine qui est celui de *l'anomalie mentale*, psychiatrisée et professionnalisée. On serait ainsi passé, ici en Europe au début du siècle, puis de l'autre côté de la Méditerranée au cours du siècle dernier, du problème juridique – l'individu est-il dangereux ? Est-il accessible à une

¹⁰⁸ Je détaillerai la différence, primordiale, entre déshumanisation et *infrachumanisation*, dans l'un des chapitres de cet ouvrage.

sanction ? – à des « *techniques de normalisation* »¹⁰⁹ idéologisées. Un pouvoir de normalisation qui, sans jamais dire son nom, s'est installé, par le jeu qu'il est parvenu à établir entre différentes institutions, au cœur même de nos sociétés modernes en Europe, et aujourd'hui – depuis le début du XXe siècle -, à peu près la même façon, mais dans un contexte postcolonial d'écroulement du dernier des khalifats musulmans, au sein des sociétés et des communautés arabo-musulmanes de la Diaspora.

C'est, en effet, l'élaboration d'un continuum éthico-médico-judiciaire, d'une triple qualification, qui constituera peu à peu le domaine de ce que l'on nommera la « perversion ». M. Foucault nous dit que :

« Tout ce champ des notions de la perversité monnayées dans leur vocabulaire puéril, permet de faire fonctionner les notions médicales dans le champ du pouvoir judiciaire et, inversement, les notions juridiques dans le champ de compétence de la médecine. C'est donc comme échangeur qu'il fonctionne fort, et il fonctionne d'autant plus fort qu'il est épistémologiquement faible »¹¹⁰.

Si bien qu'il y a là par conséquent deux notions qui se font face : celle de la « perversion » d'une part, celle de « l'individu dangereux » d'autre part ; un individu dangereux pour soi-même, comme un enfant immature qu'il faudrait protéger contre lui-même, mais dangereux également pour une société – une Oumma musulmane, dans le cas de l'Islam – qui ne serait pas prête à l'accepter tel qu'il est. Perversion et danger pour l'ordre public, n'est-ce pas le noyau dur d'une homophobie justifiant tant bien que mal des attitudes violentes, voire des

¹⁰⁹ Foucault, « *Les anormaux...* » ; op. cit.

¹¹⁰ Idem, p. 31.

lois homophobes, pouvant aller jusqu'à la peine de mort dans des dizaines de pays du monde tous, sauf quelques exceptions, autrefois colonies occidentales ?

La force même de cette nouvelle forme d'expertise à l'époque moderne, c'est justement de porter avec elle des techniques nouvelles, qui forment un troisième terme, traitant de notions nouvelles telles que « maladie mentale », « délinquances », « perversion », le plus souvent en traitant de ces différents domaines de recherche comme les aboutissants d'un seul et même mal. Avec l'expertise – notamment médico-légale - le pouvoir de normalisation tend petit à petit à se constituer, non plus simplement en tant que régulateur de la dynamique judiciaire au sein de nos sociétés modernes, mais en tant que contrôle de ceux que l'on nommera alors les « anormaux ». L'Europe sort à peine de cette période d'homophobie d'Etat, notamment avec la dépenalisation de l'homosexualité dans la plupart, mais pas la totalité, des pays européens, et par le droit au mariage pour tou-tes dans la plupart des pays d'Europe de l'Ouest du moins.

C'est donc à la fois une problématique politique mais surtout sociologique, drapée dans un manteau ethnico-théologique : les trois aspects de la question sembleraient inextricablement liés, en Europe, et ce depuis le XVII^e siècle¹¹¹, puis au sein des sociétés arabo-musulmanes avec l'importation, toujours au XIX^e siècle, de ce savoir moderne et homophobe venu d'Occident. Pour exemple, la théorie des « humeurs » - remontant au traité de Gallien¹¹² - fut ainsi abandonnée pour une médecine plus moderne, avec notamment l'ouverture des premières écoles de médecine et l'invitation de professeurs de médecine français et viennois, en 1827 dans l'actuelle Turquie, en 1829 à Téhéran ; la conception

¹¹¹ Van Ussel, J. (1972). « *Histoire de la répression sexuelle* ». Robert Laffont, Paris.

¹¹² (131-201), médecin et physiologiste grec établi à Rome.

métaphysique de l'être humain en vogue pendant des siècles au sein de l'Empire ottoman, sa conception complémentaire des hommes et des femmes, du genre masculin et féminin, n'y survivent pas. C'est toute une vision cosmologique qui s'effondre selon Dror Ze'evi¹¹³, au profit de représentations plus dichotomiques, binaires, performatives et donc exclusives.

La notion centrale de ce « pouvoir de normalisation », qui a évolué au cours des siècles dans la forme de son expression, semble être dès lors celle de la répression, dont les mécanismes seraient essentiellement liés à la méconnaissance, à l'aveuglement, mais également à la volonté de savoir, de connaître, de catégoriser à tout prix¹¹⁴.

2 b - Islam et répression des sexualités dites « transgressives »

Rétrospectivement, cette forme particulière de l'expression d'une répression normalisante, dogmatique, moralisante – à défaut d'être véritablement éthique – a déjà existé, vraisemblablement sous une forme similaire au Moyen Âge¹¹⁵, avec par exemple l'exclusion des lépreux : des pratiques d'exclusion, de rejet, de « marginalisation », par déshumanisation dirions-nous aujourd'hui, fort élaborées¹¹⁶. Ce modèle de « l'exclusion du lépreux » aurait été un modèle historiquement actif jusque relativement tard en Europe, par exemple lorsque vers le milieu du XVIIe siècle on a chassé les mendiants, les vagabonds, les

113 Ze'evi, D. (2006). *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*. University of California press.

114 Foucault, M. (1994). « *Histoire de la sexualité, Tome I : la volonté de savoir* ». Poche, Paris.

115 Gros, F. (2010). « *Foucault et « la société punitive* ». *Pouvoirs*, 135-4, p.238.

116 Bourgeois, A. (1972). « *Mémoires de la commission départementale des monuments historiques du Pas-de-Calais* », XIV/2, Arras.

libertins, soit hors des villes, soit en les enfermant au sein d'hôpitaux généraux¹¹⁷.

Toutefois, ce modèle d'exclusion finira, à l'époque moderne, par faire place à une forme de contrôle, et de rejet, à la fois plus insidieux et plus difficile à remettre en cause. C'est le modèle dit du « ghetto » ou de « la ville pestiférée ». C'est un modèle en réalité plus ancien que celui du lépreux, mais moins usité. Après avoir exclu, on inclut mais au sein d'une zone, d'un quartier, d'un *ghetto*, ceux que l'on considère comme « impurs », il ne s'agit donc nullement là d'une mise à distance, mais bien au contraire d'une inclusion, tout à la fois exclusive, d'individus que l'on a la volonté d'observer de manière méticuleuse, d'étudier comme des bêtes curieuses, tels des « monstres » nous dit M. Foucault.

C'est donc au moment des grandes épidémies de peste que ce modèle apparaît en Europe, selon M. Foucault, afin de permettre au pouvoir politique de contrôler les individus de manière totalitaire : leur habitat, leurs mœurs et jusqu'à leur corps ; le contrôle des sexualités, puis des genres, tel qu'on le connaît aujourd'hui, n'est qu'une conséquence logique, radicale, extrême, de cette représentation du pouvoir politique. Il est facile d'imaginer comment le pouvoir politique en place justifie une telle immiscion dans l'intimité des citoyens, « *pour le bien du plus grand nombre* ». Bien entendu, comme de tous temps, ceux qui ne se soignent pas ou ne permettent pas d'endiguer l'épidémie, sont vus comme des parias, des criminels qui portent, même indirectement, atteinte à la santé et la cohésion du corps social, à l'ordre public en définitif :

¹¹⁷ Foucault, M. (1972). « *Histoire de la folie à l'âge classique* ». Thèse de doctorat de M. Foucault.

« On est passé d'un pouvoir qui chasse, qui exclut, qui bannit, qui marginalise, qui réprime, à un pouvoir qui est enfin un pouvoir positif, un pouvoir qui fabrique, un pouvoir qui observe, un pouvoir qui sait et un pouvoir qui se multiplie à partir de ses propres effets »¹¹⁸.

La conséquence de cette mutation politique à l'époque moderne, en Occident puis en Orient, étant que la norme n'est plus simplement porteuse d'une prétention de pouvoir, ce n'est même plus un principe d'intelligibilité ; la norme devient alors, en tant qu'outil de *normativité* puis de *normalisation*, un élément à partir duquel un certain exercice du pouvoir se trouve fondé et légitimé, puis maintenu en place par le biais de la peur et de boucs émissaires qui servent de déversoir au besoin de tenir les populations, leur esprit mais aussi leur corps. La norme est toujours liée ainsi à une technique d'intervention positive, de transformation : cette norme-là participe d'un « projet normatif », que l'on confond le plus souvent avec la morale, l'éthique en tant que telle¹¹⁹. M. Foucault nous dit que selon lui :

« L'idée que le pouvoir – au lieu de permettre la circulation, les relèves, les combinaisons multiples d'éléments – a essentiellement pour fonction d'interdire, d'empêcher, d'isoler, me semble une conception du pouvoir qui se réfère à un modèle lui aussi historiquement dépassé, qui est le modèle de la société de caste »¹²⁰.

¹¹⁸ Foucault, M. (1999). « *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* ». Gallimard, Seuil, Paris. P. 44.

¹¹⁹ Canguilhem, G. (2005). « *Le normal et le pathologique* ». PUF, Paris.

¹²⁰ Foucault, M. (1999). « *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* ». Gallimard, Seuil, Paris. P. 47.

De quoi s'agit-il donc lorsque certains prédicateurs ou imams disent aux homosexuel-les musulman-es qu'effectivement ils ne désireraient pas les tuer, mais qu'ils resteront à jamais à leurs yeux des musulman-es de second rang, ou des citoyen-nes de seconde zone, des parias subalternes, des « monstres » dont ils ne savent que faire, qui s'adonneraient à la « zoophilie », qu'ils ont besoin d'observer avant de statuer sur leur sort, sans même les consulter ?

Le *monstre* donc, depuis le Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne, c'est essentiellement le *mixte* de deux règnes, animal et humain¹²¹ ; c'est aussi le mixte de deux espèces, ou de deux sexes, féminin et masculin¹²². En l'occurrence, ceux et celles qui allient masculinité et féminité, dans leur corps et/ou au sein de leur identité, seraient en quelque sorte des monstres. Bien entendu, cela ne paraît pas suffisant à constituer la catégorie de « monstre », au sens éthique, médico-légal, pseudo-scientifique puis, *in fine* et parce que toutes les excuses sont bonnes même les plus idéalisées, au sens théologique.

La monstruosité est là où le désordre de la loi naturelle vient inquiéter le droit, l'éthique, le dogme tel que se le représenterait la majorité des musulman-es. Le « monstre » au XVIIIe siècle fonctionne exactement au point de jonction de la nature et du droit¹²³, et donc d'une éthique – en réalité un dogme qui ne dit pas

¹²¹ C'est en cela, nous en avons déjà discuté, que l'infrahumanisation est fondamentalement différente de la déshumanisation.

¹²² Martin, E. (1880). « *Histoire des monstres depuis l'antiquité jusqu'à nos jours* ». Jérôme Million -, Paris -
http://books.google.fr/books?id=pRkN7Tf1dAIC&printsec=frontcover&dq=e+martin+histoire+des+monstres+depuis+l%27antiquit%C3%A9+jusqu%27%C3%A0+nos+jours&source=bl&ots=utzTyqujVi&sig=U6zoPdsweujKJkWCGMmIBh1p4w&hl=fr&ei=SDFATdrBL4ah8QPSxcSIBQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCIQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false.

¹²³ Cangiamila, F.E. (1766). « *Abrégé de l'embryologie sacrée ou Traité des devoirs des prêtres, des médecins, des chirurgiens, et des sages-femmes envers les enfants qui sont dans le sein de leur mère* ». Chapitre VIII, Livre III, Paris.

son nom - défendue par certains musulmans aujourd'hui encore, au nom d'une représentation de la norme, et de la normativité en particulier, qui somme toute n'a rien à voir, *par essence*, avec un islam en tant que recherche spirituelle authentique, personnelle et collégiale.

Et l'archétype fantasmé de l'homosexuel n'est monstre, selon M. Foucault, que parce qu'il est un embarras pour la loi ainsi élaborée, l'éthique conçue comme un dogme, qui ne sait pas en réalité classer cette diversité-là, exprimée pourtant par la Nature. C'est en cela que certain-es musulman-es dogmatiques semblent se sentir obligé-es d'affirmer, par exemple et en dehors de toute forme d'expertise en sciences humaines de leur part, que l'homosexualité serait un choix : pour eux il est inconcevable de condamner ce qui ne relèverait pas d'un choix librement consenti¹²⁴. Il serait encore plus inconcevable, visiblement, de ne pas condamner ce qui est tout à la fois naturel et transgressif. L'imam Tarek Oubrou, recteur de la mosquée de Bordeaux, a dit que d'affirmer le fait que « *je suis homosexuel parce que je suis homosexuel, on est dans le déterminisme* » ; ces prédicateurs seraient les défenseurs, bien maladroits, d'une liberté humaine, éthique, qui ne devrait pas se soumettre au déterminisme de la Nature ? Comme si la Nature devait être contrainte par la volonté de l'humain, même, et sans doute surtout, en matière de sexualité ? Poussé à son paroxysme, ce type de raisonnement basé sur une volonté de contrôle, un pouvoir de normalisation sans bornes, a conduit les hermaphrodites, que l'on considérait à une époque comme

¹²⁴ C'est le statut juridique islamique de « l'irresponsable » (*roufi'a 'alayhi al-qalam*) : « l'enfant jusqu'à la puberté, le dormeur jusqu'à ce qu'il se réveille, le fou jusqu'à ce qu'il reprenne conscience » (hadith rapporté par deux traditionalistes de renom, Bukhari et Muslim). Il ne serait donc pas possible de juger un « irresponsable » qui n'a pas fait le choix, par exemple, de son orientation sexuelle ou de son identité de genre. C'est là un vide juridique qui est le plus souvent comblé par une majorité de musulmans qui considèrent tout simplement, en dépit des récentes études en la matière, que les homosexuel-les choisissent leur genre et leur sexualité.

des « monstres », à être brûlés vifs ici même en France¹²⁵. Ils furent par la suite condamnés, après le XVIIIe siècle, « simplement » pour sodomie - lorsqu'ils utilisaient, parfois entre eux, leur « autre sexe », considéré alors comme un « vase » impropre à recevoir l'acte sexuel, étant donné qu'ils avaient par ailleurs *fait le choix* – contraints et forcés bien entendu - d'être intégrés à la société en tant qu'hommes¹²⁶.

Je passe sur les aspects psychanalytiques, par plusieurs aspects abscons aux profanes, d'une telle conception de la « Nature » et du corps humain comme « objet » d'étude pour une « médecine des dégénérés » considérés comme « incurables », parce qu'inadaptables à la norme arbitraire et fantasmée que nos sociétés postmodernes et normalisantes, catégorisantes, performatives, petit à petit et de manière insidieuse, d'abord en Europe, puis dans les pays arabomusulmans, ont fait le choix de s'imposer. Une *normativité* sociale arbitraire, basée sur les représentations fantasmées du « normal » élaborées par une majorité, au-delà de la norme visant au bien-être individuel et collectif ; une norme sociale arbitraire, qui connaît un gain extensif formidable par l'ingérence de la psychiatrie moderne sur le corps et « l'instinct sexuel » qui, dit-on alors à l'ère moderne, serait trop fragile et trop vif pour ne se loger que dans la « copulation » hétérosexuée. C'est ainsi en définitif que le sexologue Heinrich Kaan, en fonction des déviations par rapport à ce qu'il considère comme une « norme » fantasmée, forcément hétérosexuée, définira au XIXe siècle une dynastie des différentes aberrations sexuelles, qui constituent à ses yeux une seule et même catégorie, *transgressive*, d'un ordre social normatif, qu'il

¹²⁵ Brillon, P.-J. (1711). « *Dictionnaire des arrêts ou Jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux* ». Charles Osmont, Paris.

¹²⁶ De Héricourt, L. (1719). « *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique, considérées avec les usages de l'Eglise gallicane* ». D. Mariette, Paris.

nommera la « *psychopathia sexualis* »¹²⁷. H. Kaan, dont le travail à propos de ces sexualités « transgressives »¹²⁸ a été salué par Sigmund Freud, s'inspirait de la théorie d'un médecin suisse dont le nom est tombé aujourd'hui dans l'oubli : Samuel Tissot¹²⁹.

Qu'en est-il plus précisément de la question du genre et de la sexualité, au sein des sociétés arabo-musulmanes, avant l'ère moderne et l'influence occidentale moderne ?

¹²⁷ Kaan, Heinrich (1844). « *Psychopathia sexualis* ». Voss, Leipzig.

¹²⁸ Mohamed Mezziane a été à l'origine de l'organisation d'une journée doctorale le 31-05-2010, à l'EHESS - avec deux collègues, Gianfranco Rubuccini et Maggy Grabundzija, docteurs en anthropologie - à propos des « *Sexualités de « transgression » dans le monde islamique. Nouvelles questions, nouvelles approches* » -

<http://crh.ehess.fr/docannexe/fichier/1713/Mezziane%20article.pdf>

¹²⁹ Tissot, S.D.M. (1822). « *L'onanisme : dissertation sur les maladies produites par la masturbation* ». L'écrivain, Paris.

http://books.google.fr/books?id=yVwOAAAAQAAJ&pg=PA92&lpg=PA92&dq=sot+samu+el+de+l%27onanisme&source=bl&ots=Nj4BwseB9H&sig=ZgnJznYypoy8nH_zTGfGotbWMrs&hl=fr&ei=alVBTY36JoeDhQe7j4S0AQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBoQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false.

*2 c - « Homosexualité » : une catégorie sociale « anormale »,
construite historiquement*

L'historien en sciences orientales Khaled Rouayheb, dans son excellent ouvrage retraçant l'évolution de la représentation des identités de genre et des orientations sexuelles en pays arabo-islamiques à l'ère moderne, nous dit que dans le monde arabo-musulman l'homosexualité a commencé, à l'ère moderne, à être considérée comme « *un péché apparenté au vol ou à l'adultère* ».

Les XVI^e et XVIII^e siècles sont, par conséquent, une époque où la médecine ottomane, notamment, commençait d'être de plus en plus fortement influencée par les thèses catégorisantes, performatives, normalisantes d'une médecine européenne par ailleurs de plus en plus en avance sur celle du reste du monde ; par exemple en 1827 avec la première école de médecine ottomane d'inspiration européenne. Ces médecins européens sont arrivés en « orient » avec dans leurs bagages un modèle de l'humain vu comme une forme d'achèvement des créatures de Dieu ; la femme étant seulement moins développée, moins « achevée » que l'homme ; c'est un modèle patriarcal certes, qui remonte à l'antiquité où dans la Cité grecque par exemple, les femmes et les esclaves constituaient la majorité d'une population soumise au pouvoir du *Pater Familias*. Mais ce modèle patriarcal violent, que l'on voit émerger parmi les plus extrémistes d'entre les fascistes islamisés, présente une figure nouvelle et particulièrement inédite du fantasme de la supériorité presque instinctive, animale, du besoin irrépressible de supériorité des hommes de la tribu sur les femmes et les hommes considérés comme étant les plus faibles, les plus efféminés, voire les plus passifs – dans tous les sens du terme -, du groupe social.

Dans un tel modèle, les identités sont polarisées entre une masculinité toute puissante et une féminité indivisible de l'espace public et des cercles de pouvoir. Alors que dans le modèle précédent, qui était certes loin d'être parfait en terme d'égalité entre individus constituant les sociétés arabo-musulmanes avant la colonisation moderne, on le comprend assez aisément, les frontières corporelles sont fluides, continues : les hommes et les femmes ne sont pas égaux, au sens où on l'entend aujourd'hui en Europe de l'Ouest, mais au moins faisaient-ils partie du même groupe social et politique. Il n'en reste pas moins que les frontières de genres, elles, doivent être clairement ségréguées, délimitées, entre masculin et féminin, justement du fait de la conscience aigüe que ces arabo-musulman-es avaient de la fluidité potentielle des identités, tout en permettant un passage fluide, pour certains individus en particulier, d'une catégorie de genre à l'autre, sans chercher à les éliminer physiquement du fait qu'il remettraient en cause un modèle binaire fascisant.

K. Rouayheb cite dans son ouvrage le cas d'un individu que l'on qualifierait aujourd'hui de transgenre : « Ali », qui était amoureux d'un commerçant de son quartier. Ali devient alors Alia, après l'examen médico-psychologique par un conseil juridique, et put ainsi épouser son commerçant. Une certaine forme de tolérance envers la transidentité subsiste toujours en Iran par exemple ou en Egypte, avec des transsexuelles qui sont prises en charge dans leur transition par l'Etat islamique iranien, toujours soucieux d'être en mesure de catégoriser de manière performative, et en conformité avec un modèle du genre moderne (homme Vs. Femme), les individus, quel que soient leur genre ou leur orientation sexuelle à l'origine.

De manière concomitante¹³⁰, Samuel Tissot considérait alors que même la masturbation était l'origine de la maladie mentale. Ceux qui vinrent après lui, dont H. Kaan, classèrent ainsi sur le même plan la masturbation, la pédophilie et l'homosexualité. D'autres ensuite, s'inspirant des thèses rousseauistes sur la sexualité « innocente » des enfants, auraient entrepris une véritable « réforme de la sexualité », sous l'influence de thèses modernes naïves et très politisées – que certains qualifient même de puritaines et idéologiques¹³¹. Au XIXe siècle, certains « masturbateurs » étaient même castrés en raison de ces idéologies pseudo-scientifiques, excessivement normalisantes. Par ailleurs, on imagine assez bien la facilité avec laquelle ces thèses ont été, au moins en partie, récupérées par - on contribué à l'émergence de - ces totalitarismes du XXe siècle¹³².

Il est à noter toutefois que certains auteurs, comme Walter G. Andrews et Mehmet Kalpakli, dans une perspective plus holistique et moins dichotomique d'un point de vue civilisationnel, font remonter cette évolution des mœurs, et du rapport à la sexualité humaine, au début de l'ère moderne, soit au XVIIIe siècle précisément. Ce serait une évolution qui, selon eux, toucha aussi bien ce que

¹³⁰ Rouayheb, « *L'amour des garçons* » ; op. cit. Cette évolution normalisatrice n'est pas à considérer comme « occidentale » à proprement parler, mais elle semble liée à la modernisation, au XIXe siècle, d'un savoir scientifique nouveau, concomitant d'une volonté elle aussi nouvelle de normalisation et de contrôle social accru sur les comportements individuels, qui sont alors considérés comme « normaux » ou « déviants » et donc potentiellement à (ré)éduquer et « punir » ». Consulter par exemple Foucault, M. (1975). « *Surveiller et punir : la naissance de la prison* ». Gallimard, Paris. Ce genre d'hypothèses a été développé pour d'autres contingences modernes, notamment économiques et consuméristes, en particulier par des auteurs comme Perry Anderson (1996). « *Passages from Antiquity to Feudalism* ». Verso, Londres.

¹³¹ E. J. Haerberle (1982). « *La Suisse romande et l'histoire de la sexologie* », *Médecine et Hygiène*, Vol. 41-1512, p.1234-1241. San Francisco - <http://www2.hu-berlin.de/sexology/BIB/FR/SR.htm>.

¹³² J'ai déjà discuté des Nazis qui déportèrent en masse, depuis certaines régions européennes, des gays et lesbiennes du fait qu'ils les considéraient comme « asociaux ».

l'on qualifie aujourd'hui « d'Occident » que « l'Orient ». Ce dernier aurait fait en réalité partie – Grande-Bretagne, France, Italie, Empire du Maroc, Empire Ottoman – d'une seule et même entité civilisationnelle qui défie, selon eux encore une fois, l'ensemble des découpages historiques, en particulier celui de la Renaissance : un concept historiographique qui oppose par essence « Orient » et « Occident ». Cette évolution du rapport à la sexualité marqua selon W. Andrews et M. Kalpakli un tournant significatif dans ce qu'ils qualifient « d'âge des bien-aimés ». Puisque ce n'est semble-t-il qu'après le Moyen Âge, et jusqu'au début de l'ère moderne – XVIIe siècle -, pas avant, que « l'éthique du mariage » et les limites sur l'expression de la sexualité devinrent extrêmement codifiées par la loi. Un bon exemple de ceci étant la prolifération de lois interdisant les relations sexuelles entre hommes - souvent sous l'appellation de *sodomie* - et prescrivant des punitions sévères, allant parfois jusqu'à la mort par le bûcher¹³³.

Il n'en reste pas moins qu'avant le XVIIe siècle, le sexe, la sexualité, et l'amour charnel auraient été - au moins dans certains cercles élitistes - compris semble-t-il comme des *pulsions naturelles du corps*. En cela, les différentes

¹³³ Les deux derniers exécutés pour simple sodomie furent Bruno Lenoir et Jean Diot, en 1750, surpris par un soldat du guet rue Montorgueil. La condamnation pour simple sodomie se raréfie au XVIIIe siècle à mesure que l'on se rapproche de la fin de l'Ancien Régime. Voir les ouvrages suivants : [1] John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité: les homosexuels en Europe occidentale, des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle*, Paris, Gallimard, 1985, 521 p. ; voir Guy Ménard, *De Sodome à l'Exode: jalons pour une théologie de la libération gaie*, Laval, Canada, G. Saint-Jean ; Paris, diff. Alternative, 1982, p. 58-84 ; voir Pierre Muyart de Vouglans, *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, Paris, Mérigot, 1780, p. 243-244 ; voir Daniel Jousse, *Traité de la justice criminelle de France*, Paris, Debure, 1771 ; voir Joseph Nicolas Guyot, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiaire*, Paris, Visse, 1784-1785 ; voir Claude Joseph de Ferrière, *Dictionnaire de droit et pratique*, Paris, V. Brunet, 1769, tome 2 ; enfin voir Florence Tamagne, «Allemagne» in Louis Georges Tin (dir.), *Dictionnaire de l'homophobie*, Paris, PUF, 2003, p. 16.

manifestations de l'amour physique étaient discutées ouvertement¹³⁴. Ce tournant du XVIIe siècle au sujet de la représentation que l'on a de la sexualité, en particulier de l'homosexualité mais pas exclusivement, correspond également à la thèse soutenue par des auteurs comme la sociologue britannique Mary McIntosh ou encore Alain Bray¹³⁵ : « *Il pouvait y avoir une multiplicité de comportements homosexuels mais il n'y avait pas d'homosexuels* »¹³⁶.

Notons ici que bien que l'article de M. McIntosh, notamment, a été une véritable rupture avec les études du genre et de la sexualité jusqu'alors, la conception d'un « rôle » homosexuel a été remise en cause et amendée, y compris par Mary McIntosh elle-même¹³⁷. Mais il semble indéniable d'un point de vue historique que cet article, et bien d'autres ensuite, font partie d'un « *processus qui a permis de s'affranchir des approches pathologisantes ou naturalisantes de l'homosexualité, qui n'ont cependant pas disparu* »¹³⁸. Cela en dépit du fait que le philosophe M. Foucault, lui, n'y voit là que les prémises d'une pathologisation de « l'anormalité » qui ne s'installera clairement selon lui qu'au XIXe siècle - avant que les études en sociologie, notamment à la fin du XXe siècle, toujours selon Mary McIntosh, ne fassent régresser, puis disparaître, le « contrôle social » médicalisé, « psychiatrisant », initié en Europe puis transmis aux sociétés arabo-islamiques.

¹³⁴ Andrews, W., G. & Kalpakli, M. (2005). *The Age Of Beloveds: Love And The Beloved In Early-Modern Ottoman And European Culture And Society*. Duke University Press.

¹³⁵ Bray, A. (2000). « *Homosexuality in Renaissance England* ». Columbia University Press.

¹³⁶ McIntosh, M. « *The Homosexual Role* » - *Social Problems*, 16/2 (1968). Reprinted in: Steven Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*. Blackwell Publishers: Cambridge/Mass.; Oxford 1996, pp. 33-40. Disponible en ligne - <http://lysis.blogspot.de/the-homosexual-role/>.

¹³⁷ [« *Le rôle homosexuel* » revisité. Entretien avec Mary McIntosh [1981] - <http://gss.revues.org/index1824.html>.

¹³⁸ Broqua, C. (2011). « *L'homosexualité comme construction sociale : sur le tournant constructionniste et ses prémices* ». *Genre, sexualité & société* [En ligne], Hors-série n° 1 | 2011, mis en ligne le 15 avril 2011 - <http://gss.revues.org/index1722.html>.

Quoi qu'il en soit :

« à un certain moment donc, que ce soit à la fin du XVIIe ou à la fin du XIXe siècle, l'opinion générale que l'on se faisait des relations homosexuelles, un péché apparenté au vol ou à l'adultère, cédait la place à l'idée qu'elles étaient plutôt révélatrices d'une constitution psychologique ou physiologique anormale »¹³⁹.

Pour W. Andrews et M. Kalpakli, il s'agirait là d'un rejet d'une forme de sexualité associée à la féminité, vue de plus en plus comme « contre-nature », de certains hommes notamment. Ce rejet machiste de la féminité en général, et en particulier de celle d'hommes d'un certain genre, reposerait en réalité sur un phallocentrisme qui plonge ses racines déjà dans une cité athénienne où la sexualité est décrite par Eva Keuls¹⁴⁰, loin de l'idéal d'égalité et de liberté que l'on a de la « démocratie » grecque, comme un jeu de pouvoir et de domination par l'homme – sur la femme, l'esclave, un autre homme et parfois même un enfant avant son *émancipation*¹⁴¹.

Mais la sexualité n'est pas représentée alors de manière *performative*, comme une part constituante de l'identité¹⁴², puisque cette domination despotique – au

¹³⁹ Rouayheb, « *l'amour des garçons* » ; op. cit.

¹⁴⁰ Keuls, E., C. (1993). "*The Reign of the Phallus ; Sexual Politics in Ancient Athens*". University of California Press.

¹⁴¹ Durant la Grèce antique le jeune « garçon » obtenait son *emancipatio* et n'était plus susceptible alors d'être possédé sexuellement par un autre citoyen libre ; voir Boehringer, S. avec la collaboration de Tin, L., G. (2010). « *Homosexualité. Aimer en Grèce et à Rome* ». Les Belles Lettres, Paris ; voir aussi sur article sur Rue89 à ce sujet : « *A propos de décadence* » : *les Grecs n'étaient ni homos, ni hétéros* » - <http://blogs.rue89.com/echos-histoire/2012/11/09/les-grecs-netaient-ni-homos-ni-heteros-228875>

¹⁴² Halperin, D., M., Winkler, J., J., Zeitlin, F., I. (1990). "*Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the ancient Greek World*". Princeton University Press.

sens du souverain qui gouverne avec une autorité absolue et *arbitraire*¹⁴³, du « phallus », associé à la puissance et à la force conquérante intrinsèque - se serait étendue à la vie sociale, à la vie politique, aux rapports interindividuels dans la sphère privée, à la vie de la « maison du père »¹⁴⁴, etc. Un phallogentrisme qui pourrait remonter, selon des auteurs tel que Frédéric Lenoir, à bien avant l'Antiquité encore : à la préhistoire, au moment où l'humanité s'est sédentarisée, après avoir découvert l'agriculture et au moment où il a fallu apprendre à défendre sa tribu, conquérir plus de terre cultivable, un moment de notre préhistoire humaine où, cela n'est pas un hasard, la représentation des dieux est passée de figures maternelles à celle de patriarches incontestables¹⁴⁵.

¹⁴³ « *Le petit Robert, dictionnaire de la langue française* ». Edition de 1993.

¹⁴⁴ Le *pater familias*, qui avait droit de vie et de mort sur la maisonnée afin de protéger la lignée qui, avant l'individu, devait être conservée, protégée.

¹⁴⁵ Lenoir, « *Petit traité de l'histoire des religions* » ; op. cit.

2 d - Machisme et phallocentrisme : l'empire des passions

Du point de vue de l'islam, plus particulièrement, ce phallocentrisme, ce machisme exacerbé¹⁴⁶, aurait participé autour de la Méditerranée à ces guerres d'influences et de dominations que l'on a connues au XXe siècle, entre ces *empires des passions*¹⁴⁷ que furent l'Empire britannique, l'Empire français et l'Empire ottoman ; Les guerres dites de « civilisation » à l'heure actuelle, qui ont le plus souvent comme enjeux le pouvoir et les pétrodollars, sont-elles la prolongation directe de ces mécanismes machistes enclenchés il y a plusieurs siècles ?

A l'époque moderne, donc, on constate l'émergence d'un ordre social patriarcal, fantasmé voire délirant, normatif, que l'on nomme « islamisme », qui n'a en cela rien de singulier selon les historiens spécialistes en la matière. Cette crise civilisationnelle, sociétale, plus que véritablement religieuse, n'étant en réalité que le « *paroxysme dans un constat d'échec et d'impuissance assez général, que les sociétés [arabo]islamiques, directement concernées, partagent avec le reste*

¹⁴⁶ *Machisme* désigne la tendance de certains hommes ou femmes à mettre en avant de manière exacerbée et exclusive la virilité des hommes et de croire que les femmes leur seraient inférieures dans tous les domaines ou dans les domaines prestigieux, pensant ainsi qu'il est logique qu'elles soient cantonnées aux tâches subalternes. Le machisme implique souvent la phallocratie (seuls les hommes décident ou ont le pouvoir de décider dans les domaines les plus importants) et peut impliquer la misogynie.

¹⁴⁷ Expression utilisée par Jocelyne Dakhlija dans son article éponyme, afin de remettre en cause le mythe d'un « despotisme [exclusivement] oriental » : Dakhlija, J. (2005). « *L'empire des passions : L'arbitraire politique en Islam* ». Aubier, Paris ; voir aussi à propos de cet ouvrage l'article de Mathieu Tillier, « Dakhlija Jocelyne, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, s.l., Aubier, 2005, 304 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 119-120 | novembre 2007, mis en ligne le 27 juillet 2007. URL : <http://remmm.revues.org/3861>

du monde »¹⁴⁸. En conséquence de quoi, toujours de manière très schématique, les sociétés arabes ont vu leurs positions sur la sexualité se radicaliser au cours du XXe siècle, comme l'Europe au cours du XIXe.

Pourtant il était encore possible au Caire, en 1908, de faire publier un ouvrage du XVe siècle entièrement consacré à la poésie d'amour des garçons intitulé « *Le paradis des garçons ; sur les beaux adolescents* »¹⁴⁹ ; ou encore un livre intitulé « *Les lamentations du mal d'amour et les larmes de l'inconsolable tristesse* »¹⁵⁰, qui fut imprimé à maintes reprises entre 1857 et 1929¹⁵¹, mais plus après cette date. Plus troublant encore, en 1925 un manuel d'histoire de la littérature arabe, conçu pour être utilisé à l'école secondaire en Egypte, proclamait que la poésie d'amour des garçons est « *un crime contre la littérature et une honte pour l'histoire de la poésie arabe* »¹⁵². Ahmad Amin – historien et écrivain égyptien, ayant reçu un enseignement religieux et mort en 1954 - constate avec stupeur que l'amour des garçons était pratiqué par juges et vizirs, à l'époque prémoderne, et qu'il constituait un « *exercice propre à manifester*

¹⁴⁸ Dakhliya, J. (2005). « *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam* ». Aubier, Paris - http://www.google.fr/url?sa=t&source=web&cd=1&ved=0CBgQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.cairn.info%2Fload_pdf.php%3FID_ARTICLE%3DASSR_140_0175&rct=j&q=e%2Fempire%20des%20passions%20dakhliya&ei=D9uJTeadM8LAhAeumOy-Dg&usq=AFQjCNEz3YPXYfeJtjtrHEKauFeotyXf-w&sig2=U5D6u23O5XxwNYOk4nbCFw&cad=rja

¹⁴⁹ *Jannat al wildan fi al-hisan min al-ghilman*.

¹⁵⁰ *Lawa'at al-shaki wa dam'at al-baki*.

Nasir, « *Al-kutub al-'arabiya alati nushirat fi misr bayn al 'amay 1900-1925* » ; consultez aussi Rosenthal, F., « *Male and female : described and compared* », in Wright, J, W. & Rowson, E., K. (1997). « *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* ». Columbia University Press.

¹⁵² Ahmad Hassan al-Zayyat (1925). « *Tarikh al-Adab al-'Arabi - Ahmad Hasan al-Zayyat* ». Maison du renouveau de l'Egypte impression et diffusion, Le Caire – disponible en ligne <http://read.kitabklasik.co.cc/2010/01/tarikh-al-adab-al-arabi-ahmad-hasan-al.html>.

traits d'esprit et humour paillard, excepté dans les milieux conservateurs »¹⁵³. Toujours en lien avec cet obscurantisme « conservateur », qui marque l'avènement d'une ère de crises identitaires, politiques et des genres au sein des sociétés arabo-musulmanes, en 1930 une nouvelle édition des *Mille et une Nuits* fut publiée au Caire. Mais toutes les histoires relatant un amour pédéraste furent censurées ; de même que pour le fameux *Diwan* d'Abu Nuwas qui fut publié en 1932, et d'où furent expurgés l'ensemble des poèmes traitant de l'amour des garçons, regroupés jusqu'en 1905 sous un chapitre consacré à l'amour des adolescents. Cette censure de textes de la littérature classique arabe trouverait son équivalent, au XXe siècle là aussi, à la censure de toutes connotations érotiques et sexuelles (phallus disproportionné, etc.) du théâtre de marionnettes populaires comme « Guignol », le « Karagöz, etc.¹⁵⁴ ; des personnages grotesques, souvent « sexuellement omnivores » selon Dror Ze'evi, qui se déguisaient même en femme parfois. Avec à l'époque ainsi l'incorporation d'une honte et d'une morale infériorisant l'homosexualité, tout en la mettant en scène ; ce qui n'empêche pas un décalage entre la morale victorienne affichée et ce que la rue, vue comme débauchée, peut pratiquer au quotidien¹⁵⁵.

Ce serait sous l'effet de ce même décalage axiologique qu'au milieu du XXe siècle apparaîtra le terme arabe de *shudud al-jansi* – « perversion humaine », du radical *shudud* : aberration, anomalie, extravagance - pas avant, et ce probablement sous l'influence de la catégorisation médicalisante, psychiatisante

¹⁵³ Amin, A. (1945-1955). « *Zuhr al-Islam* ». Lajnat al-ta'lif wa l-tarjama wa l-nashr, le Caire.

¹⁵⁴ Le Karagöz turc existerait depuis le XIIIe siècle - http://www.gadagne.musees.lyon.fr/index.php/marionnettes_fr/Marionnettes/Collections/Oeuvres-choisies/KARAGOZ.

¹⁵⁵ Ze'evi, « *Producing desire* » ; op. cit.

moderne, et d'un contrôle social exacerbé en cette période sombre de notre histoire¹⁵⁶, en raison de l'influence totalitaire et fasciste du nazisme (voir encart).

Aujourd'hui, le monde arabo-musulman ne serait pas encore sorti, contrairement à l'Europe, de cette forme de contrôle social censé éliminer les « déviants », puisque récemment encore en 1999 Al-Khatib al-'Adnani décrivait le *shudud al-jansi* comme regroupant la sodomie, la passivité féminine, l'amour des garçons, le lesbianisme, etc. Il prétend également que les homosexuel-les méritent la peine de mort, comme celle qui leur est appliquée en Iran ; qu'ils ont répandu le Sida comme la Peste. En Arabie Saoudite les autorités conseillent les familles sur la façon de mettre en garde les enfants à propos de l'homosexualité :

« La sodomie est prohibée et considérée comme l'un des plus grands péchés. Le châtement infligé à qui la pratique est la mort. Les participants, celui qui a été passif comme celui qui a été actif doivent être mis à mort. La sodomie est une perversion de la nature, une ruine de la moralité et une rechute de l'humanité au niveau le plus bas »¹⁵⁷.

En France aussi les autorités qui se disent représenter l'islam de France semblent avoir grosso modo la même position doublement discriminante envers la « communauté gay »¹⁵⁸. Mais comme le dit très bien Khaled Al-Rouayheb, ces

¹⁵⁶ Rouayheb, « *L'amour des garçons* », p.238-241 ; op. cit.

¹⁵⁷ Cours sur la façon la meilleure de protéger les enfants de l'homosexualité au Collège de la loi islamique, à la Mecque en Arabie Saoudite - <http://uqu.edu.sa/page/ar/43879> ; consultez aussi le rapport (2008) de l'institut Hudson (Washington D.C.) sur l'intolérance religieuse des pays du golfe - http://www.hudson.org/files/pdf_upload/textbooks_final_for_pdf.pdf.

¹⁵⁸ 1^{er} décembre 2010 – journée mondiale contre le Sida ; Déclaration des musulmans inclusifs contre la sérophobie, l'homophobie. Disponible en ligne - http://www.homosexuels-musulmans.org/1er-decembre-2010-declaration-musulmans-inclusifs-conre-serophobie_1-st-december-2010-declaration-inclusive-muslims-against-serophobie.html.

musulmans du XXI^e siècle ne sont plus au fait que « le concept de *shudud jansi* est occidental à l'origine, et que deux siècles plus tôt c'était bien des voyageurs européens qui se plaignaient de la liberté avec laquelle les hommes de l'Empire ottoman exprimaient leur passion pour les garçons ».

A cet égard, le changement culturel a été assez spectaculaire. En moins d'un siècle, l'attitude antipathique envers l'amour pédéraste que Tahtawi attribuait aux français fut adoptée par « l'élite » arabo-musulmane. De la même façon que, selon certains auteurs, de manière plus générale, le droit islamique tel que nous le connaissons depuis le deuxième siècle de l'hégire serait « non coranique » - n'est pas tiré du Coran ; certaines traditions sont parfois même contraires à l'esprit du Texte coranique¹⁵⁹. Citons par exemple en la matière le droit à l'héritage – fixé selon les normes sociales du VI^e siècle -, les droits des veuves et des femmes en général, ou encore sur la lapidation des adultères – qui n'est pas mentionné dans le Coran, nulle part¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Schacht, S. (2001). « *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ». ACLS History E-Book Project.

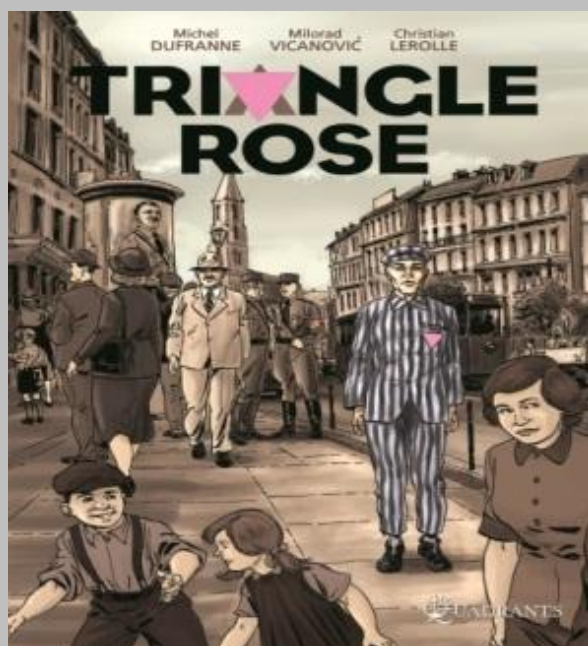
¹⁶⁰ Burton, J. (1979). « *The collection of the Qur'an* ». Cambridge University Press ; voir aussi Hawting, G. « *The role of the Qur'an and hadith in the legal controversy about the rights of a divorced woman during the "waiting period" ('ida)* ». 1989, BSOAS, 52; p.205-239 ; voir aussi Crone, P. « *Two legal problems bearing on the early history of the Qur'an* ». 1994, JSAI. 18; p.1-37.

HOMOPHOBIE, TRANSPHOBIE

& FASCISMES

L'homophobie et la transphobie peuvent être définies comme étant l'hostilité, explicite ou implicite, envers des individus dont les préférences affectives ou sexuelles concernent d'autres individus de même sexe, ou envers des individus étant transgenres et non pas cis-genres¹⁶¹. La « phobie »¹⁶² étant définie comme la « peur non raisonnée et continue d'un objet, d'un être vivant ou d'une situation déterminée qui, en eux-mêmes, ne présentent aucun danger »¹⁶³. L'homophobie désigne par conséquent les préjugés et la discrimination contre les homosexuels : « de même que la xénophobie, le racisme ou l'antisémitisme, l'homophobie est une manifestation arbitraire qui consiste à désigner l'autre comme contraire,

inférieur ou anormal »¹⁶⁴. L'homophobie peut aller jusqu'au meurtre, au génocide ou, plus souvent, à la condamnation à mort institutionnalisée. Les Nations Unies viennent d'adopter une résolution, bien que non contraignante, permettant néanmoins de débattre de peine de mort et d'homophobie pour la première fois au niveau international¹⁶⁵.



¹⁶¹ Selon Arnaud Alessandrin, il existe des identités « cis-genres » (lorsque le genre est en adéquation avec le sexe) et des identités « transgenres » (lorsque le genre n'est pas en adéquation avec le sexe) qui doivent être traitées de manière équivalente par le chercheur. In Alessandrin, A. (2012). « La question cisgenre ». *Interrogations*, n°15.

¹⁶² Du grec *fō'bās* - « phobos ».

¹⁶³ Bloch, H. & al. (1977). « *Dictionnaire fondamental de la psychologie : in, extenso* ». Larousse, Paris.

¹⁶⁴ Borillo, D. (2000). « *L'homophobie* ». PUF - "Que sais-je ?", Paris.

¹⁶⁵ France diplomatie (2014). « *Peine de mort - Adoption d'une résolution du conseil des droits de l'Homme des Nations unies (Genève, 26 juin 2014)* ». Communiqué. Disponible en ligne - <http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/politique-etrangere-de-la-france/droits-de-l-homme/actualites-et-evenements-sur-le/actualites-2014-sur-le-theme-des/article/peine-de-mort-adoption-d-une>

Ce serait là autant d'exemples du fait que les premiers musulmans ne semblaient pas se représenter la tradition musulmane comme une loi - *Sharia* - immuable, ni à considérer les homosexuel-les comme des « anormaux ».

Une chose est désormais sûre, les mécanismes impliqués dans le rejet de certaines minorités – notamment sexuelles et / ou ethniques - entraînent de leur part, en retour, une incapacité à intégrer de manière holistique, et apaisée, l'ensemble des dimensions perçues par l'individu de son identité, et peuvent donner lieu à une sexualité jamais assumée publiquement, parfois à une religiosité vécue isolément. Cela peut avoir d'autres conséquences diverses : une renégociation identitaire forcée, pressante, souvent un évitement de la situation vécue pourtant au quotidien, ou un abandon voire un rejet de toute forme de pratique religieuse. Afin d'étudier les processus qui sous-tendent ces questionnements évoqués plus haut et cette renégociation identitaire, j'ai procédé à plusieurs entretiens libres, ouverts, avec des homosexuel-les musulman-es de France, du Maroc, d'Algérie, de Syrie, du Burundi et d'Afrique du sud. J'ai ainsi privilégié des entretiens longs et détaillés, qui plus est avec les leaders ou les membres les plus engagé-es d'associations LGBT musulmanes qui, de manière générale, sont encore assez rares même en Europe, à fortiori en Afrique.

L'hypothèse générale de mon doctorat de psychologie, à propos de la construction identitaire des LGBT de culture ou de confession musulmane, étant que les mutations des représentations cognitives du rapport à l'islam qu'entretiennent ces individus, appartenant de fait à une minorité sexuelle - notamment dans un contexte sociétal et politique d'islamophobie et d'homophobie persistant en France¹⁶⁶ -, participent de l'élaboration d'une quête

¹⁶⁶ Notamment dans le domaine de l'emploi, de l'éducation et des obstacles dans l'implantation de lieux de culte appropriés. Cf. les recommandations *résumés du rapport*

identitaire qui peut se situer majoritairement aux extrêmes, notamment par l'adoption de conduites à risques - constituant un facteur aggravant vis-à-vis de « l'infrahumanisation » - de la discrimination perçue¹⁶⁷ -, ou d'une abstinence hors norme - notamment en ce qui concerne les rapports sexuels anaux entre hommes -, avec des effets négatifs sur l'estime de soi et le bien-être des individus concernés.

Avant d'entamer plus en détail l'analyse fine de certains de ces entretiens anthropologiques, ouverts et participatifs, vous aurez compris qu'il est nécessaire de transmettre aux lecteurs de plus amples informations concernant certains concepts de psychologie sociale et cognitive, ainsi qu'à propos de la théorisation qu'élaborent les intellectuel-les musulman-es alternatifs-ves de l'égalité, du *Tawhid*, depuis l'intérieur de l'islam. Comme je l'ai déjà évoqué, mon projet n'est pas de démontrer si l'islam est ou n'est pas homophobe, en tant que musulman engagé depuis des années sur ces problématiques liées aux droits humains. Mon projet est présentement de décrire de manière scientifique, et le plus fidèlement possible, les mécanismes cognitifs et sociologiques par lesquels s'effectuent cette émergence, dans l'espace public, des individus appartenant aux minorités sexuelles, ainsi que les mutations du rapport à l'islam impulsées par ces minorités LGBT islamiques.

d'Amnesty International (complet en anglais) d'Avril 2012, en ligne sur : <http://www.amnesty.fr/sites/default/files/R%C3%A9sum%C3%A9%20Choice%20and%20prejudice.pdf>

¹⁶⁷ Je définirai bientôt en détail ce jargon psychologisant qui peut paraître barbare aux profanes, et c'est bien compréhensible. Voir par exemple Cehajic, S., R. Brown, and R. Gonzalez (2009): "What do I Care? Perceived Ingroup Responsibility and Dehumanization as Predictors of Empathy Felt for the Victim Group," *Group Processes & Intergroup Relations*, 12, 715-729.

Par ailleurs, force est de constater que le pouvoir symbolique ne s'impose pas seulement par la « force » mais aussi, comme la souligne Pierre Bourdieu, par la manipulation des moyens de « communication » :

« Contrairement aux représentations populaires ou demi-savantes qui prêtent à la publicité ou à la propagande, et, plus généralement, aux messages véhiculés par les moyens modernes de diffusion, presse, radio, télévision, le pouvoir de manipuler, sinon de créer des opinions, ces actions symboliques ne peuvent s'exercer que dans la mesure et dans la mesure seulement où elles rencontrent et renforcent les prédispositions (c'est-à-dire les rapports entre un journal et son public). Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie [...] Ce sont toujours les rapports de force qui définissent les limites dans lesquelles peut agir la force de persuasion d'un pouvoir symbolique »¹⁶⁸.

Il m'a fallu ainsi, comme l'exprime très bien Jean Zaganiaris¹⁶⁹, établir une distance épistémologique et sémantique, tout autant que politique, avec mon objet d'étude. La principale prise de distance avec cette problématique se trouve par conséquent dans une démarche qui n'est pas basée sur la manipulation verbale, la rhétorique militante, mais bien sur l'analyse des représentations

¹⁶⁸ Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (1970). « *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* », p. 40-41. Éditions de Minuit, Paris.

¹⁶⁹ Zaganiaris, J. (2011). « Pour en finir avec « l'intellectualisme » : la question de la rupture avec l'épistémocentrisme herméneutique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu ». *L'homme et la société*, 3 (N°181). L'Harmattan.

cognitives et des faits sociologiques, ainsi que sur l'objectivation, en filigrane et tout au long de cette publication, de ma position particulière entre recherche scientifique et engagement citoyen.

Cela, afin d'effectuer de la même façon une véritable « *rupture avec l'anthropocentrisme herméneutique de la lecture* » des textes et des faits sociologiques, au sens où l'entendait là encore P. Bourdieu. En définitive :

« l'histoire des instruments de perception de l'œuvre est le complément indispensable de l'histoire des instruments de production des œuvres, dans la mesure où toute œuvre est en quelque sorte faite deux fois, par le créateur et par le spectateur, ou mieux, par la société à laquelle appartient le spectateur »¹⁷⁰.

Cette distanciation avec mon objet d'étude est aux antipodes d'une approche politique partisane, comme l'exigeait, en ce qui me concerne, la démarche d'un activiste avec laquelle j'ai rompu. Cette distanciation nécessaire est motivée, non par dépit, mais afin de me consacrer à la recherche académique, en l'enrichissement de perspectives intellectuelles inédites, fruit de plus de deux générations d'engagement citoyen et de participation aux dynamiques associatives autour des problématiques liées à l'islam, à l'interculturalité et à la laïcité. Je ne renie pas mon passé d'activiste, bien au contraire ; je prends de la distance avec ce passé politique afin de mieux construire les bases de mon paradigme scientifique, sur une expérience du terrain qui s'est rapidement révélée être indispensable à mes présentes recherches, notamment à la

¹⁷⁰ Bourdieu, P. & Darbel, A. (1969). « *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public* », p. 76. Les Éditions de Minuit, Paris.

compréhension de mon objet d'étude et de la façon la meilleure de l'aborder. Je ne m'attarderai pas non plus sur les réalisations passées des associations progressistes ou inclusives que j'ai fondées : cela passerait inéluctablement pour une forme d'autopromotion à proscrire ici.

Cette rupture épistémologique s'effectue donc impérativement au-delà de « l'illusion du savoir immédiat » et de la « sociologie spontanée »¹⁷¹. Il faut en effet distinguer « l'opinion commune » et « le discours scientifique »¹⁷².

Comme le décrit Jean Zaganiaris, à partir des années soixante-dix :

« Pierre Bourdieu va plus loin et écrit que le chercheur ne peut plus faire comme s'il n'existait pas de différence entre le point de vue théorique et le point de vue pratique. Dans une logique spinoziste, mobilisée notamment dans le texte « Comprendre » de la Misère du monde, Pierre Bourdieu invite à une « conversion du regard » pour parvenir à une juste compréhension de la pratique saisie dans sa logique propre grâce à, d'une part, une posture empathique consistant à se mettre à la place de l'autre en pensée par un travail théorique et empirique, et, d'autre part, à un point de vue théorique sur le point de vue théorique, par le biais duquel le chercheur affranchit sa posture épistémique de tout anthropocentrisme »¹⁷³.

¹⁷¹ Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. & Passeron, J.-C. (1968-1983). « *Le métier de sociologue* », p. 27-49. Mouton, Paris.

¹⁷² *Supra*, p. 27.

¹⁷³ Zaganiaris, op. cit.; p. 13-14. Voir aussi Bourdieu, P. (2003). « *Méditations pascaliennes* », p. 54-69. Seuil, Paris.

En ce qui concerne le plan de mon argumentaire, je commencerai par rappeler, tout au long de cet ouvrage, pourquoi il faut garder à l'esprit le rôle particulier joué par la colonisation occidentale au Moyen-Orient, en particulier à partir du XIXe siècle, sur la construction des identités et des représentations liées à la sexualité. Une sexualité moyen-orientale essentialisée, qui fut considérée avant l'ère contemporaine, et les décolonisations, comme licencieuse, « *décadente* » ; des identités arabo-musulmanes qui sont trop souvent associées aujourd'hui, de manière tout aussi essentialisantes, à l'instabilité axiologique, politique, au terrorisme et aux guerres de civilisations. Nous verrons ce qu'il en est réellement, d'un point de vue historiographique et psychosociologique.

Je rappellerai, à titre d'exemple, en quoi l'organisation nouvelle de la vie sociale au sein des sociétés arabo-islamiques, au cours du XXème siècle, est à l'origine, directement ou indirectement, de l'émergence de ce que l'on appelle depuis une vingtaine d'année le féminisme islamique. Je décrirai en quoi, selon moi, cette réorganisation sociale certes mouvementée est également la source d'inspiration majeure pour l'activisme LGBT islamique, encore en pleine émergence, avec des similitudes fortes entre ces deux formes d'engagement citoyen. Afin d'illustrer mon propos, je développerai une cartographie succincte des principales associations LGBT musulmanes en France, en Europe ou ailleurs dans le monde.

Avant de décrire comment, dans un tel contexte historiographique et politique particulier, s'élaborent les identités sexuelles et les représentations identitaires, cognitives, au sein de sociétés et de communautés de Diasporas soumises à des tensions, parfois positives, toujours inhérentes aux intersections culturelles et politiques précédemment décrites. La question étant de savoir s'il y a des spécificités arabo-musulmanes à l'élaboration de l'identité de genre, en fonction de facteurs culturels spécifiques, en Europe et en Afrique. Je reviendrai, dans la

vulgarisation de concepts clés en sciences humaines et sociales, sur les points forts et les limites des modèles dits « de la double culture » ; avant de constater s'il y a, ou non, une particularité de l'expression de l'identité, en lien avec l'estime de soi des individus concernés, en milieu stigmatisé.

Pour finir, j'analyserai en détail, d'un point de vue anthropologique, la façon dont des homosexuel-les musulman-es de France s'approprient, produisent, accompagnent – voir rejettent -, aujourd'hui ces représentations identitaires avant-gardistes, en particulier au moment du débat à propos de l'ouverture du mariage en France à tous les citoyen-nes.

Je me souviens qu'au moment de ce débat, auquel j'avais pris part en tant que porte-parole à l'époque de l'association HM2F, nous avons été condamnés *ad nominem* mon ex-mari et moi-même, accusés d'apostasie, notamment par l'université d'*Al-Azhar* au Caire¹⁷⁴, mais aussi par des imams de France. Je me rappelle de cette prière de *djumuaa*, le vendredi suivant la bénédiction de notre mariage où nous avons récité, devant nos ami-es et ma famille, des prières musulmanes, chrétiennes et juives. Il s'agissait de l'imam de la mosquée de Sevrans, où je résidais à l'époque et depuis dix ans : une ville de Seine-Saint-Denis rongée par la misère, le chômage et le trafic de drogue. L'imam, un homme marocain d'un certain âge, non dénué d'une certaine sagesse mais pétri de dogmatisme, avait passé quarante minutes de la *khoutbah* – le sermon – à rappeler que seul Dieu est juge de ses créatures et que la violence ne doit jamais s'exprimer entre musulman-es. Il finira son sermon par cinq minutes de condamnation explicite de notre mariage : « *ces hommes ne sont pas des musulmans* ». Je revois la scène comme si elle se déroulait sous mes yeux en ce moment même. Avant la fin du sermon de l'imam, j'ai fini par comprendre

¹⁷⁴ L'équivalent le plus proche d'un Vatican pour les sunnites, depuis le Moyen Âge.

inconsciemment où il voulait en venir. Aussitôt la condamnation explicite prononcée, les centaines de fidèles présents commencèrent à scander des *Allahou Akbar* – « Dieu est le plus grand » - autour de moi. Je pensais qu'un ou plusieurs d'entre eux allaient me tabasser ou me tuer, tout bonnement. Ce jour-là, après la prière, je suis rentré chez moi et n'en suis pas sorti pendant deux jours d'affilée. J'étais fébrile, je ne savais pas comment le reste de la population de ce quartier sensible allait réagir ; Sans compter que la veille je venais d'apprendre que mon numéro de téléphone et mon adresse personnelle étaient désormais visibles sur un forum de discussion salafiste, l'un des intervenants incitant les autres à me « traquer » à mort. J'ai passé deux jours sous la couette. Finalement, après avoir reçu quelques menaces par email et par téléphone, mais encore plus d'encouragements de la part de musulman-es laïques, qui ne supportaient plus que leur philosophie de vie soit prise en otage par quelques extrémistes, tout c'est bien passé pour moi ; je me suis battu pour mes droits encore plus ouvertement qu'auparavant. Car peu de visibilité tue la visibilité, mais une visibilité accrue permet une certaine forme de protection politique.

Quoi qu'il en soit, cet épisode de ma vie illustre assez bien pourquoi les mosquées en général ne représenteront plus jamais ce havre de paix que j'ai connu étant enfant, avant l'avènement de la guerre civile en Algérie. Ce processus d'ostracisation, de la part d'une minorité d'extrémistes qui s'arrogent le droit de parler au nom de la majorité des musulman-es de France et d'ailleurs, est typiquement le genre de dynamique politique qui pousse des individus comme moi à se battre, publiquement, pour leur droit, et parfois même simplement pour leur survie et afin de ne plus être « traqué » comme une bête sauvage le serait. Contrairement à ce que j'ai entendu ici ou là, je n'ai rien d'un *kamikaze*. J'aurais donné beaucoup, plus jeune, afin d'avoir la chance de vivre une vie tranquille et routinière. Dans mon cas, on ne choisit pas d'être confronté à la discrimination de toute part, et encore moins d'être homosexuel ou d'origine

arabo-musulmane, à une époque où les sociétés arabo-musulmanes sont pour beaucoup à feu et à sang ; ce que j'ai choisi c'est de m'engager afin de faire cesser la souffrance intime, insidieuse, qui s'est insinuée dans mon existence depuis mes huit ans. Pour cela, j'ai rapidement compris qu'il fallait effectuer un travail de fond, impliquant à la fois les sciences théologiques, sociales et expérimentales, comme jamais auparavant, afin de faire une place, tout simplement, au contre-discours qu'élaborent en ce moment même des musulman-es inclusifs de plus en plus nombreux grâce à Dieu.

3 – LGBT+ arabo-musulman-es et contre-discours alternatifs élaborés depuis quinze ans

Afin de donner une visibilité à ces constructions identitaires avant-gardistes, comme je viens de l'expliquer par le biais des productions intellectuelles d'intellectuel-les tel-les que M. Foucault par exemple, il faut connaître l'origine des identités arabo-musulmanes dont nous, en tant qu'héritiers de la diaspora islamique, avons à l'esprit. Il faut comprendre le rôle particulier joué par la colonisation occidentale au Moyen-Orient, en particulier à partir du XIXe siècle, sur la construction des identités et des représentations liées à la sexualité. Une sexualité moyen-orientale qui était considérée avant l'ère contemporaine et les décolonisations, comme licencieuse, « *décadente* »¹⁷⁵. Aujourd'hui il paraît évident que les sociétés occidentales bénéficient d'une plus grande liberté sexuelle, du moins en privé, que d'autres sociétés. C'est au début du XXe siècle que les représentations des musulmans envers leur propre sexualité ont évolué de manière radicale, accompagnant des mutations sociétales, aux conséquences politiques visibles aujourd'hui encore au sein des sociétés et des communautés arabo-musulmanes.

Afsaneh Najmabadi, professeure en études du genre à l'université d'Harvard, offre une démonstration convaincante de la façon dont l'Islam a accordé, en particulier depuis l'époque contemporaine et la colonisation occidentale, une

¹⁷⁵ Constable, L. & al. (1999).« *Perennial Decay: On the aesthetics and politics of decadence* ». University of Pennsylvania Press.

place de plus en plus centrale aux questions liées au contrôle du genre et de la sexualité. Ce sont des questions géopolitiques qui vont influencer l'élaboration de la culture moderne et la structuration des sociétés alors en devenir. En effet, ces mutations en matière de représentation du genre et de la sexualité ont pesé au tournant du XIXe et du XXe siècle sur la pensée des musulman-es dans des domaines aussi divers que la beauté, l'amour, la patrie, le mariage, l'éducation et la citoyenneté. A. Najmabadi développe tout au long de ses écrits une discussion provocante à propos du féminisme iranien, et de son rôle dans les guerres culturelles que connaît ce pays actuellement¹⁷⁶. En plus d'offrir une nouvelle perspective importante sur l'histoire du Moyen-Orient et de l'Iran, A. Najmabadi démontre habilement comment l'utilisation du genre, comme catégorie d'analyse, peut donner un aperçu des structures de la hiérarchie et du pouvoir, et donc de la nouvelle organisation de la vie politique et sociale¹⁷⁷. Cette problématique est d'autant plus liée à mon objet d'étude que le contrôle des identités sexuelles et de genre est ainsi placé au cœur, et non pas comme simple symptôme à la périphérie sociale, des centres de pouvoir, de mutations sociétales dont la prise en compte est essentielle à l'analyse objective de nos dynamiques psychologiques, anthropologiques, politiques, en France et ailleurs.

Aujourd'hui des prédicateurs musulmans en Europe, comme Tariq Ramadan, vont jusqu'à affirmer que « *la position de l'Islam sur l'homosexualité est devenue l'une des questions les plus sensibles concernant les musulmans vivant en Occident, en particulier en Europe* »¹⁷⁸. Car en définitive, y a-t-il plus puissant levier de contrôle politique que celui qui tente de normaliser

¹⁷⁶ Infra.

¹⁷⁷ Voir par exemple Najmabadi, A. (2005). *“Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity”*. University of California Press.

¹⁷⁸ Ramadan, T. (2009). « *Islam et homosexualité* ». Disponible en ligne - <http://tariqramadan.com/blog/2009/05/28/islam-et-homosexualite/>

l'expression de nos sexualités ? Analyser la façon et les médiums utilisés par les prédicateurs ou les musulman-es dogmatiques qui s'intéressent à ces questions-là, afin de contrôler le comportement et l'identité des individus par le biais du contrôle sur leur sexualité, n'est certes pas l'élément central de la présente étude. Je me contente, dans ce premier livre résultant de mes recherches doctorales, de brosser un tableau succinct des tendances fascisantes et totalitaires de certains prédicateurs arabo-musulmans, avant d'analyser le contre-discours qu'élaborent en ce moment même les homosexuel-les et transidentitaires musulman-es sur ces questions, au cœur des débats de société, avec parfois des allié-es à la fois historiques et inattendu-es.

3 A - DES PARALLÈLES FORTS AVEC LE FÉMINISME ISLAMIQUE

Une organisation nouvelle de la vie sociale au sein du monde arabo-islamique au cours du XXème siècle est à l'origine, directement ou indirectement, de l'émergence de ce que l'on appelle depuis une vingtaine d'années le féminisme islamique. Mais cette réorganisation sociale est également la source d'inspiration majeure pour l'activisme LGBT islamique, encore en pleine émergence, avec des similitudes fortes entre ces deux formes d'engagement citoyen.

Avant tout, ce que condamnent les musulman-es homophobes, n'est-ce pas la féminité d'hommes en particulier, associée à l'expression d'une fragilité, d'une passivité et donc d'une vulnérabilité inacceptable au sein de l'espace public ? S'agirait-il de répondre à la violence par la violence en retour, tel un mécanisme de défense inconscient ? C'est la modification parfois brutale des dynamiques sociétales en matière de contrôle du genre et de la sexualité, à l'ère moderne, des rapports hiérarchiques notamment entre les hommes et les femmes, qui entraîna la valorisation coûte que coûte de l'hétéronormalité toute puissante, patriarcale, et ce à des fins politiques. C'est en l'occurrence cette défense de la diversité des genres, et en particulier des formes diverses de la féminité, qui soudent le plus clairement les LGBT+, ainsi que les féministes musulman-es dit-es « islamiques ».

Depuis une vingtaine d'années, des bouleversements remarquables ont lieu dans le champ de la théologie et des interprétations de l'islam¹⁷⁹.

Ces nouveaux courants réformateurs contemporains, progressistes et inclusifs – au sens où ils n'excluent en théorie personne -, ont promu l'égalité des sexes et pris en charge les questions liées aux genres, aux homosexualités et aux transidentités ; contrairement au *wahhabisme* – plus communément nommé « salafisme » - ou au *takfirisme* – plus communément appelé « djihadisme », qui ont prônés depuis la fin du siècle dernier, au moins, la stigmatisation, l'infrahumanisation et parfois même la déshumanisation des minorités de genre.

Ces nouvelles mobilisations ouvrent la voie à un réformisme contemporain et à une transformation du religieux. Il s'agit en premier lieu du féminisme islamique, apparu d'abord en Iran, puis comme un mouvement intellectuel d'exégèse religieuse, défendant l'égalité des sexes. Si ces théologiennes travaillent le Coran, la tradition du Prophète et le droit musulman, elles s'appuient en dernière instance sur l'exégèse critique qu'elles font du Coran.

L'une d'entre elles, Ziba Mir-Hosseini, une sociologue enseignant à Londres, a ainsi rappelé la nécessaire distinction entre la charia (la voie de Dieu révélée au Prophète dans le Coran) et le *fiqh* (les efforts humains pour traduire ce chemin en dispositions juridiques). FQH, la racine trilitère arabe, signifiant littéralement

¹⁷⁹ Les dix prochaines pages sont fortement inspirées d'un article que j'ai co-rédigé pour le journal Le Monde en 2013, en collaboration avec mon estimée collègue spécialisée dans l'étude des formes du féminisme dit « islamique » : Latte-Abdallah, S. & Zahed, L.-M. (2013). « *Théologiennes féministes de l'islam* ». Le Monde. Disponible en ligne - <http://www.asma-lamrabet.com/articles/theologiennes-feministes-de-l-islam/>. Pour une étude qui tente de rendre compte de nouvelles orientations de la recherche sur les engagements féminins au Moyen-Orient, trop concentrée sur l'étude de certaines figures de proue des mondes féministes et des mouvements les plus organisés, voir aussi de la même auteure (2010). « *Le mouvement social, N° 231, Avril-Juin 2 : Des engagements au féminin au Moyen-Orient (XXe - XXIe siècles)* ». La Découverte, Paris.

« comprendre », ou pas, l'éthique, la voie, la « sharia » dynamique et absolument contextualisée, proposée par le Divin (voir encart). Le fiqh est au fondement des diverses législations dans les pays arabes et musulmans concernant le statut de la personne, à l'exception de la Tunisie, récemment, mais aussi de la Turquie, qui a adopté, dès 1926, un code civil séculier inspiré du code suisse.

Cette distinction sémantique a les répercussions identitaires, donc sociales et politiques, suivantes : cela permet aux féministes et LGBT musulman-es de ne pas fuir le débat de la tentation du fascisme en Islam – avec un « i » majuscule -, comme dans toute civilisation, incarné dans les débuts de l'islam par la secte des « takfiristes » qui massacraient tout-e musulman-e non soumi-e à leur dogme. Tout en se réappropriant la dynamique éthique liée à l'islam – avec un petit « i » -, en tant que philosophie de vie, quête spirituelle humaine et immanente.

Sharia islamique

Afin d'illustrer l'importance du débat pour de nombreux musulmans à ce propos, et en ce qui concerne la définition de ce qu'est, ou n'est pas, la *sharia*, je rappellerai qu'Amina Wadud cite, dans son ouvrage¹⁸⁰ de référence, le célèbre juriste arabe Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyya (1292- 1350) qui affirmait, dans « *A propos de Dieu tout puissant* », que :



« le fondement de la sharia est la sagesse et la protection des intérêts des gens, dans ce monde et le suivant. Dans sa totalité elle est justice, miséricorde et sagesse. Chaque règle, qui transforme la justice en tyrannie, la miséricorde en son opposé, le bien en mal et la

180 *Gender Jihad*, op. cit ; p. 49.

sagesse en trivialité, n'appartient pas à la sharia bien que cela ait pu y être introduit par implication. La sharia est la juste miséricorde de Dieu parmi son peuple »¹⁸¹.

A cet égard l'anthropologue iranienne Ziba Mir-Hosseini¹⁸² précise que selon elle il est primordial « d'effectuer une distinction entre sharia et fiqh ». Le fiqh¹⁸³ : « n'est pas la révélation ; c'est cette partie des sciences religieuses dont l'objectif principal est de discerner et d'extraire les règles légales de la sharia depuis le Coran et la Sunna. Strictement parlant, le fiqh est une science légale qui dispose de son propre corps légal de théories et de méthodologies ainsi développées »¹⁸⁴.

De la même façon l'imam soufi, américain d'origine koweïtienne, Feisal Abdul Rauf¹⁸⁵ stipule que : « la sharia est l'ordre Divin immuable, et le fiqh est l'interaction humaine entre cette croyance et la source de la sharia divine, à partir d'implications et d'implémentations qui requièrent des efforts humains »¹⁸⁶.

En cela, comme l'expliquait très bien ce penseur majeur de l'islam contemporain et philosophe pakistanais, Fazlur Rahman en 1982¹⁸⁷, une approche contextualisée du Coran est indispensable à toute réflexion axiologique inspirée par l'islam : « Lorsque les interprètes ont tenté de déduire des lois du Coran in abstracto – par exemple dans le domaine du droit

181 Al-Jawziyya, I. "I'Ina al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin" [A propos de la position de Dieu tout puissant], vol. 4, p. 373. Dar al-jil, Beyrouth. Voir aussi Moosa, E. (2000-2001). "Dilemma of Islamic Right Schemes". In *Journal of Law and religion*, 25, p. 209-2010. Disponible en ligne - <http://ducis.jhfc.duke.edu/wp-content/uploads/2010/06/Moosa-Dilemma-of-Human-Rights-Schemes.pdf>

182 Née en 1952, Cambridge université, spécialisée sur les questions de genre.

183 Fait traditionnellement référence à la jurisprudence islamique, en arabe le terme signifie également « compréhension », en l'occurrence de la volonté divine.

184 Mir-Hosseini, Z. (2003). "The construction of gender in Islamic legal thought and strategies of Reform". In *Hawwa: journal of women in the Near East, and the Islamic world*, 1-28, p. 2.

185 Initiateur du projet de la mosquée près de « Ground Zero » à New York. Diplômé de physique de l'université de Columbia.

186 Abdul Auf, F. (2000). "Islam: a sacred law, what every Muslim should know about shariah", p. 72. Qiblah books, Brattleboro.

187 Décrit comme un passeur entre l'Occident et le monde musulman. Formé aux disciplines traditionnelles au Pakistan, puis aux approches scientifiques à Oxford, il a cherché à moderniser la compréhension de l'islam sans renier sa foi profonde.

pénal, ce qu'on appelle hudud -, ce fut un véritable échec. Pourquoi ? Parce que le qiyas, ou raisonnement analogique, outil intellectuel employé pour aller dénicher des lois et institutions sociales dans le Coran, ne possédait pas un degré suffisant de perfection. Et au fond, l'imperfection et l'imprécision de cet instrument étaient dues à leur tour à l'absence de méthode adéquate pour comprendre le Coran lui-même [...]. On échouait très généralement à saisir l'unité sous-jacente du Coran et, corrélativement, on se concentrait avec insistance sur la fixation du sens de termes pris dans des versets divers et considérés isolément. Résultat, de cette approche « atomiste », les lois étaient souvent dérivées de versets dont l'esprit n'était pas du tout juridique. Cette incapacité de saisir l'unité profonde du Coran et la conception du monde bien déterminée qui s'en dégage a eu les plus graves conséquences dans le domaine de la pensée théologique [...]. Conséquences : la pensée intellectuelle de l'Islam resta tronquée à tout jamais »¹⁸⁸.

La question de l'homosexualité en islam ne peut par conséquent, en accord avec la sharia dynamique décrite ici par F. Rahman, être traitée de manière transversale à toutes les sociétés ou les communautés arabo-musulmanes. C'est d'ailleurs ce que confirmait aussi, pour le cas du bouddhisme, le militant pour la paix Daisaku Ikeda : « *le mot sharia signifiait à l'origine « voie de l'abreuvoir », ce qui signifie « voie vers le salut ». Ainsi, la loi islamique peut apparaître davantage comme un code de conduite à adopter, en tant qu'être humain, que comme le système légal d'un Etat-Nation »*¹⁸⁹.

Le terme *shari'* en arabe fait en effet référence à la route, la voie, et non pas à un carcan dogmatique ou identitaire. A ce propos, c'est le « *maître des maîtres du soufisme* » Ibn 'Arabi (1165-1240), qui affirmait que : « *la sharia est la route blanche*¹⁹⁰, *la route des bienheureux et le chemin de la béatitude*¹⁹¹. *Ce n'est pas une coque qu'il faudrait briser pour découvrir la « loi révélée »*¹⁹² ; *la sharia est « extérieurement identique à ce qu'elle est intérieurement »*¹⁹³.

188 Rahman (1982). « *Islam and modernity* ».The university of Chicago press.

189 Supra.

190 *Al-mahajja al-bayda*.

191 *Tariq al-sa'ada*.

192 *Haqiqa*.

Qu'en est-il de la production de la norme éthico-religieuse au sein de sociétés postmodernes, laïques, comme celles d'Europe de l'ouest ?

Ce retour des féministes à la primauté « absolue » du Coran a remis en cause les écoles de droit islamique selon une voie déjà tracée par le réformisme, tel qu'il fut amorcé par Mohamed Abduh, un penseur du tournant du XX^e siècle. M. Abduh étant souvent considéré comme le père fondateur d'un réformisme, par la suite dévoyé, du *salafisme* : littéralement, « retour aux sources ».

Ces nouvelles exégèses, féministes et *gayfriendly*, ont aussi contesté l'autorité des institutions établies et la question du consensus des savants dans la production de la norme religieuse.

Un des effets de la réislamisation des sociétés arabo-musulmanes depuis les années 1970, mais aussi des communautés de la diaspora depuis les années 1990, notamment en Europe, a été la prolifération d'autorités productrices de savoirs religieux se livrant à une concurrence vive. Ce processus de réislamisation politique, de façade, s'est produit de manière concomitante à une « troisième voie » panarabiste qui utilisera à fond l'islam comme façade puritaine à un nationalisme en recherche d'historiographie cohérente,

Cette prolifération a favorisé l'émergence de théologiennes et de théologiens féministes qui se sont engagé-es dans une compétition intellectuelle, pour créer de nouveaux points d'appui religieux, et récemment des interprétations *gayfriendly* du Coran.

Ces théologiennes et théologiens d'un nouveau genre sont dans une démarche d'appropriation des sources de l'islam, qui témoigne d'une individualisation du

193 Ibn 'Arabi (1977). « *Les illuminations de la Mecque* ». Albin Michel, Paris.

rapport au religieux, selon l'idée forte : « *L'islam, c'est nous* ». De fait, comme le dit l'anthropologue française Dounia Bouzar, « Mr. Islam n'existe pas ». Elle explique, dans son livre éponyme¹⁹⁴, comment l'utilisation d'un islam réifié, personnalisé, dépossède en réalité les musulmanes et les musulmans de leur liberté d'autodéfinition identitaire, en leur retirant par là-même toute agentivité

Cette agentivité, cette prise de responsabilités face à l'extrémisme dit « islamiste » - en réalité fasciste et criminel -, leur est par ailleurs demandée, par des injonctions à la condamnation *particulière* de la violence et des discriminations. Ces injonctions visent exclusivement des citoyen-nes Européennes de confession musulmane, qui doivent justifier de la violence terroriste et de la guérilla armée : du type par exemple des initiatives « *Not in my name* », ou les « *apéros saucisson pinard* », en vogue il y a quelques années à Paris et ailleurs.

Jusqu'à quand continuera-t-on de venir chercher les musulman-es qu'au moment où il faut éteindre la violence des plus extrémistes d'entre nous ? De considérer que les musulman-es sont des citoyen-nes à part, et non des citoyen-nes à part entière, non seulement ne profite pas au vivre-ensemble ni à la paix sociale ; plus encore, cette attitude politique et partisane, qui consiste à juger les citoyen-nes selon leur origines ethnico-confessionnelles, n'est pas conforme à l'article un de la constitution de notre République qui précise qu'elle est « une et indivisible, respectueuse de toutes les croyances ».

Sans parler du fait que ces préjugés, ces discriminations, bafouent les plus élémentaires fondements d'une laïcité sensée justement prévenir ce genre de tensions sociales, particulièrement en temps de crises identitaires ou

¹⁹⁴ Une expression reprise de l'imam Tarek Oubrou dans le livre éponyme de Dounia Bouzar à ce sujet (2004). « *"Monsieur Islam" n'existe pas: pour une désislamisation des débats* ». Hachette, Paris.

géopolitiques. La laïcité est bien une double chance contre les doubles discriminations, en particulier de nos jours pour ceux et celles pris-es entre le marteau de « l'islamisme » et celui d'un racisme teinté, de plus en plus souvent, d'islamophobie.

Il n'y a, par ailleurs, aucun mal à avouer que nous sommes tou-tes, à un moment ou un autre, bien désarmé-es ne serait-ce que de manière temporaire, devant des problématiques dont les facteurs déterminants se trouvent, aussi en partie, dans la géopolitique qu'ont menée la France, d'autres pays européens et surtout les Etats-Unis, dans leurs (anciennes) colonies, au Moyen-Orient et en Afrique du nord notamment.

Qu'en est-il des effets de la transition « post-printemps arabes » sur ces représentations identitaires renouvelées ?

C'est la position de la Malaisienne Zainah Anwar, fondatrice d'un groupe pionnier du féminisme islamique, *Sisters in Islam*, en 1988, qui est princeps en la matière. Un positionnement qui se diffuse dans les contextes de transition « post-printemps arabes » par le biais de débats sur la manière dont pourraient être utilisées les ressources du féminisme islamique.

Depuis les années 2000, le féminisme islamique, tout comme le mouvement des LGBT+ musulman-es, est entré dans une seconde phase. D'un côté, cette herméneutique est devenue plus radicale, se fondant sur l'esprit du Coran, des conditions actuelles des relations sociales et des compréhensions contemporaines de la justice et de l'égalité. D'un autre, cette réappropriation des textes permet de discuter plus ouvertement la norme en matière de diversités des genres et des comportements sexuels.

C'est une première en islam depuis la colonisation européenne au XIXe siècle qui a eu pour effet, entre autres, de renforcer les représentations identitaires

arabo-musulmanes guerrières, et donc machistes : misogynes et homophobes, transphobes.

Cette révolution, ce « djihad pour l'amour » comme le nomme l'imam homosexuel Muhsin Hendricks dans le documentaire de Parvez Sharma (2007), a conduit Amina Wadud, Afro-Américaine convertie à l'islam, à élaborer une dialectique inédite entre féminisme et LGBT islamiques. Dans son second ouvrage *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam* (2006), A. Wadud a réfuté la polygamie ou la violence de l'homme vis-à-vis de son épouse mentionnées dans le Coran, dans des versets qu'elle tentait, avant cela, plutôt de contextualiser ; sur la même base d'un « paradigme du *Tawhid* » - de l'unicité de l'humanité en miroir de celle du Divin, sans intermédiaire entre Dieu et les êtres humains -, A. Wadud a pris position pour le mariage pour tou-tes et contre la discrimination envers les séropositifs.

Par ailleurs, ces interprétations se diffusent. Un mouvement transnational visant à disséminer les apports de ces exégèses féministes et gayfriendly s'est tissé.

De nouveaux réseaux ont vu le jour, tels que le mouvement global demandant l'égalité des droits au sein de la famille (*Musawah*), le comité consultatif transnational des intellectuelles et théologiennes (*Global Women's Shura Council*), les conférences présentées par l'organisation citoyenne des musulmans espagnols (*la Junta islamica*) à Barcelone, ou encore la *Confédération des associations LGBT, euro-africaines ou musulmanes* – CALEM..EU.

De l'intérieur des pays, des féministes islamiques se fraient un chemin au sein d'institutions existantes.

Au Maroc, Asma Lamrabet, qui préside le Groupe international d'étude et de réflexion sur la femme en islam (Gierfi), l'a associé en 2008 à une institution religieuse influente du Maroc, la *Rabita Mohammadia* des oulémas. En

Indonésie la *Aalimat* Muti Musdah Muliyat, membre du conseil théologique national, a publiquement pris position pour la réforme du code islamique en matière de mariage et pour la reconnaissance de la stricte égalité entre hommes et femmes, de même que pour le mariage pour tou-tes.

En Turquie, le travail de relecture des hadiths de la théologienne Hidayet Tuksal a été intégré dans un vaste chantier gouvernemental visant à retirer les hadiths¹⁹⁵ misogynes des publications du ministère des affaires religieuses, qui supervise les mosquées du pays.

La reconnaissance de l'imamat des femmes et des homosexuel-les, des transexuel-les

Ce mouvement est soutenu par le réseau des universités islamiques d'Etat où elles enseignent et par les centres d'études du genre qu'elles y ont fondés.

La direction médiatisée et subversive d'une prière mixte par Amina Wadud, à New York en 2005, a fait des émules et a conduit à la reconnaissance de l'imamat des femmes par certains groupes en Afrique du Sud, en Amérique du Nord et en Europe, où, par exemple, en Angleterre, le *Muslim Educational Centre of Oxford* organise des prières mixtes, où le sermon est délivré par une femme imam.

Le réseau des mosquées du Tawhid, créé aux Etats-Unis par le *Muslim for Progressive Values* (musulmans progressistes), fondé en 2006 par une femme imam indonésienne, Ani Zonneveld, a essaimé au Canada et en France. Cette association défend l'idée d'un islam inclusif prônant l'égalité entre les sexes et pour la diversité des genres en Islam. Les homosexuel-les, mais aussi les

195 Propos attribués au Prophète et non retenus dans le Coran

transsexuel-les trouvent leur place dans ce courant réformateur qui se développe aux Etats-Unis, au Canada, en Afrique du Sud, en Indonésie et en Europe, depuis les années 2000.

Si la démarche pionnière des féministes islamiques a inspiré ce mouvement, une partie seulement d'entre elles s'est jusqu'alors jointe aux revendications des homosexuels musulmans au sein du courant inclusif et progressiste. Il a émergé à New York avec l'organisation d'une conférence internationale sur l'islam et la diversité des sexualités, par la première association d'homosexuel-les musulman-es officiellement créée dans le monde, Al-Fatiha, en 1999.

Ce mouvement s'appuie sur les travaux d'intellectuel-les engagé-es comme Scott Siraj Al-Haqq Kugle, professeur à l'université Emory à Atlanta. Celui-ci a publié en 2010 un ouvrage de référence *Homosexuality in Islam*¹⁹⁶, dans lequel il considère, à partir d'une étude approfondie et « systématique », dit-il, du Coran et de la tradition prophétique, respectant les règles strictes de l'exégèse, qu'il n'existe aucun texte ou aucune tradition islamique authentique qui condamnerait l'homosexualité, ou qui réduirait les femmes à un statut de perpétuels subalternes, de mineures à vie, qui passeraient de la tutelle du père à celle du mari.

Concernant l'Europe, de telles études principalement anglophones tardent à venir et, en conséquence de quoi, entre autres, en France et en Europe continentale il faudra attendre 2010 pour que soit fondée la première l'association HM2F (*Homosexuel-les musulman-es 2 France*), visant clairement à contredire, à la fois, l'islamophobie et l'homophobie, la transphobie, quel que

¹⁹⁶ Op. cit.

soit le contexte social et politique, dans lequel ces discriminations sont produites.

Plus concrètement, quelques mots sur les corporalités et les islamités radicalement alternatives.

Ces mouvements citoyens représentent-ils véritablement l'avant-garde des nouvelles théologies islamiques de la libération ? A propos de l'émergence d'un féminisme politique, J. Dakhli nous dit ceci :

« Si le XXe siècle, avec sa grande thématique de la Réforme, ouvre peu à peu une place centrale à une réflexion politique sur le rôle des femmes et sur la place de l'élément féminin dans le corps social, il est également remarquable que les mots d'ordre de ce courant réformiste soient ceux de l'éducation des femmes et de leur citoyenneté 'morale' ; l'action politique des femmes et leur éventuelle accession aux fonctions de commandements demeurent pour l'essentiel des questions inarticulées. Mieux encore, nombre de réformateurs nationalistes du tournant du XIXe et du XXe siècle ont sans doute radicalisé, sous couvert de résistance morale à l'Occident et de régénération des sociétés musulmanes, l'exclusion des femmes de la scène politique »¹⁹⁷.

Cette « réforme » de l'islam, ces nouvelles théologies islamiques en cours d'élaboration depuis plusieurs décennies, pourraient permettre aux sociétés et

¹⁹⁷ Dakhli, L'empire des passions, op. cit. ; p. 139-140.

aux communautés arabo-musulmanes de revenir, à long terme, à une conception plus universelle des droits de l'être humain. Quel est le moteur premier de cette « réforme » ?

Au regard de ces mutations relatives à la représentation des corporalités, dans *Ce qui fait une vie*¹⁹⁸, Judith Butler – souvent surnommée la « papesse du queer » - définit les corps vulnérables comme des corps dépendant d'un environnement instable et parfois violent à leur égard. C'est d'ailleurs la mort d'une transsexuelle d'origine arabo-musulmane, en France, qu'aucun imam à l'époque ne voulait inhumer dignement, qui m'a motivé à rassembler les premiers, les premières imam-es progressistes de France, afin de fonder à Paris en 2012 la première mosquée inclusive d'Europe.

Comme nous l'avons vu en préambule de cette étude, Butler décrit le « biopouvoir » - ce pouvoir exercé par les idéologies sur les corps, comme le définit Michel Foucault - comme étant à repenser de nouveau, afin de dépasser ce qu'elle qualifie « d'impasse politique »¹⁹⁹. Le façonnage identitaire est en effet représenté désormais comme organisé depuis des centres d'influence diffus, non localisés, en pleine évolution²⁰⁰, et où la *grammaire*²⁰¹ liée à la *mêmeté*²⁰², est en pleine mutation²⁰³.

¹⁹⁸ Butler, J. (2010). « *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* ». Zones, France. Cet ouvrage est composé de textes écrits et revus entre 2004 et 2008. Le contexte politique mené par l'administration de Georges W. Bush constitue le terreau de cette critique de la guerre qui donne l'occasion de repenser le lien social, les conditions d'exercice de la violence, leur reproduction et les manières de lutter contre.

¹⁹⁹ Idem, page 153.

²⁰⁰ Todd, E. (2011). « *Allah n'y est pour rien* ». Le Publieur, Paris.

²⁰¹ Terme consacré par Boltansky, L. & Thevenot, L. (1991). « *De la justification / les économies de la grandeur* ». Gallimard, Paris ; je préfère ce terme à celui de « représentation » qui est trop psychologisant pour l'approche anthropologique qui est la nôtre, sans compter que ce concept est remis en question par des chercheurs en

Habitus individuels et grammaires sociologiques

Dans cette étude anthropologique des identités d'homosexuel-les musulman-es en France, et pour la compréhension pleine et entière des processus qui ont mené récemment en Europe et ailleurs à l'émergence d'associations citoyennes en lien avec cette problématique, il est indispensable de bénéficier d'outils d'analyse clairement délimités épistémologiquement. Pierre Bourdieu définit ainsi les habitus comme ce qui :



« restitue à l'agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n'est pas celle d'un sujet transcendantal, mais celle d'un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d'une expérience sociale située et datée »²⁰⁴.

Pour P. Bourdieu l'habitus décrit le fait de se socialiser dans un peuple traditionnel, définition qu'il résume comme un « système de dispositions réglées ». Michael Warner les définit comme « *les conventions par lesquelles nous expérimentons le monde, de manière tout aussi naturelle que nos propres corps en mouvement dans l'espace public* »²⁰⁵. L'habitus

neurosciences qui affirment qu'il n'explique rien des processus mentaux mais donne l'illusion d'un modèle viable.

²⁰² Zourabichvili, F. (1997), « *Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze* » ; Horlieu, Paris.

²⁰³ Mernissi, F. ; « Comprendre pour se dépasser ». *Lamalif*, n°175, mars 1986 – p. 58 59.

²⁰⁴ Bourdieu, P. (2003). « *Méditations pascaliennes* », p. 11. Seuil, Paris. Disponible en ligne

<http://www.adeppi.be/fichiers/publications/meditations%20pascaliennes%20sans%20notes.pdf>

²⁰⁵ In Warner, M. (1999). *"The trouble with normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life"*. The Free press, USA.

permet en cela à un individu de se mouvoir dans le monde social et de l'interpréter d'une manière qui d'une part lui est propre, qui d'autre part est commune aux membres des catégories sociales auxquelles il appartient²⁰⁶. P. Bourdieu ne considère pas en effet les habitus comme une résultante *stricto sensu* du libre arbitre, ni unilatéralement déterminée par les structures sociales. L'habitus serait produit par l'interaction entre ces deux éléments, et c'est en cela que P. Bourdieu conçoit le *pouvoir* comme culturellement et symboliquement créé, alors que M. Foucault²⁰⁷ considère ce dernier comme *ubique*²⁰⁸ et au-delà de toute forme *d'agentivité* ou de *structure sociale*²⁰⁹.

Les homosexuel-les musulman-es qui ont participé à cette étude sont effectivement des *corps socialisés* au sens bourdieusien du terme. Ils me parlent de leurs difficultés à s'insérer dans des *grammaires* sociales, considérées comme oxymoriques par la plupart de leurs pairs. Ces habitus individuels semblent forgés sous l'égide d'un « *principe supérieur commun* »²¹⁰, qui vise au bien-être de tou-tes. C'est dans un tel contexte que le concept de *grammaires* sociales prend tout son sens, nous permettant, au cours de la présente étude, d'éclairer d'un jour nouveau le témoignage de ces homosexuel-les musulman-es, et l'analyse des facteurs politiques et moraux qui ont conduit récemment, en France mais également partout dans le monde, à l'émergence de collectif citoyens et d'associations du type de HM2F (*Homosexuel-les Musulman-es de France*).

206 C'est en cela que les notions d'identité-mêmeté et d'identité-ipséité, qui renvoient aux analyses proposées par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, prennent tout leur sens (Ricœur P. (1990). « *Soi-même comme un autre* ». Paris, Seuil). Selon Gérôme Truc : « Cet ouvrage, publié en 1990, est devenu depuis lors la référence centrale pour les tenants de ces nouvelles sociologies compréhensives. Le philosophe explique que la « mêmeté » (identité-*idem*) suppose une permanence dans le temps, s'oppose au différent, au changeant, au variable, tandis que « l'ipséité » (identité-*ipse*) n'implique rien de tel, et permet au contraire de poser d'autres modalités d'identité non identique. In Gérôme Truc (2005), « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés. Revue de Sciences humaines*. Disponible en ligne - <http://traces.revues.org/2173>.

207 Foucault, M. (1976). « *Histoire de la sexualité, Tome I* ». Gallimard, Paris.

208 Partout, en chaque endroit, en tout lieu, sans exception.

209 Voir Bourdieu, P. (1979). « *La distinction. Critique sociale du jugement* », éditions de Minuit, Paris.

210 Voir par exemple Thévenot, L. (1991). « L'entendement dans la cité marchande selon la Théorie des Sentiments Moraux ». *Cahiers d'économie politique*/19 (N° 19), p. 5-27.

Dans *De la justification*²¹¹, Luc Boltanski et Laurent Thévenot définissent les grammaires sociales en s'inspirant de la *Théorie des sentiments moraux* élaborée par le philosophe des Lumières Adam Smith, selon qui les « règles de justice sont semblables aux règles de grammaire »²¹². A partir de là, L. Boltanski et L. Thévenot affirment ainsi, à partir de philosophies politiques qui leur ont servi de matrices²¹³, que les métaphysiques sous-jacentes aux sociétés postmodernes sont exposées comme une référence à une forme universelle dépassant les particularités des personnes. En conséquence de quoi :

« l'examen de ces engendremens et des ruptures qui les (disciplines) accompagnent fait apparaître une transformation identique d'un principe supérieur commun normatif en une loi scientifique positive »²¹⁴.

Pour l'ensemble de ces raisons, je préfère ainsi ce terme de *grammaire* à celui de « représentation », qui est trop psychologisant pour l'approche psycho-anthropologique qui est la mienne ici. Sans compter que ce concept est remis en question par des chercheurs en neurosciences qui affirment qu'il n'explique rien des processus mentaux, mais donne l'illusion d'un modèle viable de type « homonculus »²¹⁵. Je ne m'interdirai pas pour autant d'utiliser de temps à autre des termes tels que « représentation » ou « conception » ou « syntaxe », par souci de vulgarisation et afin d'éviter toute redondance excessive liée à la grammaire sociale, tout en gardant à l'esprit le postulat théorique que je viens de citer.

De plus, l'approche boltanskienne me permettra également de prendre de la distance avec la représentation de *l'Eros* élaborée par certain-es homosexuel-les musulman-es, notamment ceux et celles qui s'identifient aux hommes parmi eux/elles. En effet, loin des démonstrations de Simone de Beauvoir et de féministes arabes telles que Huda Sharawi, certains d'entre

211 Boltanski, L. & Thevenot, L. (1991). « *De la justification / les économies de la grandeur* ». Gallimard, Paris ; voir aussi Thévenot, L. (1996), "Mettre en valeur la nature", *Autres Temps* n° 49.

212 Smith, A. (1790-1860). « *Théorie des sentiments moraux* », p. 201. Guillaumin, Paris. Disponible en ligne (texte original, 1790) - http://www.ibiblio.org/ml/libri/s/SmithA_MoralSentiments_p.pdf

213 Thévenot, « *L'entendement dans la cité...* », op. cit. ; p. 9.

214 Boltanski, op. cit. ; p. 44.

215 Simple carte correspond aux aires corticales de la somesthésie, sans expliquer pour autant la façon dont l'information est traitée de manière consciente, unificatrice.

eux/elles mettent en place au sein de leur quotidien une représentation très structuraliste, lévi-straussienne, d'un rapport binaire, presque biologiquement déterminé, entre le comportement des hommes et celui des femmes²¹⁶.

Par cette distanciation avec mon terrain d'enquête, je prends en compte avec minutie la façon dont, à travers leurs interactions sociales pleines de doutes et de questionnements identitaires, ces homosexuel-les musulman-es élaborent des critères précis afin de ne pas perdre leurs repères sociaux et religieux au quotidien. C'est là que l'habitus de P. Bourdieu me permet de donner une toute autre dimension à ces témoignages.

Je donne également du relief à cette approche des « héros », longtemps pratiquée par des auteurs classiques en anthropologie ou en histoire. Ces homosexuel-les musulman-es, après la culpabilité à laquelle ils font face en groupe communautaire ou associatif, collaborent de plus en plus souvent avec des individus à l'éthique individuelle déterminée par d'autres traditions religieuses (juifs, chrétiens, bouddhistes LGBT). C'est le besoin de se reconnaître dans des modèles, des héros postmodernes en quelque sorte, qui motive des individus tels ceux qui ont participé à cette étude à rejoindre une association comme HM2F.

Je peux également citer des historiennes telles que Razya Mukminova²¹⁷, ou encore Maria Szuppe²¹⁸, à propos du statut de la femme en Islam au sein de l'empire Timouride en Asie centrale²¹⁹. Ces auteures mettent en avant de nombreuses figures féminines marquantes, généralement membres de l'élite socio-économique de leur peuple. Nabia Abbott elle²²⁰, nous parle de la mère et de l'épouse du célèbre *Haroun Al-Rachid*²²¹.

Pour autant, cette approche par les « héros » ou les « héroïnes », afin de prouver si besoin est

216 De même que l'ont fait avant eux des intellectuel-les arabes tel-les que par exemple A. Bouhdiba. J'y reviendrai en détail ultérieurement.

217 De *l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences du Turkménistan*. Mukminova, R. (1999). « Le rôle de la femme dans la société de l'Asie centrale sous les Timourides et les Sheybanides », *Cahiers d'Asie centrale*, 3/4. Disponible en ligne - <http://asiacentrale.revues.org/488>

218 Directrice de recherche en Histoire médiévale et moderne, Iran et Asie centrale.

219 Empire des plaines du Turkménistan et de l'Ouzbékistan actuels, de 1405 à 1507.

220 Abbott, N. (2001). *Two Queens of Baghdad*. Saqi Books, London.

221 Op. Cit.

qu'une identité alternative puisse être possible, est dépassée. Les leaders associatifs dont j'ai analysé les témoignages sont engagé-es dans une perspective post-identitaire, clairement basée sur l'autodétermination de chacun-e. C'est là que les notions bourdivienne d'habitus, et celle boltanskienne de « grammaire sociale », prennent tout leur sens en me permettant ici d'analyser plus finement le témoignage de ces homosexuel-les musulman-es.

Tout en prenant de la distance avec un engagement associatif passé, où je fus en quelque sorte considéré, à tort, comme le « héros » charismatique de HM2F ; un projet associatif de cette envergure, afin de durer sur le long terme, doit dès le départ être au contraire construit sur une dynamique démocratique et participative, responsabilisante pour chacun-e. Force est de constater que ce projet m'a survécu depuis maintenant plusieurs années ; les manipulations politiques affirmant que seul-es de pauvres LGBT+, manipulé-es, pourraient s'intéresser à l'islam ou à la spiritualité, ne tiennent plus. A bon entendeur.

Mutations rapides de la représentation liée à l'étrangeté, à l'aliénation et à la « monstruosité ».

De la même façon, la question de l'homosexualité dans la sphère privée, de l'homoérotisme et de l'identité *subalterne*²²² des individus appartenant *de facto* à ce que l'on qualifie aujourd'hui de *minorité sexuelle*²²³, doit être totalement réévaluée. Tout particulièrement au sein des sociétés arabo-musulmanes en effet, l'homoérotisme et les corporalités *queer* ont bénéficié d'une relative tolérance, des siècles durant et malgré les tentations, passagères et politiquement orientées, au fascisme et à la déshumanisation des minorités de genre.

222 Spivak, G., C. (2006). « *Les subalternes peuvent-ils parler* ». Editions Amsterdam, Paris.

223 Terme qui désigne les individus LGBT : lesbiennes, gays, bisexuel-les, de même que les individus transidentitaires. Avec les mutations sociétales, souvent violentes, que connaît le monde arabo-musulman à l'heure actuelle, ces minorités sexuelles lorsqu'elles sont visibles dans l'espace public, s'exposent à de nombreuses formes de violences sociales ou étatiques. De manière générale, sur la question des minorités, voir Moscovici, S. (2003). « *Psychologie sociale* ». PUF, Paris

Depuis quelques années, des auteurs tels que Khaled Rouayheb²²⁴, ou encore Walter G. Andrews et Mehmet Kalpakli²²⁵, mettent en exergue de manière remarquable l'influence qu'a eue par la suite de la médecine moderne d'une Europe puritaine, sur un empire ottoman que d'aucuns décrivent, au tournant du XX^e siècle, comme en déclin, ou du moins en recherche d'expertise scientifique *médicalisante* ailleurs qu'en son sein. Le XIX^e puis le début du XX^e siècle semblent avoir été ceux, de ce point de vue, de l'émergence de la catégorie sociale des « anormaux », comme le décrit très précisément M. Foucault dans son ouvrage éponyme²²⁶. Une description des mécanismes sociaux liés au pouvoir encore pertinente aujourd'hui, à la différence que, de nos jours, l'individu est décrit fondamentalement comme un agent, et non plus comme par essence vulnérable²²⁷, bien que subissant plus que jamais l'oppression d'une corporalité assujettie à un « biopouvoir »²²⁸ politique omniprésent ; biopouvoir qui sous couvert de démocratie et afin d'assurer les libertés individuelles pour tou-tes, en réalité accroît la pression du contrôle identitaire fasciste sur certain-es (voir encart).

²²⁴ 2009, University of Chicago press.

²²⁵ Andrews, W., G. & Kalpakli, M. (2005). *"The Age Of Beloveds: Love And The Beloved In Early-Modern Ottoman And European Culture And Society"*. Duke University Press.

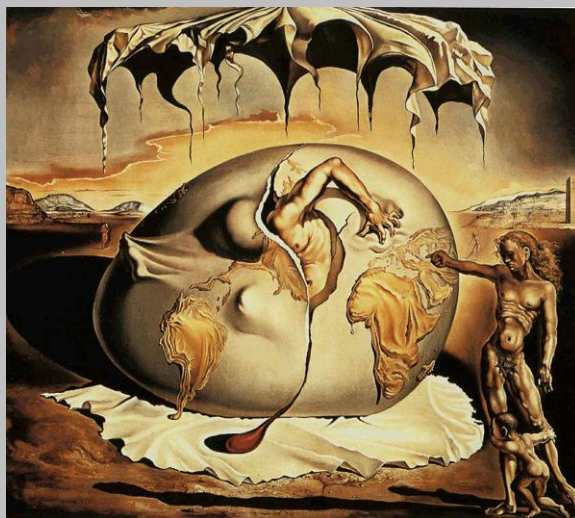
²²⁶ Foucault, M. (1976). « *La volonté de savoir* » ; Gallimard, Paris.

²²⁷ Soyons vigilents ici car il s'agit d'une notion très controversée en sciences sociales du fait que c'est une notion polysémique, multiscalaire, multidimensionnelle, interdisciplinaire, difficile à évaluer. Voir pourquoi in FABIANI, J.-L. et J. THEYS, 1987, *La société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 674 p ; jusqu'à Nathan, F., 2009, *Comprendre le risque et la vulnérabilité : une perspective de sciences sociales à propos des risques de glissement de terrain à La Paz, Bolivie*, In : Becerra S. et A. Peltier, *Risques et Environnement : recherches interdisciplinaires sur la Vulnérabilité des sociétés*, Paris, L'Harmattan, pp. 117-128 ; ou encore pour une synthèse non exhaustive de l'historique de la notion voir Sylvia BECERRA, « Vulnérabilité, risques et environnement : l'itinéraire chaotique d'un paradigme sociologique contemporain », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, Volume 12 Numéro 1 | mai 2012 - Disponible en ligne : <http://vertigo.revues.org/11988> ; DOI : 10.4000/vertigo.11988

²²⁸ Foucault, op. cit.

« Biopouvoir », la question de l'inné ou de l'acquis²²⁹ :

Je ne rentrerai pas non plus dans le débat glissant, du reste sans fin, entre constructivistes et essentialistes à propos de l'existence, ou non, de l'homosexualité de toute éternité ; nous avons abordé cette question à propos des thèses de McIntosh et de Keuls²³⁰. Pour ne pas rester totalement silencieux à ce propos, et à titre d'exemple en lien avec le cœur de notre problématique ici considérée, je citerai le livre *Sur la nature humaine : Comprendre le pouvoir Interlude*²³¹ - retranscription d'un débat télévisé entre



Noam Chomsky et Michel Foucault, en 1971 - où les protagonistes s'interrogent, entre autres, sur la nature constructiviste ou non du genre humain. N. Chomsky prend comme exemple, bien entendu, le célèbre cas de l'apprentissage du langage durant l'enfance qui doit, selon lui, reposer sur des acquis intellectuels innés, implantés avant la naissance en chaque être humain, grâce à l'apport de nos ascendants phylogénétiques.

M. Foucault, lui, parle de la connaissance, de la « vérité », non pas comme d'un processus d'acquisition « continue », permettant de reléguer les anciens préjugés passés en vue d'une plus grande objectivité, mais plutôt comme un « jeux de grilles qui s'appliquent les unes sur

²²⁹ Dalí, S. (1943). « *Enfant géopolitique observant la naissance de l'homme nouveau* ». France.

²³⁰ McIntosh ; Keuls, Op. cit.

²³¹ Chomsky, N., Foucault, M. & Elders, F. (2005). « *Sur la nature humaine : Comprendre le pouvoir Interlude* ». Aden, Bruxelles. Disponible en ligne (vidéo) - <http://www.google.fr/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=video&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CDYQtwIwAA&url=http%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D3wfnI2L0Gf8&ei=1B0nU8PtMIyjhgeH1IHIBg&usg=AFQjCNHI9zw4Ahx0Bc1P-NvQK4Gzc4hjmA&sig2=-aefrQZkUjpGppA2k3N86Q&bvm=bv.62922401.d.Yms>. Voir

Chomsky, N. (1986). « *Knowledge of Language: Its Nature Origine and Use* ». Praeger, New York. Pour une herméneutique du sujet, voir aussi Foucault, M. (1982). « Les techniques de soi » ; *Dits et écrits, T. IV, p. 785*. Gallimard, Paris.

les autres ». Les deux chercheurs s'accordent « *non seulement en théorie, mais sur les actions à mener* », nous dit N. Chomsky, à propos du fait que le pouvoir de normalisation est diffus au sein des sociétés postmodernes, au sein d'institutions en apparence « neutre », nous dit M. Foucault, œuvrant pour le « bien-être » de l'humanité.

Alors qu'en réalité des institutions telles que « l'université », « la justice », la « *police (...) on le sait* », servent en réalité à permettre à une certaine classe sociale de se maintenir au pouvoir. Il faudrait, toujours selon Foucault, « attaquer » ces institutions afin que le pouvoir « obscur » qu'elles pratiquaient hier, apparaisse aujourd'hui au grand jour. Cela, afin qu'on se défende plus efficacement contre toute forme de normalisation oppressive, répressive.

S'en suit une discussion très riche à propos de la « *justice idéale* », basée sur une « *guerre pour prendre le pouvoir* », nous dit M. Foucault ; pour le bien-être individuel de chacun-e, rétorque N. Chomsky. Ce dernier définissant le bien-être individuel, à propos duquel nous renseigne la perspective habermassienne, et trontienne, comme reposant sur le triptyque social, axiologique et métaphysique suivant : « *liberté, dignité, relation interindividuelle décentes* ». Ce à quoi N. Chomsky ajoute que les « *valeurs fondamentalement humaines seraient réalisées par cette transformation du pouvoir* » ; nous rejoignons ici la théorie élaborée par Thevenot, que nous avons également déjà pris en considération.

M. Foucault, pourtant, est en désaccord avec ce paradigme analytique, car selon lui ces « *notions de bonté, de justice* », liées à la « *nature humaine* », sont avant tout « *formées à l'intérieur de notre civilisation (...) occidentale* ». Par conséquent, elles font partie de « *notre système de classe* » normalisateur, oppressif. « *On ne peut donc pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier un combat qui doit en principe bouleverser les fondements mêmes de notre société* ».

J'ai constaté que certain-es homosexuel-les et transidentitaires musulman-es font référence à leur identité sexuelle en utilisant le langage vernaculaire élaboré autrefois, tout en étant parfois à la recherche de terminologies épistémologiques hybrides recouvrant, dans leur société ou leur communauté d'origine, de nouvelles perspectives sociales, axiologiques, voire théologiques.

Pourtant avant l'ère moderne, une telle pudeur ne semblait pas exister au sein des sphères publiques arabo-musulmanes²³². Par exemple, s'inspirant d'une tradition remontant à l'époque médiévale, le juge damascène Muhammad Akmal Al-Dîn²³³ rapporta l'histoire suivante : « Un homme aimait un relieur imberbe appelé 'Ali mais celui-ci se révéla en fait hermaphrodite. Les médecins statuèrent et le déclarèrent plutôt de genre féminin, ce qui permit au juge local de considérer dès lors que le relieur était une femme ; 'Ali devenant aussitôt 'Aliya, et pouvait donc devenir l'époux (ou plutôt l'épouse) de son soupirant »²³⁴.

Avant l'ère moderne donc, au XVIIIe siècle, le rapport au genre, à la corporalité, à la féminité et à l'homoérotisme ne posait pas autant de problèmes ; puis, « *en moins d'un siècle, l'attitude antipathique envers l'amour pédéraste [jusqu'à une époque récente] attribuée aux Français fut adoptée par les classes évoluées de la société arabe* »²³⁵. Le début du XXe siècle est ainsi caractérisé de ce point de vue par une remise en question identitaire décrite comme fasciste²³⁶, voire totalitaire²³⁷, au sein de sociétés arabo-musulmanes colonisées, décolonisées pour certaines, traumatisées, à la dynamique sociale fragilisée, en proie aux doutes et aux phobies en tous genres, en recherche actives - à la limite d'une correspondance parfaite avec le tableau psychopathologique de l'hystérie - de boucs émissaire, tels que les femmes émancipées²³⁸ ou les individus appartenant

²³² Tifashi, A. (1981). « *Les Délice des cœurs* ». Phébus, Paris.

²³³ Mort en 1603.

²³⁴ El-rouayheb, K. (2010). « *L'amour des garçons en pays arabo-islamique : XVIe-XVIIIe siècle* ». Epel, Paris.

²³⁵ Idem, op. cit. p. 241.

²³⁶ Tentant, par définition d'imposer un seul faisceau identitaire.

²³⁷ En tentant de contrôler la totalité de l'espace public.

²³⁸ L'émancipation étant définie ici comme le passage du préjugé culturel à la conviction personnelle.

de fait à une minorité sexuelle ; un processus de recherche de bouc émissaire classique, a priori, au vu des données disponibles en sociologie de la dynamique intergroupes par exemple, en ce qui concerne nommément la condition des minorités au sein de groupe sociaux se considérant, à tort ou à raison, en danger²³⁹. Comment les individus considéré-es comme appartenant de fait à une minorité sexuelle se positionnent-ils par rapport à ces mécanismes sociologiques discriminatoires ? Quelle sont les figures importantes de cette réforme des représentations sociales en matière de corporalité, de sexualité et de religiosité ? L'action de ces musulmans alternatifs est-elle quantifiable sociologiquement ?

Contrairement à l'intelligentsia dogmatique de telle ou telle communauté religieuse, les théologiens alternatifs, au contraire, mettent en avant le *con*-texte et le fait que le texte n'est qu'un message qui est subséquent au contexte, et non pas l'inverse ; tout comme les théologies de la libération chrétienne dans les années soixante, comme Gustavo Gutiérrez²⁴⁰ et bien d'autres théologien-nes chrétien-nes, ont défini alors leur religiosité comme « la réflexion critique de la pratique historique à la lumière de la foi »²⁴¹. En ce qui concerne les musulman-es plus particulièrement, pour Ali Shariati²⁴² - figure historique de la théologie de la libération islamique -s'attaquer à l'injustice et l'inégalité dans le monde est un devoir religieux, découlant du *Tawhid* islamique²⁴³ selon lequel tous les êtres humains sont fondamentalement, par essence, égaux entre eux devant leur

²³⁹ Moscovici, S. (1979). « *Psychologie des minorités actives* ».

²⁴⁰ Né le 8 juin 1928 à Lima (Pérou), est un prêtre, philosophe et théologien péruvien. Considéré comme le père de la théologie de la libération, il devient religieux dominicain en 1998.

²⁴¹ Gebara, I. (2000). « *Théologie de la libération au féminin et théologie féministe* », in « *Théologies de la libération* ». L'Harmattan, Paris.

²⁴² Sociologue, philosophe et militant politique iranien. Il est né près de Sabzevar le 23 novembre 1933 et est assassiné à Southampton le 19 juin 1977 ; une figure proéminente de la théologie de la libération islamique.

²⁴³ Littéralement, « l'unicité ».

Créateur²⁴⁴. C'est selon Asma Lamrabet²⁴⁵ - l'une des plus illustres figures marocaine du féminisme islamique contemporain - la mission, le « khalifat »²⁴⁶, de l'être humain sur Terre²⁴⁷.

Il ne faut pour autant cesser de se questionner sur les facteurs sociologiques et politiques déterminants dans ces blocages aux conséquences parfois dramatiques. Ainsi que sur les raisons pour lesquelles ce n'est qu'au début des années quatre-vingt, avec l'introduction des études de genre dans le champ de l'Islam. De manière *transversale* à toute tradition religieuse, cette grammaire alternative de la religiosité passe donc toujours par une forme de « négociation symbolique », axiologique, par le biais des « acteurs rituels périphériques », pour des formes d'interactions sociales – ou *habitus*²⁴⁸ - renouvelées, dans la continuité et des pratiques religieuses adaptées à la réalité. C'est là un processus long, jonché de résistances politiques, puisque ces *habitus* renouvelés émergent parfois après plus de « cinq cent ans de résistance des peuples indigènes », par exemple, face au colonialisme et à l'oppression²⁴⁹, utilisant comme un facteur

²⁴⁴ Amaladoss, M. (1998). « *Vivre en liberté* ». Lumen Vitae, Bruxelles.

²⁴⁵ Médecin hématologiste à l'hôpital d'enfants de Rabat au Maroc, Asma Lamrabet est une intellectuelle musulmane engagée dans la réflexion sur la problématique de la femme en islam.

²⁴⁶ En référence à l'un des versets du Coran, particulièrement affecté par les musulmans alternatifs, progressistes, inclusifs, et selon lequel l'être humain serait le *khalif*, le « successeur de Dieu sur Terre, un créateur de possible à part entière.

²⁴⁷ Lamrabet, A. (2011). « *Islam - femmes - occident* ». Séguier, Paris.

²⁴⁸ Ce que Bourdieu nomme les *habitus* : fait de se socialiser dans un peuple traditionnel, définition qu'il résume comme un « système de dispositions réglées » ; Michael Warner le définit comme « les conventions par lesquelles nous expérimentons le monde, de manière tout aussi naturelle que nos propre corps en mouvement dans l'espace public » (in Warner, M. (1999). « *The trouble with normal : Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* » ; The Free press, USA). L'*habitus* permet à un individu de se mouvoir dans le monde social et de l'interpréter d'une manière qui d'une part lui est propre, qui d'autre part est commune aux membres des catégories sociales auxquelles il appartient.

²⁴⁹ Estermana, J. & al. (2009). « *Teologia andina : el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I* ». Instituto Superior Ecueménico Andino de Teologia, Bolivia.).

d'émancipation alors qu'autrefois elle fut utilisée contre eux comme un facteur d'oppression politique.

Enfin, ces théologien-nes alternatifs-ves ont eu à choisir une grammaire théorique renouvelée du monde la plus proche de leur éthique, en posant le postulat du « primat de la praxis » – tout en conservant la supériorité axiologique de la foi en Dieu - pour la vérification, au cœur de l'arène politique, du bien-fondé de leur éthique, de leur compréhension de la foi et des sociétés humaines²⁵⁰.

Les minorités sexuelles à l'avant-garde des mutations du rapport à la religiosité islamique.

Pourtant, la frontière entre dogmatisme et inclusivité reste parfois ténue, difficile à établir de manière nette et claire. Je prendrai l'exemple de la célèbre intellectuelle marocaine : Fatima Mernissi²⁵¹. Dans son ouvrage sur les relations entre le Prophète de l'islam et les femmes, dès 1987 F. Mernissi affirme que :

« les femmes de l'aristocratie Koraichi [la tribu arabe régente à la Mecque] étaient assez estimées en tant que groupe social pour venir, comme les hommes, prêter

²⁵⁰ La praxis englobant plus que la simple action, elle englobe la mutation des représentations sociétales et des *habitus*.

²⁵¹ Fatima Mernissi a fondé les « *Caravanes civiques* » et le collectif « *Femmes, familles, enfants* ». Elle a reçu en mai 2003, avec Susan Sontag, le prix littéraire du Prince des Asturies. Fatima Mernissi est née en 1940 à Fès. Elle s'inscrit dans l'une des premières écoles privées mixtes du pays et poursuit ses études à Rabat, puis en France et aux États-Unis. Depuis les années 1980, elle enseigne à l'université Mohammed V de Rabat ; elle est l'une des figures les plus marquantes de ce que certains qualifient de « féminisme islamique ». F. Mernissi a consacré une partie de ses recherches à débusquer les traditions orales, rapportées comme étant des *hadiths* authentiques, et qui en réalité ne furent créées que bien après la mort du Prophète des musulmans, dans le seul but d'instaurer au sein des sociétés arabo-islamiques, siècle après siècle, un ordre social patriarcal, basé sur le fantasme d'une « masculinité hégémonique ».

serment et prendre part ainsi aux négociations avec le nouveau chef militaire de la ville [la Prophète, après la conquête de la Mecque par les musulmans], mais elles pouvaient prendre une attitude franchement critique envers l'Islam [ceci étant en référence de l'attitude de Hind, issue de l'aristocratie mecquoise et femme du gouverneur de la Mecque à l'époque, qui défia le Prophète des années durant et alla jusqu'à faire tuer son oncle, avant de se convertir à l'Islam]. Elles n'allaient pas accepter la nouvelle religion sans savoir exactement en quoi elle améliorerait leur situation. Cet esprit critique de la femme vis-à-vis du chef politique restera vivace durant les premières décennies de l'Islam. Il ne disparaîtra qu'avec l'instauration de l'absolutisme, Muawiya et la « dynastisation » officielle du pouvoir²⁵², c'est-à-dire la disparition d'une part de l'esprit aristocratique tribal, avec la formation d'un Etat musulman, et d'autre part la disparition de l'Islam comme expérience prophétique où l'égalité, aussi virtuelle qu'elle soit, ouvrait la porte au rêve d'une pratique démocratique »²⁵³.

Malgré une réappropriation pour le moins à contre-courant des thèses les plus traditionnalistes, à propos du statut des femmes à l'époque des premiers

²⁵² Voir également les thèses récentes à propos du fondateur du califat des ommeyyades en 661 in Blankinship, K., Y. (1994). « *The End of the Jihâd State: The Reign of Hishâm Ibn 'Abd-al Malik and the Collapse of the Umayyads* ». State University of New York press

²⁵³ Mernissi, F. (1987) « *Le harem politique – le Prophète et les femmes* ». Albin Michel, Paris.

musulman-es élaborée ici par F. Mernissi, on peut tout de même s'interroger chez cette dernière à propos d'une certaine essentialisation des femmes musulmanes.

Une avant-garde minoritaire et partielle, voire partielle ?

A l'époque de ces premières féministes arabo-musulmanes postmodernes, il y a une impasse totale sur la question de l'homosexualité et du lesbianisme tout au long de leurs écrits. Est-ce par peur d'une hypothétique perte de respectabilité? Aujourd'hui encore, le fait de parler de sexualité des femmes musulmanes, de manière générale, reste un tabou.

Pourtant, déjà à l'époque médiévale arabo-musulmane, on faisait référence aux « lesbiennes » en tant que *sihaqat*²⁵⁴ ou encore *mutathakirat*²⁵⁵. Dans certaines

²⁵⁴ Terme qui signifie « fricatrices » (du latin *fricare*, « froter »), qui fait référence à l'érotisme clitoridien entre femmes, généralement traduit en français par « tribades », « lesbiennes »; bien que d'autres auteurs attribuent à ce terme une étymologie postcoloniale, d'origine grecque, du terme *saphikos*. Voir par exemple Al-Azhari, M., A. (1964). "*Tahdhib al-lughah*" [dictionnaire de langue arabe], vol. 4,23. Al-dar al-misriyyah lil-ta'lif wa al-tarjamah, Le Caire. Al-Tifashi attribue ces comportements sexuels à une « maladie » qui trouve son origine dans la « constitution » d'un « clitoris hypertrophié », ou d'un vagin « trop court », pour certaines femmes. Voir Tifashi, A., B., Y., & Jumah, J. (1992). « *Nuzhat Al-Albab Fima la Yujadu Fi Kitab : Nozhat Al-Albab Fima la Youjad Fi Kitab* » [lever le voile à propos de ce qu'on ne trouve pas dans un livre], p. 235-247. Riad al-rayyes, Londres. Traduction disponible en ligne (de Samar Habib) - http://www.brunel.ac.uk/_data/assets/pdf_file/0004/187105/ET72HabibtransEDrevs.pdf

²⁵⁵ Femmes particulièrement masculines - qualifiées aujourd'hui de *butch*, « hommasse » -, dont on pensait qu'elles tenaient leur orientation sexuelle du fait de leur « clitoris hypertrophié ». Voir Al-Yemeni, A., M., B., 'A. (2002). "*Rashd al-Labeeb Ila Mu'asharat al-Habib*" [la voie raisonnable de la relation à l'aimé-e], chapitre consacré à la problématique des « *sihaqat* ». Dar al-Insha' lil'Sihafah wa'l-Tiba'ah wa'l-Nashr, Beyrouth. Voir aussi le philosophe arabe médiéval Al-Kindi qui considérait que le lesbianisme est un « désir naturel » situé entre les deux lèvres labiales ; in Al-Munajjid, S., A. (1975). « *Al-hayah al-jinsiyyah 'ind al-'arab, min al-jahiliyyah ila awakhir al-qarn al-rabi'* [la vie sexuelle des Arabes : depuis l'époque de l'ignorance jusqu'à la fin du quatrième siècle]. Dar al-kitab al-jadid, Beyrouth. Un débat fut également vivace en Occident ; voir par exemple : Traub, V. (2002). "*The Renaissance of Lesbianism in Early Modern*

cultures asiatiques, notamment « à la fin de l'époque de la poésie médiévale ourdou, *chapti* - s'accrocher, ou se coller ensemble - était un terme utilisé pour qualifier le sexe entre femmes ainsi que pour les femmes »²⁵⁶.

Avant l'ère moderne, des auteurs médiévaux comme Al-Tifashi considéraient que ces femmes appartenaient à une catégorie particulière. C'est ce que Jocelyne Dakhlija qualifie de « *repli sur une catégorie spécifique* »²⁵⁷. On trouve également cette forme de catégorisation des stratégies identitaires hybrides chez des auteurs plus récents comme Léon l'Africain au XVI^e siècle, cité par des spécialistes du genre, du style de Valérie Traub²⁵⁸. L'Africain, de son véritable patronyme *Hassan al-Wazzan*, est né à la fin du XV^e siècle en Andalousie musulmane. L'Africain fait référence à différents types d'homosexualité féminine de l'époque médiévale.

Même si elles ne disent rien pour la plupart de la sexualité des femmes en général, et de la sexualité de certaines femmes en particulier, il n'en reste pas moins qu'il y avait, au début des années 1980 donc, chez ces féministes islamiques avant-gardistes, dans la façon qu'elles ont eu de remettre en perspective la place sociale des minorités et des identités subalternes, les premières dalles posées sur le chemin de la libération des femmes et des minorités de genre. Cela, en vue d'une expression plus libre, et individuellement

England".Cambridge University Press. Disponible en ligne - <http://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam033/2001037954.pdf> ; ou encore Park, K. (1996) « The rediscovery of the clitoris: French medicine and the tribade (1570-1620) », in Mazziio, C. & Hillman, D. (dir.), *"The body in parts: Discourses and anatomies in Early Modern Europe"*. Routledge, New York ; ou enfin Braunschneider, T. (1999). « The matroclitoride, the tribade and the woman: configuring gender and sexuality in English anatomical discourse », p. 509-532.*Textual practice*, 13.3.

²⁵⁶ *Vanita & Kidwai*, op. cit. ; p. XX.

²⁵⁷ Dakhlija, op. cit.

²⁵⁸ Traub, op. cit.

centrée, de toute forme de féminité. Ces premières ébauches d'un féminisme islamique donneront plus tard des manifestations académiques internationales, comme les conférences de Barcelone, durant lesquelles depuis octobre 2008 des féministes islamiques, ou d'origine arabo-musulmane, viennent du monde entier afin de se rencontrer et de discuter de remise en question du dogme patriarcal, depuis l'intérieur de l'Islam. Ce féminisme islamique s'appuie désormais clairement sur une théologie de la libération islamique, telle que définie par Michael Löwy, sociologue, philosophe marxiste et écosocialiste franco-brésilien. Il a été nommé en 2003 directeur de recherche émérite au CNRS et enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales, au sujet de la sociologie des religions. A propos des racines historiques chrétiennes de ces théologies alternatives, dans les années soixante en Amérique Latine, M. Löwy affirme qu'un :

« secteur significatif de l'Eglise en Amérique latine – composé à la fois de fidèles et de membres du clergé – est en train de changer de position sur le terrain de la lutte de classe, et de passer avec ses ressources matérielles et spirituelles du côté des travailleurs et de leur lutte pour une nouvelle société (...). Ce phénomène démontre les faiblesses de la conception marxiste “classique” de la religion - en particulier dans sa version vulgarisatrice, réduite au matérialisme et à l'anticléricalisme des philosophes bourgeois du XVIIIe siècle. Néanmoins, on peut trouver chez Marx et Engels – et dans les écrits des marxistes modernes – des concepts et des analyses qui peuvent nous

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

aider à comprendre la réalité assez surprenante que nous vivons aujourd'hui »²⁵⁹.

Ce féminisme islamique entend par conséquent être à l'avant-garde de l'adaptation de l'éthique islamique, par le biais de l'ouverture du corpus théologique islamique à une critique endogène à l'Islam, par l'enrichissement de cette dernière grâce notamment à la représentation moderne que nos sociétés démocratiques ont élaboré du droit de l'individu, comme aucune autre religion avant cela n'eut à le faire en Europe ; mais aussi grâce à l'enrichissement apporté par une réappropriation de nos traditions les plus anciennes.

C'est Franck Herbert, penseur et auteur d'ouvrages de science-fiction mêlant politique, psychologie et mystique religieuse, qui nous donne cette définition exquise de religions postmodernes conçues de plus en plus dans une perspective immanente à chaque individu, à chaque parcelle de Divin disséminée à travers l'Univers :

« Le religion, c'est la foi dans le fait que quelque chose persistera par-delà le chaos apparent qui nous environne. Les concepts fondamentaux en sont la Foi et l'Endurance »²⁶⁰.

En cela les féministes et les LGBT islamiques de la troisième voie, entre athéisme militant et soumission aveugle, semble véritablement engagé-es dans un processus de Libération immanente.

²⁵⁹ Löwy, M. (1988). « Marxisme et théologie de la libération » ; in *Cahiers d'étude et de recherche*, p.1-39 (N°10). Institut international de recherche et de formation. Disponible en ligne - http://www.preavis.org/breche-numerique/IMG/pdf/iirf_marxismtheoliber_lowy.pdf

²⁶⁰ Herbert, F. (1960-1985). « *Les prêtres du Psi* », p. 75. Pocket, Paris.

Une renégociation de la norme patriarcale, depuis l'intérieur des sociétés, des communautés arabo-musulmanes, sur le long terme.

Cette renégociation des normes sociales, économiques, politiques, et bientôt écologiques, s'inscrit dans la droite ligne de théologies de la libération chrétiennes, notamment, destinées au siècle dernier à servir les intérêts des minorités à la « périphérie » des représentations du pouvoir dogmatique, bourgeois et traditionnel²⁶¹.

Toujours selon ce même paradigme du retour radicalement alternatif aux sources de la tradition islamique, selon certains philosophes français et musulmans comme Abdenour Bidar, l'Islam n'aurait le choix, d'une façon ou d'une autre, que de « négocier » son éthique face à la modernité²⁶². On peut reprocher par contre à A. Bidar de ne pas définir, de manière la plus didactique possible tout au long de ses écrits, ces concept-valises de modernité, de progrès, de droit de l'Homme.

En cela, le rapport du féminisme à l'activisme islamique semble également en pleine construction. L'exemple d'une association telle que « *Ni putes, Ni soumises* » semblait archétypale de cette volonté d'agir sur l'Islam de France, depuis l'intérieur de la communauté. C'est du moins ce qu'ils disent avoir réalisé par le passé, notamment après le discours historique de l'ancien président de la République Nicolas Sarkozy au Caire en 2009. Qu'en est-il des projets futurs de cette génération de femmes françaises émancipées et indépendantes,

²⁶¹ Goldstein, G. (1991). "*Kleines lexikon zur theologie der befreiung*". Patmos, Dusseldorf. En ce qui concerne le contexte de l'Amérique Latine en particulier et de cette *metanoia* – « ce retour » - sur les plus opprimés parmi la communauté des croyant-es, voir aussi Estermann, J. & al. (2009). « *Teologia andina : el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I* ». Instituto Superior Ecueménico Andino de Teologia, Bolivia.

²⁶² Bidar, A. (2008). « *L'islam sans soumission: pour un existentialisme musulman* », p.36. Albin Michel, Paris.

d'origine arabo-musulmane, pour ces « *homosexuels persécutés* » dont leur présidente Sihem Habchi parlait dans son article à propos d'une laïcité dite « *inclusive* » ?²⁶³

De manière plus générale, afin d'élaborer une réponse adéquate à cette montée de la violence homophobe et misogyne, selon Margot Badran²⁶⁴, qui parle de « *protection mutuelle* », il se pourrait que la recontextualisation des normes et valeurs éthiques islamiques ne soit pas un frein, mais bien au contraire une aide et un renforcement mutuel entre islam progressiste et mouvements de libération islamiques.

Comme l'exprime radicalement là encore M. Badran :

« L'islam est la seule des trois religions du Livre à avoir introduit dans ses textes – le Coran considéré comme la parole de Dieu – l'idée d'une égalité fondamentale de la femme et de l'homme (l'un et l'autre étant considérés comme des êtres humains, ou insan), et à y inclure la question des droits des femmes et de la justice sociale. C'est ce message qui a été perverti au nom de l'islam lui-même. Le patriarcat préexistant, que le Coran est venu tempérer et finalement éradiquer (...) s'est montré fort résistant. Et c'est en dépit de la persistance du patriarcat que la religion musulmane fut adoptée. La manipulation par les franges

²⁶³ Habchi, S. (2009). « *Mister président, ne vous voilez pas la face* ». Ni putes Ni soumises. Disponible en ligne - <https://m.facebook.com/notes/mouvement-ni-putes-ni-soumises/mister-president-ne-vous-voilez-pas-la-face-/91109184638/>

²⁶⁴ Actuellement chercheuse au *Centre pour la compréhension entre musulmans et chrétiens* du prince saoudien Al-Walid bin Talal à l'Université de Georgetown (États-Unis).

dominantes de la société fut telle que l'islam finit par être perçu comme naturellement patriarcal au point d'effacer la contradiction inhérente entre la parole révélée et le patriarcat et d'anéantir toute revendication islamique en faveur de l'égalité des sexes et de la justice sociale. Ce n'est pas le moindre paradoxe de constater que la seule religion qui a inscrit l'égalité des sexes dans ses textes se retrouve aujourd'hui considérée comme la plus machiste de toutes (...) Les musulmans machistes, au niveau étatique, social ou familial, et les détracteurs de l'islam ont un intérêt commun, quoique pour des raisons différentes, à perpétuer cette fiction d'un islam patriarcal »²⁶⁵.

M. Badran a choisi de défendre le point de vue d'un islam par nature progressiste, face aux attaques politiques de la frange la plus islamophobe de nos concitoyen-nes. En sera-t-il de même pour l'activisme LGBT islamique ? Les homosexuel-les musulman-es formeront-ils eux aussi de manière inclusive, voire positivement essentialisante, leur « *théorie queer de la libération islamique* » ? Avant d'aborder en détail la question des identités alternatives, élaborées en ce moment même par des LGBT arabo-musulman-es, je vous propose un tableau récapitulatif, commenté, des associations concernées.

²⁶⁵ Badran, M. (2006). « Le féminisme islamique en mouvement », in *Existe-t-il un féminisme musulman*, p.49-71; livre issu d'un colloque à Paris, organisé par la Commission Islam et laïcité, en collaboration avec l'UNESCO. Disponible en ligne - http://www.islamlaicite.org/IMG/pdf/feminisme_musulman.pdf. Voir aussi Badran, M. (2006). « *Le féminisme islamique revisité* ». Islam et laïcité. Disponible en ligne - <http://www.islamlaicite.org/article334.html>

3 b – associations LGBT+ musulmanes & leurs historiques

J'ai élaboré une cartographie succincte des principales associations LGBT musulmanes en France, en Europe ou ailleurs dans le monde :

Nom	Création	Pays	Histoire
<i>Salaam</i> (« Paix »)	1991 - 1993 (puis 2000)	Canada	Fondée en 1991, après deux ans de réunions régulières destinées à soutenir les LGBT musulman-es, Salaam cesse toutes activités en raison de menaces de mort à l'encontre de son fondateur l'imam gay Al-Farouk Khakhi (d'origine pakistanaise, né en Ouganda en 1963). Depuis 2000 Salaam a repris des activités dans plusieurs villes du Canada ²⁶⁶ .
<i>TIC</i> (<i>The Inner Circle</i> – «Le Cercle Intérieur»)	1996 (puis 2006)	Afrique du Sud	Basé en Afrique du Sud, <i>The Inner Circle</i> (TIC), a été créé en 1996 comme un réseau souterrain de cercles d'étude destiné à aider les LGBT musulman-es à concilier l'islam avec leur sexualité. Ils s'efforcent de collaborer avec les représentants des diverses religions, afin d'encourager une forme de raisonnement indépendant du dogme au sein de la communauté musulmane locale, nationale et internationale.

²⁶⁶ En savoir plus sur leur groupe Facebook. Disponible en ligne - https://www.facebook.com/pages/Salaam-Canada/153766412578?sk=info&tab=page_info

<p><i>Al-Fatiha</i> (« L'ouverture »)</p>	<p>1997 - 2011 (puis 2013)</p>		<p>Tout d'abord crée comme un site internet afin de permettre aux LGBT musulman-es de dialoguer ensemble, cette association développa en quelques années un réseau national (14 villes aux Etats-Unis) et international (Royaume-Uni, Canada, Espagne, Turquie, Afrique du Sud). Pourtant première association LGBT musulmane à organiser une conférence internationale, après des dissensions internes, <i>Al-Fatiha</i> sera remplacée en 2013 par le M.A.S.G.D²⁶⁷.</p>
<p><i>Imaan</i> (« Foi »)</p>	<p>1998</p>	<p>Royaume-Uni</p>	<p>Crée après une réunion organisée en collaboration avec des représentants <i>d'Al-Fatiha</i> (USA), <i>Imaan</i> s'efforce de proposer un soutien aux LGBT musulman-es, à leurs familles et leurs alliés. <i>Imaan</i> promeut des valeurs considérées comme « islamiques » de paix, de justice sociale, et de tolérance par le biais d'un réseau sécurisé, destiné à aborder les questions de l'orientation sexuelle et de l'identité de genre au sein de l'Islam²⁶⁸.</p>
<p><i>Safra project</i> (« Projet Quête »)</p>	<p>2001</p>	<p>Royaume-Uni</p>	<p>Le projet Safra est un projet de recherche et de collecte d'information qui travaille sur les questions relatives aux femmes musulmanes lesbiennes, bisexuelles et / ou transgenres. Ces femmes musulmanes font face à un certain nombre de questions uniques suscitées par une discrimination fondée sur l'orientation sexuelle, le sexe et l'identité de genre, la religion²⁶⁹.</p>

²⁶⁷ <http://www.muslimalliance.org/>

²⁶⁸ <https://imaanlondon.wordpress.com/about/>

²⁶⁹ https://www.facebook.com/pages/Safra-Project/116664066494?sk=info&tab=page_info

<p><i>CALEM</i> (« Plume du Destin »)</p>	<p>2005 (puis 2010)</p>	<p>Europe, Moyen-Orient, Afrique</p>	<p>Cette <i>Confédération des Association LGBT, Euro-Africaines ou Musulmanes</i> a commencé comme un groupe de soutien aux homosexuels séropositifs, notamment ceux et celles d'origine arabo-musulmane, avant d'être formalisée en 2010 en tant que confédération internationale et inclusive. <i>CALEM</i> est depuis lors administrée par l'association <i>HM2F</i>²⁷⁰.</p>
<p><i>RIQE / Nasij</i> (« Texture »)</p>	<p>2014</p>	<p>Espagne</p>	<p>Ce <i>Réseau pour l'inclusion de la queerité dans les spiritualités</i> (« Red de Inclusión de lo Queer en las Espiritualidades ») offre par le biais d'un groupe Facebook, mais aussi de conférences nationales, un espace d'échange d'information, et d'expériences, à propos de la question de ce qu'ils qualifient de <i>queer Islam</i>²⁷¹.</p>

Je veux également mentionner la première association LGBT fondée au Maghreb, *Abu Nawas*²⁷² : bien que cette dernière ne soit pas à proprement parler une association qui fut dès ses débuts orientée vers l'islam, elle fut la première en 2012 à créer en son sein une commission dédiée à l'Islam, dans un pays arabo-musulman – l'Algérie – secouée dès les années 1990 par ce que l'on nommera plus tard le « Printemps Arabe ». Je citerai aussi les associations *THDZ* (« trans-homo DZ »), mais aussi *ALOUEN* (« couleurs ») en Algérie

²⁷⁰ <https://www.calem.eu>

²⁷¹ https://www.facebook.com/pages/RIQE-Nasij-Queer-Islam-/1487428971539744?sk=info&tab=page_info

²⁷²

<http://www.abunawasdz.org/protected/?comeFrom=http%3A%2F%2Fwww.abunawasdz.org%2F&>

(nouvelle génération d'associations LGBT en Algérie) ; ainsi que l'association *Shams* en Tunisie : « soleil » d'une génération d'activistes LGBT arabo-musulman-es, puisque c'est aujourd'hui la seule association LGBT officiellement enregistrée dans un pays Arabes post 11 septembre et post Printemps Arabes.

Il y a par ailleurs des associations féministes, telles que *Sisters In Islam* (1989), en Malaisie²⁷³, des associations musulmanes progressistes comme *British Muslims For Secular Democracy* depuis 2006 (« Musulman-es Britanniques pour une démocratie séculière » - Royaume-Uni²⁷⁴), ou encore *Muslims for Progressive Values* depuis 2007 (« Musulman-es pour des valeurs progressistes » - Amérique du Nord, Amérique du Sud, Europe, Afrique du Sud²⁷⁵), qui depuis des années prennent très clairement position en faveur d'une reconnaissance sans concession des droits des LGBT musulman-es au sein de l'Islam. Je préciserai ici que nous avons fortement œuvré en France et en Europe, notamment par le biais du réseau CALEM²⁷⁶ dont j'ai été l'initiateur puis le coordinateur de fin 2010 à début 2015, pour le rapprochement et la coordination entre l'ensemble de ces associations inclusives, en offrant une plateforme de plus en plus formelle au fil des années, en vue d'un échange constructif, démocratique et laïque, en collaboration avec d'autres associations ou collectifs à travers le monde.

Comme vous pouvez le constater dans le tableau ci-dessus, *Salam Canada* est en réalité la première association *queer* musulmane, fondée par mon frère El-

²⁷³ <http://www.sistersinislam.org.my/>

²⁷⁴ <http://www.bmsd.org.uk/>

²⁷⁵ <http://mpvusa.org/>

²⁷⁶ Confédération des Associations LGBT, Euro-Africaines ou Musulmanes – <http://www.calem.eu>

Farouk Khaki qui est d'origine pakistanaise. Il a grandi en Ouganda, puis il a dû fuir les répressions et les pogroms contre les minorités ethniques d'origines indienne et pakistanaise initiée par le sanguinaire dictateur Idi Amin Dada²⁷⁷. Aujourd'hui ce sont les minorités sexuelles qui sont la cible des politiciens véreux en Ouganda, en Afrique et ailleurs dans le monde. C'est la raison pour laquelle les associations *queer* musulmanes, pour certaines regroupées au sein du réseau informel Euro-Africain CALEM, n'ont eu de cesse de rechercher des points de convergence entre des luttes civiles intersectionnelles. Cela, afin de dire tout d'abord qui nous sommes (principe d'auto-définition), ce que nous voulons faire (principe d'auto-détermination)²⁷⁸. Sans pour autant verser dans la reproduction d'un nouveau dogme, quand bien même alternatif, qui n'aurait d'inclusif que le nom.

CALEM, à l'époque coordonnée depuis la France par HM2F, a contribué principalement à faire travailler ensemble différentes structures de notre mouvement international (inclusif, progressiste, *queer*). Mais aussi, à consolider les formations d'imam-as inclusif/ves, avec l'élaboration d'un manuel de formation et l'organisation de sessions de formation de trois jours à trois mois. Principalement menées en Afrique du Sud, aux USA et en France. Enfin, et cela ne fut pas la moindre de nos contributions, nous avons fortement contribué à conceptualiser les liens épistémologiques entre luttes féministes et luttes LGBT à l'intérieur de l'islam. Mais aussi au dialogue interconfessionnel LGBT. Deux axes peu, voire pas du tout défrichés avant la formalisation de CALEM en 2010 comme suit :

²⁷⁷ En savoir plus à ce sujet grâce à l'article de Michel Faure (2003). « Idi Amin ou le malheur de l'Ouganda ». L'Express.fr. Disponible en ligne - http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/idi-amin-ou-le-malheur-de-l-ouganda_495456.html.

²⁷⁸ En savoir

« CALEM est une confédération informelle d'associations LGBT, euro-africaines ou musulmanes, qui travaillent²⁷⁹ à l'acceptation de la diversité des identités sexuelles et des orientations de genres au sein de l'islam, défendant les plus vulnérables d'entre nous. CALEM est une organisation laïque et apolitique, indépendante de tout parti politique, de tous sponsors financiers, de toute sorte d'idéologie et elle n'est pas soumise à quelque autorité religieuse que ce soit. Notre objectif premier est de soutenir les individus vulnérables dans leur émancipation et leur libération - en particulier les femmes, les individus séropositifs, les lesbiennes, gays, bisexuels ou transgenres qui sont musulman-es ou issu-es d'une culture musulmane. CALEM en arabe, c'est l'outil que nous utilisons pour acquérir des connaissances et écrire notre Destin. La connaissance et la coopération sont les outils que nous utiliserons pour faire de nous des êtres humains libres ».

La nécessité d'une telle entreprise s'est imposée à nous de la sorte :

« L'élaboration d'un islam véritablement inclusif, respectueux de la diversité, en passera à n'en pas douter par la formation de cadres associatifs bien préparés à lutter pacifiquement, mais néanmoins efficacement et sans concession aucune, contre l'homophobie et toute forme de

²⁷⁹ Sous la coordination internationale du collectif citoyen HM2F et grâce au réseau d'experts, de représentant-es associatifs, de volontaires pour les programmes de INIMuslim (*International Network for Inclusive Muslims* - <http://www.calem.eu/INIMuslim-international-network-of-inclusive-Muslims.html>).

discrimination et cela de manière ciblée, en particulier depuis l'intérieur des communautés musulmanes d'Afrique, du Moyen-Orient, d'Europe et partout où l'Islam fait entendre sa voix. Il est à préciser que les associations qui participent aux activités de CALEM affirment clairement que l'islam est une tradition spirituelle de paix, qui ne peut être intrinsèquement homophobe ou plus généralement injuste envers les minorités LGBTQIA. Ces associations défendent l'idée selon laquelle elles participent à l'élaboration d'une représentation pacifique de l'islam, en se réappropriant leur héritage culturel, en réinterprétant les sources scripturaires de leur point de vue particulier. C'est là une démarche citoyenne unique, précieuse, qui mérite d'être soutenue ».

Loin de vouloir dresser un tableau idyllique (je traiterai plus tard des difficultés en matière de reproduction des discriminations par ceux et celles qui se décrivent comme inclusifs/ves), je considère néanmoins ces objectifs que nous nous étions fixés comme atteints au-delà de tous nos espoirs les plus fous ; il est formidable de constater tout le chemin accompli, ce qui nous permet de ne pas désespérer de la longue route qui nous reste encore à accomplir en termes d'intersectionnalité des luttes citoyennes (voir encart).

Communautarisme ou besoin d'espaces sécurisés ?

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les plus jeunes parmi les homosexuel-les musulman-es ne choisissent pas immédiatement d'endosser au sein de l'espace public cette catégorisation liée à l'identité sexuelle. Ils ne finissent par se définir comme homosexuels qu'après une longue négociation de la norme, avec eux-mêmes



tout autant qu'avec leur famille. Ces homosexuel-les en particulier finiront, pour certain-es, par comparer la communauté LGBT à un « ghetto », mais un ghetto choisi et protecteur. Il s'agit pour eux de profiter d'un espace qui échappe aux poussées d'intolérance ambiantes en matière d'épistémologie des identités sexuelles et de genre, afin de cultiver une représentation alternative, apaisée, de leur corporalité, de leur religiosité, de leur axiologie personnelle et communautaire : en un mot de leur « culture » et de leur identité.

Serge Moscovici, grand penseur de la psychologie sociale en France, nous apprend que cette nécessité de réagir aux pressions conformistes majoritaires n'est pas liée directement à la culture des uns ou des autres ; il s'agit d'un processus organiquement lié à tous groupes humains :

« La déviance par rapport au groupe est considérée dysfonctionnelle et insupportable (...)»²⁸⁰. Des groupes tels que la famille, l'Eglise [ou la mosquée]²⁸¹, l'école, l'industrie, l'armée, certains partis politiques, font tout pour maintenir le contrôle social en tant que force dominante. Dans ces groupes, l'exigence de continuité, la nécessité de transmettre des

280 Je renvoie là encore à l'ouvrage de référence en matière de consensus et de processus de contrôle intragroupe, Moscovici, S. (1979). « *Psychologie des minorités actives* », p. 59. Presses Universitaires de France. Disponible en ligne - http://psyaanalyse.com/pdf/psycho_minorites_actives.pdf

281 Ajout de ma part au texte de Moscovici afin de lier de manière plus vivide ce texte à notre problématique en rapport avec l'islam.

pratiques et des valeurs, le besoin de préserver des relations hiérarchiques, entraînent une surveillance constante du comportement individuel et une vigilance non moins constante pour prévenir ou éliminer la déviance quand elle intervient. Il semble que le consensus, la soumission à des normes, la suppression de fortes préférences personnelles, le besoin de direction et d'approbation, soient les conditions préalables nécessaires à toute interaction coordonnée et exempte de conflit »²⁸².

Selon S. Moscovici en effet, ce sont les minorités qui proposent aux sociétés civiles, à la Cité dont nous parlent L. Boltanski et L. Thévenot, les réformes nécessaires et modèles alternatifs les plus adaptés aux mutations sociétales en devenir.

Par ailleurs, cette dynamique sociale surnormative n'ignore pas les catégories sociales : elle les contrôle, les coordonne, les assimile à un projet sociétal et politique uniformisant. Il s'agit, aujourd'hui encore au sein des sociétés et des communautés arabo-musulmanes de France et d'ailleurs, d'une question d'échanges interculturels des deux côtés de la Méditerranée. Des échanges qui ont des conséquences tangibles sur la recherche identitaire, et l'engagement politique, de ces homosexuel-les et transidentitaires musulman-es.

Enfin, on pourrait s'imaginer que ceux et celles qui ont connu la discrimination, du fait d'appartenir à un groupe social qu'il est convenu de considérer comme une minorité, seraient plus sensibilisé-es à la pression sociale au conformisme identitaire majoritaire. Il semble qu'il n'en est rien, pour nombre d'entre eux qui reproduisent ainsi ce répertoire normatif, hégémonique, au sein même de telle ou telle minorité.

En plus du travail novateur et parfois arrachant que nous avons accompli en France, en Europe, et en région MENA²⁸³, j'ai pu constater qu'après 5 ans de dur labeur et de négociations épistémologiques et identitaires, nous étions tou-tes

282 Idem, p. 106.

²⁸³ Middle-East, North-Africa.

réunies en Afrique du Sud²⁸⁴ en Septembre 2014 pour célébrer la fondation officielle de notre mouvement à l'international, juste au moment où je quittais ce mouvement en tant qu'activiste et responsable associatif, pour me consacrer à la recherche académique et à la direction du Cabinet d'expertises professionnelles CALEM nouvellement créé ; la mutation de la structuration d'une entité telle que CALEM en dit long sur le besoin de soutien et de conseil, désormais professionnel au possible, que manifestent de plus en plus d'associations LGBT *ou* musulmanes qui, en Europe et en Afrique du nord, s'investissent dans ces dynamiques politiques, intersectionnelles, de plus en plus complexes et en rapport avec la laïcité, l'interculturalité, la corporalité et la religiosité²⁸⁵.

²⁸⁴ Le choix du lieu de réunion fut stratégique, puisque cela ne donnait pas l'idée que les identités LGBT seraient une « importation occidentale », coloniale, comme le prétendent certains politiciens ou intellectuels.

²⁸⁵ Le Cabinet CALEM est désormais décrit comme suit : « Le Cabinet de conseil CALEM est à votre disposition afin de vous accompagner dans vos projets. Nos domaines d'intervention privilégiés sont : laïcité, interculturalité, corporalité, religiosité. CALEM est basé en France. Nos interventions, nos conseils, peuvent être prodigués en français, en anglais ou en arabe. Notre méthodologie est la suivante : autonomiser les clients dans leur processus d'appropriation ; puis de transmission d'une expertise basée sur : des connaissances académiques (apports théoriques, études de cas, participation aux dynamiques de terrain en France, en Europe, au Moyen-Orient, en Afrique et ailleurs dans le monde), le développement d'une capacité réflexive chez tous les participants (savoir-faire transmissible au plus grand nombre), la Sensibilisation aux problématiques contemporaines au cœur des problématiques de société, en lien avec la cohésion sociale, le vivre-ensemble et une représentation laïque de la vie publique. Nous procédons par le biais d'études et de recherches scientifiques, d'actions de terrain, la planification de projets, des formations de formateurs ou de citoyen-nes, des conférences, colloques, plans de prévention, programmes de communication, etc. Nos objectifs opérationnels sont : ☐ Accompagnement des interventions sociales, prenant en compte à la fois l'ampleur, la diversité et la complexité topographique du champ que l'on cherche à appréhender, en s'appuyant sur les définitions universellement inclusives de la laïcité et du vivre-ensemble républicains (perspective todienne) ;
- Gestion des dynamiques interindividuelles et institutionnelles liées à la liberté de conscience, aux accommodations entre la République et les communautés religieuses, à l'interprétation inclusive de l'éthique religieuse, dans le respect du droit et de la dignité humaine (telle que définie par l'Union Européenne) ;

De manière générale, au niveau international il s'agit là, en termes d'islam inclusif vous l'aurez compris, d'un authentique mouvement citoyen au niveau international. Ce mouvement islamique alternatif ne peut plus être ignoré ou considéré comme une aberration. Alors, quel contre-discours, face aux extrémistes dogmatiques, ces musulman-es alternatifs sont-ils en mesure d'élaborer afin de défendre leurs droits humains, notamment leur légitimité en tant que leaders spirituels incarnant la diversité des genres et des sexualités humaines ?

-
- Accompagnement dans la déconstruction des grilles de lecture discriminantes, afin d'appréhender la richesse des différents référents épistémologiques, sans pour autant catégoriser les individus de manière performative, uniquement en fonction de leurs catégories sociales d'origines (qu'elles soient ethniques, religieuses, professionnelles, etc. - perspective butlerienne) ;
 - Analyse de la compréhension, de l'interprétation, de l'appropriation et de la mise en pratique des traditions spirituelles de manière universellement égalitaire, en accord avec une éthique basée sur le bien-être de tou-tes, le contexte social et l'époque actuelle (perspective bourdivienne) ;
 - Elaboration d'indicateurs spécialisés afin de faire la part des choses entre ce qui relève de la liberté de conscience, de ce qui révèle d'un processus de radicalisation (effets psychologiques de l'infrahumanisation, les étapes de radicalité dans un contexte de recherche d'agentivité sociale, responsabilité des différents acteurs sociaux et politiques sur ces processus individuels/communautaires/républicains, etc. - perspectives moscovicienne et leyensienne) ;
 - Accompagnement dans la planification d'actions qui permettent une appréhension globale du processus discriminatoire / de radicalisation (mutations des représentations sociocognitives, manipulation de dynamiques de groupe entre honnêtes gens, hystérésis et rupture « radicale » des cycles de rétroaction positive liée à la violence) ».

3 C – CONTRE CULTURES ARABO-MUSULMANES ET IDENTITÉS

ALTERNATIVES : UNE PERSPECTIVE POSTCOLONIALE

Aujourd'hui, de plus en plus d'homosexuels musulmans - une identité elle aussi considérée il y a peu comme étant un oxymore en soit - sont visibles au sein du mouvement inclusif et progressiste né au cœur de l'islam. Historiquement, ce courant de l'islam a émergé, simultanément, aux Etats-Unis et en Afrique du sud, avec l'organisation d'une conférence internationale à New-York sur l'islam et la diversité des sexualités, organisée par la première association d'homosexuels musulmans créée dans le monde, *Al-Fatiha*, en 1999. Lors de cette conférence seront présent les deux premiers imams gays à avoir été désigné par leur communauté afin de faciliter leur recherche spirituelle. Je ne rejoindrais ce courant que dix ans plus tard ; les francophones n'en finissent pas de rattraper leur retard sur les anglophones à propos du traitement des discriminations croisées.

Il n'en reste pas moins que la représentation majoritaire, dogmatique et sexiste, voire homophobe et transphobe, du lien entre islam et diversité des genres et des sexualités ne semblent plus faire l'unanimité ; elle semble de plus en plus remise en question par des musulman-es inclusifs²⁸⁶, progressistes, mais aussi par des féministes qui se reconnaissent dans ce combat des minorités sexuelles contre le conformisme en matière de genre, de sexualité, puisque les féministes musulmanes ont beaucoup de mal aujourd'hui encore à parler de ce sujet encore trop souvent considérés comme un tabou.

²⁸⁶ Qui acceptent tous les musulman-es au sein de leur communauté de croyant-es, quel que soit leur genre ou leur sexualité.

Depuis le début de ce siècle, la place des minorités sexuelles et de genre dans le monde arabo-musulman contemporain fait l'objet de nouvelles orientations fascinantes dans la recherche académique. Par ailleurs, comme le dit Parvez Sharma²⁸⁷, dans sa préface de l'ouvrage de Samar Habib dédié à ces problématiques²⁸⁸ :

« Certains de nos combats les plus amères dans le siècle à venir auront lieu à l'avant-garde du champ religieux (...). En effet, s'il doit y avoir un Jihad pour l'amour, alors ses martyrs devront partir de la croyance en la sainteté du Coran, et devront garder l'espoir qu'il est possible d'aller au-delà des limites de la théologie ».

L'ouvrage de S. Habib, docteur en sciences islamiques d'origine chrétienne palestinienne (réfugiée en Australie), rassemble ainsi vingt experts qui explorent ces questions de « contre cultures arabo-islamiques », afin de fournir un regard alternatif et exhaustif à propos des interactions entre individus de même sexe au sein des cultures arabo-musulmanes d'aujourd'hui.

²⁸⁷ Réalisateur du documentaire « *Jihad for Love* » dans lequel interviennent de nombreux gays ou lesbiennes musulman-es, dont l'imam Muhsin Hendricks d'Afrique du Sud - <http://www.ajihadforlove.com/muhsin.html>

²⁸⁸ Samar Habib est une chercheuse d'origine palestinienne, réfugiée en Australie, ouvertement lesbienne. Elle a obtenu son doctorat de l'Université de Sydney, en Australie. Sa monographie concerne principalement l'homosexualité féminine au Moyen-Orient. En savoir plus sur ses publications en ligne - <https://www.soas.ac.uk/staff/staff76813.php>.

S. Habib cite tout d'abord la première initiative publique entreprise par une association LGBTQI²⁸⁹ arabo-musulmane au Liban, *Helem* ; une première initiative qui contredisait à l'époque, en 2009, l'assertion occidentale selon laquelle les gays et lesbiennes n'existaient pas au sein d'une culture arabe qui, en l'occurrence, aurait été baignée dans une forme de bisexualité « envahissante »²⁹⁰ ; une assertion doublement problématique, selon Habib, puisqu'elle réduit les rapport sexuels entre individus de même sexe à un paradigme exclusivement occidental, tout en confondant comportement sexuel et identification à l'homosexualité en tant que telle. Habib rappelle en cela l'importance de l'utilisation de l'acronyme LGBTQI qui repose, d'après elle, sur une conception « universelle » - platonicienne - des droits humains. Elle rappelle également les conséquences malheureuses du fait que certains Etats arabes nient, tout bonnement, le fait que les droits LGBTQI sont les droits humains, ni plus ni moins²⁹¹. Elle considère en cela qu'une interprétation réactualisée des textes du Coran (*tajdid al-tafsir*) a déjà commencé au sein du monde arabo-musulman ; comme cela fut tenté déjà en Andalousie par des savants tels qu'Ibn Hazm²⁹². Cette réforme de

²⁸⁹ Lesbiennes, gays, bisexuel-les, transidentitaires, « queer », intersexuels.

²⁹⁰ Massad, J., A. (2007). « *Desiring Arabs* ». University of Chicago Press. Massad y critique notamment ce qu'il appelle « l'internationale gay » : une élite arabe qui chercherait à influencer le mode et la culture arabe afin de l'occidentaliser.

²⁹¹ Habib cite la déclaration universelle islamique des droits humains (UIDHR) qui contient une clause selon laquelle les droits humains ne peuvent être définis en contradiction avec la « sharia islamique », elle-même définie par le dogme imposé par des pays comme l'Arabie Saoudite ou l'Iran. Une excellente discussion à ce sujet, selon Habib, se trouve explicitée dans l'ouvrage de Brems, E. (2001). « *The human rights : Universality and diversity* ». Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.

²⁹² Ce dernier considérant qu'il n'y avait aucun mal à ce qu'un jeune homme aime un autre jeune homme. Selon Ibn Hazm, le problème vient du fait que si l'acte sexuel est découvert au grand jour, la réputation des individus concernés n'était plus en accord avec la norme sociale attendue de la part de « l'élite » ; c'est là d'ailleurs une forme de tabou encore en vigueur, sous cette forme véritablement, dans la plupart des pays

l'islam pourrait permettre aux pays arabes de revenir, à long terme, à une conception plus universelle des droits de l'être humain élaborée par les pays arabo-musulmans.

S. Habib nous précise également que selon l'étude menée par Tilo Becker²⁹³, la culture de « l'homophobie » n'est pas exclusivement présente dans les pays arabo-musulmans, c'est tout le contraire puisque le terme « homosexualité » a été élaboré par des psychiatres européens. Par conséquent, Habib pense que ce n'est que lorsque les pays arabes parviendront à dépasser l'oppression colonialiste et post-colonialiste, au moment où ils parviendront à subvenir à leurs besoins les plus élémentaires - nourriture, logement, sécurité... (cf. schéma ci-dessous) -, qu'ils seront à même de s'émanciper en développant des « valeurs pertinentes ».

Ainsi, l'islam étant élaboré comme toute religion au sein de la culture dont il est issu, ces valeurs axiologiques réformées, d'un monde arabe en pleine mutation, pourraient donner jour à une représentation « gay-friendly » de l'homosexualité et des unions entre individus de même sexe²⁹⁴ au sein du monde arabo-musulman. Habib conclut sa longue introduction en affirmant que selon elle, il est « délirant » de considérer que ceux qui s'affirment déjà aujourd'hui en tant que gays ou lesbiennes au sein du monde arabe,

arabo-musulmans - Ibn Hazm (1953). « *The ring of the Dove* ». Luzac & Company, London.

²⁹³ Tilo Becker est l'auteur de l'un des chapitres du présent ouvrage ; cf. aussi Becker, T. (2008). "Sexual Morality: Existing Measurements in Cross-Cultural Research and Proposals for Linguistic and Methodological Improvements". conference paper, published in 3MC2008 conference proceedings, Berlin, 24.-29.6.2008 - http://csdiworkshop.org/pdf/3mc2008_proceedings/session_79/Beckers.pdf.

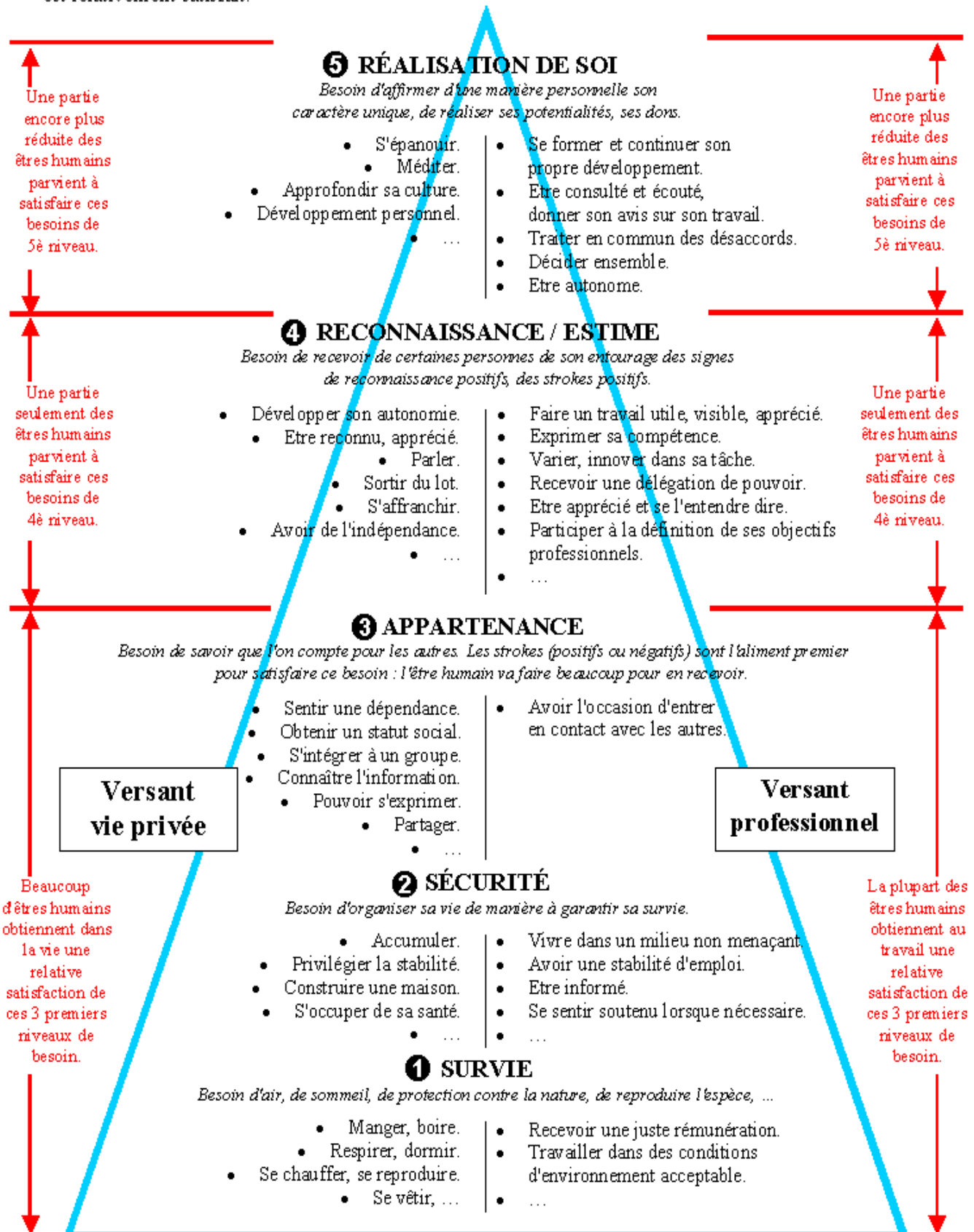
²⁹⁴ Kugle, S. (2010). « *Homosexuality in Islam* ». Oneworld Publications, London.

appartiendraient tou-tes à une élite « occidentalisée ». De la même façon, elle pense qu'un islam « queer-friendly » sera possible tout d'abord par le rejet des traditions prophétiques (*hadiths*) non authentiques – historiquement mais aussi éthiquement –, sur lesquelles les premiers savants musulmans ont pourtant élaboré leurs dogmes. Ensuite, il faudrait « déprogrammer » l'interprétation homophobe qui est faite des versets du Coran qui parlent du peuple de Loth à Sodome et Gomorrhe. Enfin, l'herméneutique islamique se devra de reconnaître l'union maritale des couples de même sexe, tout en continuant de considérer éventuellement l'adultère et la fornication comme contraires aux valeurs de l'islam. L'objectif ultime de la « copulation », nous dit-elle, n'est pas la reproduction, mais bien le principe de plaisir ainsi que l'harmonie sociale affirmée avec empathie.

Le contenu de l'ouvrage à proprement parler commence par dix premiers chapitres qui dressent le bilan de la situation des homosexuel-les dans différents pays arabo-musulmans.

Besoins propres au monde occidental.

1. pyramide particulièrement intéressante pour le monde du travail
2. les humains ne ressentent l'apparition d'un besoin supérieur que lorsque le besoin actuel est relativement satisfait.



3 D – HOMOPHOBIE D'ÉTAT, HOMOÉROTISME POST 11 SEPTEMBRE

Le premier chapitre, rédigé par Walter L. Williams²⁹⁵, traite de la question de l'homophobie au sein d'un pays islamique comme la Malaisie, comparée à la Chine communiste. Il raconte comment il a pris part indirectement au changement d'attitude des psychiatres chinois vis-à-vis de l'homosexualité, qui était alors considérée jusqu'en 2001 comme une « maladie mentale » du même ordre que celle qui affectait les « hooligans ». Williams décrit en miroir la situation « dramatique » des gays et lesbiennes malais-es²⁹⁶ ; une situation qui, bien qu'elle soit le prolongement direct de la politique coloniale et des lois britanniques contre la « sodomie », a particulièrement empiré ces dix dernières années avec la montée en puissance du fondamentalisme en Malaisie²⁹⁷.

Badruddin Khan²⁹⁸ quant à lui traite d'un point de vue personnel la question de la « dissonance cognitive »²⁹⁹ vécue par ces mêmes

²⁹⁵ Professeur d'anthropologie, d'histoire et d'études du genre à l'université de Californie du sud.

²⁹⁶ Une femme qui ne se conforme pas aux « attentes malaises » en matière d'orientation de genre, peut par exemple être arrêtée par la police ou harcelée par la population générale - United States Department of State (2006). « *Malaysia : country reports on human rights practices* », on www.state.gov. Il est à noter que les individus arrêtés en Malaisie peuvent attendre leur procès pendant une période pouvant aller jusqu'à huit ans d'emprisonnement.

²⁹⁷ Une montée des fondamentalismes en Malaisie qui a poussé le gouvernement américain à accorder le statut de réfugié politique aux gays et lesbiennes en provenance de Malaisie qui en faisaient la demande.

²⁹⁸ Un homme d'affaire américain, d'origine pakistanaise, qui a publié sous ce pseudonyme divers ouvrages traitant du sujet de l'islam et de l'homosexualité, en particulier du premier livre à traiter de ce sujet d'un point de vue personnel : Khan, B. (1997). « *Sex, Longing and not belonging* ». Floating, California.

²⁹⁹ La dissonance cognitive est un concept élaboré par Léon Festinger au début des années 1950. L'individu, en présence de cognitions (connaissances, opinions ou croyances sur l'environnement, sur soi-même ou sur son propre comportement) incompatibles entre elles, ressent un état de tension désagréable motivant sa réduction

homosexuel-les musulman-es ; une dissonance qui a semble-t-il trouvé un exutoire supplémentaire depuis les attentats du 11 septembre 2001, qui ont montré à tous aux Etats-Unis, et avant tout aux musulmans eux-mêmes, les limites d'un dogmatisme fondamentaliste violent. Une violence des représentations qui semblent bien loin de ce que vivaient les musulmans d'avant l'ère moderne. En effet, Jocelyn Sharlet³⁰⁰ nous parle du désir et de la sociabilité homoérotique dans la littérature arabe du Moyen Âge ; un homoérotisme qui concernait l'ensemble de « l'élite culturelle » raffinée : aussi bien des poètes, que des politiciens et même des hommes de loi, à une époque où, contrairement aux idées reçues, l'homoérotisme n'était pas aussi dénigré qu'à l'ère moderne³⁰¹.

Ce chapitre présente la particularité d'analyser l'homoérotisme, non pas seulement en tant qu'interaction entre l'être aimé et son courtisant, mais en tant que « réunion intime qui juxtapose deux amants et leurs bien-aimés proches »³⁰², constituant ainsi un véritable « réseau de désir homoérotique »³⁰³, impliquant par moments des personnages qui facilitaient même la relation homoérotique³⁰⁴. L'interprétation psychologisante qu'établit l'auteur de ces réseaux homoérotiques étant liée à une représentation patriarcale complexe³⁰⁵, dès l'enfance³⁰⁶, du soi et de

(l'état de dissonance cognitive). On parle de modes de réduction de la dissonance cognitive pour désigner les stratégies de restauration d'un équilibre cognitif.

³⁰⁰ Professeur en littérature contemporaine à l'université de Californie.

³⁰¹ Roscoe & al. (1997). « *Islamic homosexualities: Culture, History and Literature* ». New York university press.

³⁰² Abu Hiffan, *Akhbar Abi Nuwas* ; 50-58

³⁰³ Yaqt, *Mu'jam al-udaba'* ; 1.115-116 ; 6.2527.

³⁰⁴ Al-Buhturi, *Diwan al-Buhturi*. 1.416 ; 1.522 ; 2.926 ; 2.988 ; 2.1058 ; 2.1066 ; 3.1509 ; 3.1990 ; 4.2074 ; 4.2408.

³⁰⁵ Kay, S. (1990). "*Subjectivity in troubadour poetry*". Cambridge university press.

la masculinité, qui « impliquent l'engagement permanent des autres dans l'élaboration du soi »³⁰⁷. « Ce cercle élargi de sociabilité construite autour du désir homoérotique », conclut Sharlet, « facilite l'élaboration de la performance du désir », tout en étant lui-même « forgé en partie par les relations homoérotiques ».

C'est en cela que Tilo Beckers³⁰⁸ rappelle qu'au Maroc, par exemple, « l'homosexualité entre hommes et jeunes adolescents ne fut jamais considérée comme anormale ou honteuse, jusqu'à l'infiltration des opinions européennes avec l'occupation française »³⁰⁹. Il faudrait par conséquent, selon Beckers, faire la distinction entre deux dimensions : « la tradition religieuse endogène », qui est influencée par la « culture religieuse exogène » ; deux dimensions qui une fois combinées donnent lieu au rejet de l'homosexualité tel que nous le constatons au sein des cultures islamiques³¹⁰. Ce qui expliquerait cette régression patriarcale, autoritaire et xénophobe, à laquelle nous assistons aujourd'hui³¹¹, au sein de sociétés islamiques qui étaient bien moins régulées du point de vue de la sexualité notamment, que certaines sociétés européennes de l'époque victorienne³¹². L'auteur, après une description détaillée des résultats de son enquête, à propos des « valeurs » éthiques menée dans près d'une soixantaine de pays

³⁰⁶ Lacan, J. (1981). « *The four fundamental concepts of psychoanalysis* ». W. Norton, New York.

³⁰⁷ Joseph, S. (1993). « *Connectivity and patriarchy among urban working-class Arab families in Lebanon* ». *Ethos*, 32-4: 452-84, 452, 456.

³⁰⁸ Docteur en sociologie à l'université de Cologne.

³⁰⁹ Maxwell (1986). « *Homosexuality in the Middle East: an agenda for historical research* ». *Arab studies quarterly*, 12-3/4: 76.

³¹⁰ Aldrich, F. (2003). « *Colonialism and homosexuality* ». Routledge, London.

³¹¹ Inglehart, R., & Welzel, C. (2005). « *Modernization, Cultural Change and Democracy* ». New York, Cambridge University Press.

³¹² Dunne, Bruce W. « *Homosexuality in the Middle East: an Agenda for Historical Research* ». *Arab Studies Quarterly* 12 (1990): 1-18. 15 Dec. 2006.

du monde, conclut sur le fait que la religion n'est qu'un facteur parmi d'autres, plus puissants pour certains d'entre eux, qui agissent sur les préjugés liés à la sexualité et à l'orientation de genre³¹³.

Michael Luongo³¹⁴ nous en dit plus sur l'émancipation ces dernières années des gays irakiens en particulier, notamment par le biais d'internet et des contacts avec certains soldats américains, en dépit de la guerre et de tous les dangers qu'elle a également apportés avec elle. Omar Shah³¹⁵ poursuit dans la même veine, en nous parlant du « queer hadj » : de la valorisation du corps que le pèlerinage apporte, tout en étant une forme de répression de plus, utilisée aujourd'hui par une élite machiste et conservatrice³¹⁶. Alors même que le pèlerinage musulman, cinquième des piliers de l'islam, se devrait d'être au-delà de toute forme de discrimination liée à la race, à la nationalité, à l'orientation de genre.

Max Kramer³¹⁷, quant à lui, nous livre un commentaire intéressant des thèses de Judith Butler ou de Michel Foucault, d'où il tire la conclusion que ce qu'il appelle « l'identité gay » est de plus en plus présente, surtout chez la jeune génération des gays et lesbiennes arabes qui fréquentent

³¹³ Par exemple ; certains participants à l'étude, qui déclaraient ouvertement ne pas être attachés aux valeurs religieuses, étaient pour autant parmi les plus intolérants quant aux questions touchant à l'égalité entre hommes et femmes ou encore à l'homosexualité ; de la même façon, contrairement aux préjugés, les plus éduqués ne sont malheureusement pas plus libéraux sur ces questions-là.

³¹⁴ Ecrivain, journaliste et photographe de renom ; auteur notamment du livre « *Gay travel in the Muslim world* » (2007).

³¹⁵ Etudiant en anthropologie vivant à New York et travaillant pour une association à but non lucratif.

³¹⁶ « Dieu ne permettra jamais que tu sois perdue en sa demeure » ; l'auteur cite à plusieurs reprises le livre de Nomani, A., Q. (2006). « *Standing alone in Mecca: an American women struggle for the soul of islam* ». Harper Collins, New York.

³¹⁷ Professeur de littérature française au Lawrence College (New York).

régulièrement les salons de discussion sur Internet (*tchat room*) ; et cela au-delà des dichotomies entre hommes et femmes, virils ou efféminés, passifs ou actifs, qui sont de plus en plus secondaires au cours d'échanges qu'ils considèrent comme de plus en plus « égalitaires ». Même si, notamment parmi les hommes de plus de quarante ans, de nombreux gays arabes considèrent que d'avoir des rapports sexuels avec un autre homme, alors qu'ils sont mariés, ce n'est là qu'une façon de faire « varier la routine » ; toujours chez ces hommes-là, la distinction entre hommes et femmes - ou hommes efféminés - semble très marquée. C'est ce qu'il appelle le *Muslim closet*, le « placard identitaire » au sein des sociétés et des communautés arabo-musulmanes qui, même s'il peut être vécu sereinement dans certaines circonstances particulières³¹⁸, reste avant tout un « placard ». Un placard identitaire au sein de sociétés qui pourtant n'étaient pas réputées - contrairement aux sociétés en cours de sécularisation par rapport au christianisme - pour leur homophobie³¹⁹.

Dans le dernier chapitre du premier tome de cet ouvrage, les auteures³²⁰ traitent du rapport au corps et de la masculinité de certaines femmes appartenant à la communauté d'origine malaise, dans un pays au régime hautement conservateur : Singapour. Leur analyse offre un modèle alternatif des variations de genre, et part du postulat à rebours de l'idée préconçue selon laquelle la masculinité de certaines femmes ne serait

³¹⁸ El-Rouayheb, K. (2010). « L'amour des garçons en pays arabo-islamique. XVIe-XVIIIe siècle ». Epel, Paris.

³¹⁹ Des rapports sexuels permis surtout entre hommes, puisqu'ils ne présentaient pas là le risque potentiel des conséquences dramatiques que pouvait avoir l'adultère avec une femme (procréation, brouillage des lignées, etc.).

³²⁰ Nur'Adlina Maulod et Nurhaizatul Jamila Jamil, sociologues diplômées de l'université de Singapour.

qu'une forme d'imitation de celle de la plupart des hommes, ou en opposition à la féminité de la plupart des femmes. Ce serait là autant de préconçus qui partiraient, selon elles, d'une hypothèse biaisée, qui soutient l'idée selon laquelle il y aurait une « corporalité pré-représentationnelle »³²¹. Une thèse qui trouve tout son sens dans la description qu'elles font à Singapour d'une société moderne, fortement influencée par la culture malaise, elle-même très influencée depuis des siècles par la conception arabe du '*adat* - une tradition arabo-islamique, conservatrice, « hétéronormative », qui a forgé les structures politiques et sociétales de Singapour depuis des siècles, et par là même la façon dont les individus ont de se définir et de se « dire ». Par ailleurs, elles nous citent l'exemple de femmes qu'elles disent avoir eu « l'honneur » de les interviewer³²². Des entretiens qui semblent démontrer le fait que c'est la prise de conscience de leur « identité déviante » qui génère en elles une « dysphorie liée au genre », déjà présente dès l'enfance, qui les porte à l'âge adulte à adopter des « mesures de compensation »³²³ ou des « stratégies de défense »³²⁴. Ces mécanismes consistent bien souvent à se convaincre de l'inutilité de continuer une pratique religieuse, qui fut pourtant assidue jusque-là pour certaines d'entre elles ; certaines se faisant clairement la réflexion suivante : « quoi que tu fasses tu es déjà une pécheresse, alors à quoi bon ? ». Les entretiens ont révélé plus avant le poids de cette surveillance constante de la part de la communauté envers toute forme de

³²¹ Leur thèse s'inspire des idées de Michel Foucault, Judith Butler ou encore Halberstam, J. (1998). « *Female homosexuality* ». Durham, Duke University press.

³²² Au nombre de cinq en tout, âgées de 22 à 31 ans.

³²³ Foucault, M. (1975). « *Surveiller et punir : la naissance de la prison* ». Gallimard, Paris.

³²⁴ Goffman, E. (1963). « *Stigma; notes on the management of spoiled identity* ». Englewood cliffsn NJ: Prentice-Hall; 41-104.

« déviation », décrite comme « au-delà des limites »³²⁵ d'une féminité « normale ». Enfin, les auteures nous disent que très peu de ces femmes³²⁶ semblent être en mesure d'élaborer, avec leur partenaire, une éthique sexuelle » qui passe par l'adaptation des normes hétéronormatives à leur vie intime³²⁷.

Ce premier tome de l'ouvrage de Habib réalise une transition idéale avec le second tome, consacré aux aspects plus théologiques de la question présentement traitée ; Barbara Zollner³²⁸ traite du débat sémiologique à propos du choix entre le terme qui en arabe se doit d'être l'équivalent du terme « homosexualité » : *mithliyyun*³²⁹ ou *lutiyyun*³³⁰ - « sodomite » ; ces débats épistémologique ont bien entendu des fondements axiologiques, idéologiques et politiques, que la suite de cet ouvrage va avoir comme objectif premier de les expliciter.

³²⁵ Rubin, G. (1993). « *Thinking Sex : notes for a radical theory of the politics of sexuality* », in *The lesbian and gay studies reader*. Ablove, H. & al. Routledge, New York.

³²⁶ Une sur cinq dans leur étude.

³²⁷ Par exemple lorsqu'il s'agit du rituel de purification et des ablutions après les rapports sexuels.

³²⁸ Maître de conférences en études islamiques au Birkbeck College, Londres.

³²⁹ Un terme qui renforce l'idée selon laquelle l'homosexualité est une construction sociale.

³³⁰ *Liwat* - sodomie - vient du nom du prophète Loth, envoyé selon les trois monothéismes auprès des peuples de Sodome et Gomorrhe.

3 E – VISION « QUEER » DE L'ISLAM : LA CONSTRUCTION SOCIALE DE NOUVELLES RÉALITÉS RELIGIEUSES

Le second tome de l'ouvrage s'ouvre sur un chapitre, rédigé par Christopher Grant Kelly³³¹, qui traite de la diversité des rapports qu'entretiennent les « queer » musulman-es à l'islam. Kelly commence son propos par citer un blog de musulmans queer, qui disent vouloir « discuter de l'émergence du concept de *gay musulman*, considérant que les activités homosexuelles sont *clairement* condamnées en Islam »³³². Ce à quoi ils ajoutent : « quant à ces gens qui tentent de déformer la religion, nous nous inscrivons en faux contre eux bruyamment et avec preuve à l'appui ». L'auteur poursuit ensuite sur la façon dont les musulmans LGBTQI parviennent à élaborer une interprétation alternative, réaliste³³³, de versets coraniques qui, loin de condamner clairement l'homosexualité en tant que telle seraient, selon l'auteur, on ne peut plus « ambigus » et donc sujets à la subjectivité. Ce qui pose la question de savoir s'il existe véritablement un islam « gay friendly » ? Il rappelle que le défi relevé par des auteurs comme S. Kugle³³⁴, ou présentement Habib, consiste à développer un « ethos positif », une

³³¹ Sociologue au département du Boston College.

³³² *Eye on gay Muslims* - <http://gaymuslims.org/about/>

³³³ En s'appuyant notamment sur la thèse de Berger, P., L., & Luckmann, T. (1966). « *The social construction of reality : a treatise in the sociology of knowledge* ». Anchor, New York.

³³⁴ Il cite le premier article en la matière de Kugle, S. : « *SEXUALITY, DIVERSITY, AND ETHICS IN THE AGENDA OF PROGRESSIVE MUSLIMS* », in Safi, O. (2003). « *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* ». Oneworld, London - http://othersheepexesite.com/Other_Sheep_Resource_Sexuality_Diversity_and_Ethics_in_the_Agenda_of_Progressive_Muslims_by_Scott_Siraj_al_Haqq_Kugle.pdf

forme d'éthique qui soit au-delà de toutes discriminations injustes³³⁵. L'auteur cite par la suite des auteurs « mainstream », dont le travail a été consacré là aussi à la réappropriation de l'héritage culturel du Coran, tel que Fazlur Rahman³³⁶ au Pakistan ou Amina Wadud en Amérique du nord³³⁷. Car, nous dit Kelly, « peu importe combien de temps le Coran a été interprété d'une certaine façon, il est toujours ouvert à la réinterprétation, et lorsque certains agissent ainsi cela ne fait pas d'eux, pour autant, des gens « malhonnêtes intellectuellement » qui formuleraient de simples « vœux pieux ».

Le douzième chapitre, rédigé par Aleardo Zanghellini³³⁸, soutient la possibilité intermédiaire d'une interprétation « ni homophobe ni (hétéro)sexuellement pure » du Coran. Il compare tout d'abord la question de l'homosexualité à celle du *hidjab* - le foulard islamique porté par certaines femmes musulmanes -, en affirmant que ces sujets de sociétés offrent une « arène » idéale aux identités de plus en plus politisées au sein de nos sociétés. Il rappelle que le Coran n'a pas été révélé dans un « vide » politico-juridique. Les Arabes de la période antéislamique auraient eu une haute estime du *'ird* - l'honneur³³⁹. Tout comme les Grecs ou les Romains

³³⁵ Un travail qui a été développé par la suite dans l'ouvrage de Kugle, S. : « *Voices of change* », in Cornell, V. & Safi, O. (2007). « *Voices of Islam* ». Praeger, London - http://books.google.fr/books?id=Tq3SFZbbj_cC&pg=PA130&lpg=PA130&dq=voices+of+islam+kugle&source=bl&ots=J3wwAfyKv2&sig=1rGlcw6ncL4tp0_QwbhkRyL3PQ8&hl=fr&ei=WlmeTs2mHleTswbc4eD6CA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=10&ved=0CGAQ6AEwCQ#v=onepage&q=voices%20of%20islam%20kugle&f=false

³³⁶ Rahman, F. (1982). « *Islam and modernity* ». Oxford university press, New York.

³³⁷ Barlas, A. : « Amina Wadud's hermeneutics of the Quran : women rereading sacred texts ». in Taji-Farouki, S. (2004). « *Modern Muslim intellectuals and the Quran* ». Oxford university press, London.

³³⁸ Maître de conférences à l'université de droit de Sydney.

³³⁹ Stewart, F., H. (1994). « *Honor* ». University press of Chicago.

avant eux³⁴⁰, ils réprouvaient la soumission sexuelle de certains hommes que représentait pour eux la sodomie³⁴¹. C'est en cela que, selon l'auteur, ce serait la sodomie qui est condamnée par le Coran, et non pas l'homosexualité en tant que telle. Ce n'est qu'à l'époque moderne - au tournant du XIX^{ème} siècle³⁴² - que l'empire ottoman aurait subi l'influence européenne d'une conception dichotomique de la sexualité, désormais catégorisée entre sexualités reproductives, et sexualités « décadentes » ou « contre-normatives »³⁴³. Cette interprétation de Zanghellini du rapport entre Islam et homosexualité, qui présente une certaine forme de compromis, n'évacue pas pour autant la question de l'union entre personnes de même sexe. C'est d'ailleurs le sujet du treizième chapitre traité par Junaid Bin Jahangir³⁴⁴, qui lui aussi fait la distinction entre « homosexualité » et « sexe anal », avant de réinterpréter sous cet angle-là les versets du Coran qui traitent des pratiques sodomites. L'auteur parvient ainsi à la conclusion que le mariage islamique, ainsi représenté, n'est pas incompatible avec l'homosexualité. Plus encore, il s'agit pour lui ni plus ni moins qu'un « traitement juridique de la nécessité » que représente le fait de sortir de cette « catastrophe » qu'est l'homophobie : « cette tragédie que

³⁴⁰ Cantarella, E. (2002). « Bisexuality in the ancient world ». *Yale university press, New Haven*.

³⁴¹ Ce qui tendrait à expliquer, selon l'auteur, pourquoi le lesbianisme n'a pas été pris en compte par le dogme islamique fondateur.

³⁴² El-Rouayheb, K. (2010). « *L'amour des garçons en pays arabo-islamique : XVI^e-XVIII^e siècle* ». Epel, Paris.

³⁴³ Ze'evi, D. (2006). "*Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900 - Studies on the History of Society and Culture*". University of California Press.

³⁴⁴ Docteur en économie, université d'Alberta au Canada.

nous avons imposée à nos enfants n'est pas la volonté de Dieu. Il s'agit de nos actions (...). Nous ne sommes pas contraints au silence »³⁴⁵.

Le propos de Jahangir présente l'avantage d'illustrer le compromis, entre foi et sexualité, que de nombreux queer musulmans tentent d'élaborer au quotidien. C'est d'ailleurs le sujet central du quatorzième chapitre de l'ouvrage, rédigé par Rusmir Musić³⁴⁶, où l'auteur affirme que bien que de nombreux *queer* musulmans font le choix d'abandonner soit leur foi islamique soit leur sexualité, il considère pour sa part que « aucune des deux [composantes de notre identité] n'a à être évacuée, [ces composantes de notre identité] doivent être réarticulées ». Il veut s'adresser à ces *queer* musulmans qui souffrent au quotidien, en affirmant que « Dieu en réalité accepte et célèbre leur sexualité » ; il se base ainsi sur la tradition juridique islamique³⁴⁷, en insistant notamment sur le fait que les hadiths apocryphes - en l'occurrence, uniques sources scripturaires islamiques qui condamnerait directement l'homosexualité en tant que telle - auraient été fabriqués, bien après la mort du Prophète de l'islam, afin de « combler les vides laissés par le langage métaphorique du Coran »³⁴⁸ ; par ailleurs, Musić rappelle qu'à « chaque fois que des activités homosexuelles sont citées dans l'Ancien Testament, l'auteur a généralement à l'esprit l'utilisation par des hommes idolâtres d'autres homme prostitués, fournis par les autorités du

³⁴⁵ Rabbi Harold Schulweis, « *A second look at homosexuality* ». Valley Beth Shalom - <http://www.vbs.org/searchresults.cfm?keywords=homo&fields=name,keywords>

³⁴⁶ Chimiste d'origine bosniaque, résident aux Etats-Unis, auteur de diverses publications - <http://sites.google.com/site/rusmirmusic/articles>

³⁴⁷ Coran, traditions orales des *hadiths*, *qiyas* ou raisonnements par analogie, et enfin *ijma'* ou consensus entre les jurisconsultes musulmans.

³⁴⁸ Freyer Stowasser, B. (1994). « *Women in the Quran, traditions, and interpretations* ». Oxford university press, New York.

temple »³⁴⁹. Alors que ce rejet de l'homosexualité en tant que telle serait en réalité contraire au principe de l'islam. De manière plus générale, l'auteur rappelle que le Coran prône la justice, y compris vis-à-vis de l'orientation de genre, et qu'il nous enjoindrait simplement à vivre notre sexualité dans le « respect et la réciprocité », afin qu'elle soit élaborée comme « une projection de Dieu »³⁵⁰. « Le sexe, la rencontre de deux individus amoureux quel que soit leur genre, ouvre les portes sur un aperçu de la transcendante unicité et majesté de Dieu ». Selon Musić, il nous faut revenir aux sources de l'herméneutique du *tawhid* : « l'unicité » de Dieu et de notre humanité, afin de sortir par le haut de ces attaques « aliénantes » envers les queers musulmans, et afin de retrouver le « message universel de l'amour de Dieu pour notre humanité ».

Toujours dans un souci de dénoncer les discriminations, parfois multiples que subissent les musulmans homosexuels, Mahruq Fatima Khan³⁵¹ nous parle de cette double discrimination³⁵² que subissent les queer musulmans aux Etats-Unis, en particulier après les attentats du onze septembre 2011, en tant qu'homosexuels et en tant que musulmans. L'auteure commente tout au long de son article les cinquante-cinq entretiens qu'elle a menés

³⁴⁹ McNeil, J., J. (1993). « *The Church and the homosexual* ». Beacon press, Boston - l'auteur fait référence là aux pratiques des "sodomites", à l'époque où l'Ancien Testament semble avoir été rédigé ; des pratiques décrites notamment par l'historien antique Hérodote, et qui consistaient à consacrer de jeunes hommes - et de jeunes femmes - au sein du temple de la déesse Ishtar, afin que les dévots puissent venir profiter d'eux en signe de dévotion et d'amour pour leurs Dieux.

³⁵⁰ Bouhdiba, A. (1998). « *Sexuality in Islam* ». Saqi books, London.

³⁵¹ Sociologue à l'université de Loyola, Chicago.

³⁵² Parfois triple ou quadruple, lorsqu'il s'agit de femmes, noires, homosexuelles, musulmanes - Hill Collins, P. (1991). « *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment* ». Pilgrim press, Cleveland.

avec des queer musulmans³⁵³. Khan en arrive ainsi à la conclusion que l'affirmation de l'identité doit en passer tout d'abord par une acceptation de soi, de queer musulmans qui pour la plupart ont fait le choix de ne pas abandonner leur héritage culturel, mais plutôt d'intégrer le débat de la défense des droits humains à l'islam, en plaçant ainsi la question de la justice et de l'égalité au centre de leur foi.

Ceci n'étant pas sans poser de nombreux problèmes de reconnaissance, comme le décrit Ayisha Al-Sayyad³⁵⁴ dans le seizième chapitre de l'ouvrage, où l'auteur décrit la difficulté des premières femmes musulmanes de la diaspora à tout simplement faire accepter l'idée qu'elles puissent exister³⁵⁵, afin de se libérer des préjugés par des stratégies qui peuvent paraître « dans la résistance et conformiste tout à la fois ». C'est d'ailleurs sur ces stratégies qualifiés « d'hybrides » qu'Ibrahim Abraham³⁵⁶ revient dans le dix-septième chapitre de l'ouvrage. L'auteur se concentre sur les *queer* musulmans australiens, par le biais d'une approche ouvertement marxiste issue, nous dit-il, du paradigme élaboré par la sociologie normative³⁵⁷. Il s'intéresse, par le biais d'entretiens conduits entre 2006 et 2007, à la façon dont les sujets de son étude élaborent les stratégies qui les amènent, ou pas, à se libérer de l'oppression hégémonique représentée à la fois par l'homophobie de certains musulmans, tout autant que par l'islamophobie de certains *queer* australiens ; autant de phobies et de discriminations qui

³⁵³ Par le biais de questionnaires adressés par email.

³⁵⁴ Doctorante à l'université d'Arizona en études sur le féminisme.

³⁵⁵ Saed, K. : « *On the edge of belonging* » ; in Abdul-Ghafur, S. (2005). "*Living Islam out loud*". Beacon press.

³⁵⁶ Docteur en sociologie, université de Bristol.

³⁵⁷ Seidman, S. (1996). "*The political unconscious of the Human sciences*". *Sociological quarterly*, 37-4: 699-719.

seraient le résultat direct, selon Abraham, de l'hégémonisme d'un capitalisme australien qui ne permet pas l'acceptation entière d'une « hybridité »³⁵⁸ sociale, qui serait pourtant inhérente à l'élaboration d'identités qui seraient toujours liées à la diversité des genres, des sexualités et des cultures. Abraham reconnaît pourtant que, faute de propositions alternatives concrètes et malgré ces limites qu'il vient de décrire, le modèle capitaliste reste en Australie la seule voie propre à l'élaboration d'une tolérance *intercommunautaire*.

Le dix-huitième chapitre de l'ouvrage, rédigé par Ilgin Yorukoglu³⁵⁹, est consacré plus précisément à l'intolérance *intra*communautaire, au sein de la communauté LGBTQI en particulier. L'auteur nous décrit une intolérance exprimée envers des queer musulmans généralement d'origine turque, qui trop souvent sont stigmatisés comme issus d'une culture « différente », que l'on considère à tort selon lui comme n'étant pas correctement « intégrés », ou n'étant pas des « citoyens à part entière », dans un contexte politique où les néonazis, bien que publiquement dénigrés, sont néanmoins pour le coup « tolérés »³⁶⁰. Il s'agirait là, selon Yorukoglu, de l'expression intolérante d'un « néolibéralisme homonormatif », où tous les « corps » sociaux ne sont plus aussi acceptés, même au sein de la communauté LGBTQI berlinoise, en particulier depuis les attentats du 11 septembre 2011. Par exemple, bien que l'homosexualité soit stigmatisée, aussi bien au sein des partis de droite

³⁵⁸ Il adapte en cela la notion d'un « troisième espace hybride » émergent « lorsque ce qui est produit par la fusion de la culture parentale devient suffisamment ambivalent que l'on ne peut plus dire là où commence une culture et là où s'arrête une autre » - cf. Jameson, F. (1981). « *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act* ». Cornell university press, New York.

³⁵⁹ Doctorant en sociologie à l'université de New York.

³⁶⁰ Fischer, H. : "*Straight macho nationalism*" -

http://www.interalia.org.pl/index_pdf.php?lang=pl&klucz=&produkt=1199736868-413

que d'extrême droite³⁶¹, il n'en reste pas moins qu'une certaine forme de criminalité homophobe est directement attribuée à la présence, en Allemagne, d'immigrants russes et turcs qui seraient issus de culture « où l'homosexualité est tabou ». Alors, même si l'auteur reconnaît qu'il y a un siècle de cela la pédérastie semblaient être considérée comme une forme de raffinement, le signe de la « férocité » des sociétés islamiques, et qu'il y a bien eu un durcissement de positions « anti-gays » obscurantistes³⁶² et politisées, en Turquie et ailleurs dans le monde arabo-musulman, il n'en demeure pas moins qu'il existe également en Europe notamment des associations LGBTQI constituées par des Allemands d'origine turque³⁶³, qui sont d'ailleurs soutenues par le gouvernement allemand. Ce qui, toujours selon l'auteur, achève d'invalider la thèse selon laquelle l'homophobie est liée intrinsèquement, et uniquement, à la culture islamique et au manque d'intégration de ce que l'on considère encore, à tort, comme des « immigrants ». En cela, l'auteur appelle à la prise de conscience du fait que la sexualité peut être utilisée comme un nœud de conflit qui gravitent, en réalité, autour de la question du partage du pouvoir politique ; de plus, il est important d'écouter les « autres parmi les autres » - en l'occurrence ceux qui sont à la fois LGBTQI et musulmans -, non seulement parce que cela permet de mettre à jour le caractère « fictif de l'homogénéité des populations ethniques », mais aussi parce que cette confrontation à l'hétérogénéité nous amène à questionner ce qui est généralement considéré comme un acquis, en l'occurrence la question de l'appartenance

³⁶¹ Fischer, op. cit.

³⁶² Gert Hekma, « *Imams and homosexuality: A Post-gay Debate in the Netherlands* », 24 ; in *Sexualities*. May 2002 vol. 5 no. 2 237-248 - <http://sex.sagepub.com/content/5/2/237.abstract>

³⁶³ Telle que l'association *GLADT* - <http://www.gladt.de>

culturelle, de l'identification à un Etat et de la citoyenneté. L'avant-dernier chapitre de l'ouvrage, rédigé par Ahmet Atay³⁶⁴, prospecte plus avant cette recherche identitaire des queer musulmans vivant au sein des diasporas musulmanes en Occident³⁶⁵.

Enfin le dernier chapitre, rédigé par Rabab Abdul-hadi³⁶⁶, explore plus avant les liens entre pression au conformisme social, ordre social totalitaire³⁶⁷ et fasciste³⁶⁸ au sein des pays arabo-musulmans et *coming-out* des individus appartenant de fait à une minorité sexuelle ; au sein de sociétés où l'on a longtemps cru, très vraisemblablement à tort, que « virtuellement tous les hommes ont des rapports sexuels avec d'autres hommes au cours de leur vie »³⁶⁹. Force est pourtant de constater que les sociétés arabo-musulmanes se trouvent aujourd'hui face à des menaces et des défis que nulle société musulmane avant elle n'avait eu à affronter. L'auteur explique la relative tolérance des abbâssides³⁷⁰, par exemple, par le fait qu'ils n'ont pas eu à gérer de danger menaçant leur mode de vie à proprement parler ; ce qui n'est plus le cas aujourd'hui pour un monde arabo-musulman en pleine remise en question, qui aurait donc plus

³⁶⁴ Docteur en communication à l'université de l'Illinois du Sud.

³⁶⁵ Notamment par le biais de l'analyse du film *Touch of Pink*, de Ian Iqbal Rashid, qui raconte l'histoire d'une jeune *queer* musulmane d'origine africaine, ayant grandi au Canada et vivant alors à Londres - http://en.wikipedia.org/wiki/Touch_of_Pink

³⁶⁶ Professeur à l'université de San Francisco, département d'ethnologie.

³⁶⁷ Qui a pour objectif de régir les comportements des individus dans l'ensemble de l'espace public, voir même dans l'espace privé.

³⁶⁸ Qui tente d'imposer une seule forme de faisceaux identitaires, en éliminant toutes les autres formes d'expressions identitaires personnelles, originales, minoritaires.

³⁶⁹ Wockner, R. (1992). « *Iran, the Middle East, and North Africa : homosexuality in the Arab and Moslem world* », in "*Coming out: an anthology of international gay and lesbian writings*". Pantheon books, New York.

³⁷⁰ Un empire qui s'étirait depuis l'Asie centrale aux rives de l'océan Atlantique, de 749 à 1258 de notre ère.

particulièrement tendance à discriminer, puis à stigmatiser, les plus faibles, les plus « étranges » : les *queers* musulmans qui appartiennent de fait à une minorité sexuelle. Après un bref rappel historique, Atay développe la thèse selon laquelle cet ordre social fortement centré sur le contrôle social du genre et de la sexualité, de son point de vue, s'est trouvé renforcé par une politique coloniale européenne qui a, dès le départ, instauré une hiérarchisation entre les colons « civilisés, masculins et bien élevés », venant notamment au secours de femmes « opprimées et colonisées »³⁷¹ ; alors que les « natifs » sont décrits comme « insensibles à l'éthique », leurs villes étant peuplées de « sales arabes »³⁷². Le pouvoir colonial européen n'aurait pas seulement contribué fortement à la construction de cette image duale ; il aurait par là-même contribué à forger la représentation qu'ont les arabes de la sexualité, tout particulièrement influencée, au moins depuis le XIX^{ème} siècle, par la morale victorienne³⁷³. C'est là une thèse selon Atay qui trouverait une confirmation dans la façon dont les Algériens, les palestiniens et même les iraniens, dans une certaine mesure, ont combattu le « code moral » européen en élaborant une « culture de la résistance ». Pour Atay, afin de venir à bout d'une telle libération, les peuples arabes et musulmans doivent se libérer de l'héritage colonial, et notamment des interventions néocoloniales, des occupations étrangères, de la hiérarchisation socio-économique, ainsi que des dictatures monarchiques ou despotiques. Plus encore, les individus LGBTQI dans les pays arabes, et au sein des communautés musulmanes en Occident, ne devraient pas nouer alliance avec ceux qui dénigrent leur communauté et leur religion. Selon

³⁷¹ Enloe, C. (1989). « *Bananas, beaches, and bases* ». University of California press, Berkeley.

³⁷² Fanon, F. (1963). « *The wretched of the Earth* ». Grove press, New York.

³⁷³ Enloe, op. cit.

Atay, la solution viendra d'un combat de l'intérieur, qui amènera l'Islam à des changements sociaux concrets, d'abord à un niveau national, puis à un niveau international. Puisque, comme le dit le proverbe arabe suivant : « *une seule main ne saurait applaudir seule* ».

Je conclurai cette analyse des études les plus récentes à propos des identités *queer* musulmanes, abordée par Samar Habib dans une perspective postcoloniale, en rappelant que les intellectuel·les impliqué·es dans ces recherches ne sont pas toujours d'accord sur la façon de parvenir à l'inclusivité universelle en Islam. Pour exemple, voilà ce que S. Habib nous dit de l'islam « *gayfriendly* » proposé par S. Kugle :

« Scott Siraj al-Haq Kugle, est un partisan de l'école de pensée hanbalite qui a, à ce jour, rédigé le traitement herméneutique le plus compréhensif de la question d'un islam "gayfriendly". Les études de Kugle sont méthodologiquement correctes et présentent un défi sérieux aux vues adoptées au sein de l'islam mainstream en ce qui concerne les conduites homosexuelles. Il n'en reste pas moins qu'en dépit de la justesse de l'approche de Kugle du fiqh (jurisprudence islamique), (...) il est largement perçu comme un savant musulman inacceptable, simplement en raison du fait de son orientation sexuelle et de ses écrits

positifs à propos de la place de l'homosexualité au sein d'une réforme éthique de la pensée islamique »³⁷⁴.

On peut affirmer ici que des auteures telles que S. Habib ont fait le choix, différent de celui de S. Kugle, d'affronter la problématique des discriminations liées à l'orientation sexuelle, notamment en matière de reconnaissance des unions maritales entre sujets de même sexe, sur le terrain de la politique identitaire postcoloniale, et non sur celui de la théologie de la libération réformée.

Par contre de la même façon que S. Kugle, S. Habib pense qu'un islam « queer-friendly » sera possible tout d'abord par le rejet des traditions prophétiques - les hadiths - non authentiques, sur lesquels les premiers savants musulmans ont pourtant élaboré leurs dogmes ; c'est en effet un minimum que d'interdire les interprétations misogynes, homophobes et transphobes de tout texte dit « sacré ». Ensuite, il faudra « déprogrammer »³⁷⁵ l'interprétation homophobe qui est faite des versets du Coran qui parlent du peuple de Loth à Sodome et Gomorrhe. Enfin, l'herméneutique islamique se devra de reconnaître l'union maritale des couples de même sexe, tout en continuant de considérer l'adultère et la fornication comme contraires aux valeurs de l'islam. L'objectif ultime de la « copulation », nous dit-elle, n'est pas la reproduction, mais bien le principe de plaisir ainsi que l'harmonie sociale affirmée avec empathie³⁷⁶.

S. Habib précise par ailleurs que, quel que soit la perspective adoptée, il est « délirant » de considérer que ceux qui s'affirment déjà aujourd'hui en tant que

³⁷⁴ Habib, op. cit. ; p. xlii.

³⁷⁵ Supra ; lviii.

³⁷⁶ Idem.

gays ou lesbiennes au sein du monde arabe, appartiendraient tou-tes à une élite « occidentalisée » :

« L'argument de Massad³⁷⁷, bien que correct [en rapport au discours impérialiste occidental], laisse les communautés LGBTIQ dans un carcan avec deux mauvais choix : se mobiliser autour des libertés sexuelles au risque d'être vues comme des agents de l'Internationale Gay, ou ne pas se mobiliser afin de ne pas être perçues comme faisant partie de la communauté mais en éliminant ainsi un mouvement qui doit émerger aux côtés d'autres mouvements pour la justice »³⁷⁸.

Tout au long des vingt chapitres que comptent les deux tomes de cet ouvrage, S. Habib donnera ensuite la parole à différent-es intellectuel-les, qui dressent un bilan de la situation des homosexuel-les vivant pour la plupart en occident mais originaires, certes, de différents pays arabo-musulmans.

J'ajouterai que ces auteurs citent de grands intellectuels musulmans du siècle dernier tels que Fazlur Rahman³⁷⁹, mais sans toutefois apporter de perspectives d'analyses nouvelles, comparées à celles élaborées par ces illustres derniers. Il s'agit-là, en dépit de ces critiques constructives, d'un mouvement international de refonte des identités arabo-islamiques, par le biais de questionnement en lien avec la prise en compte, sociologique, théologique et politique, de la diversité naturelle des genres et des sexualités.

³⁷⁷ Cet auteur affirme que les militant-es LGBT sont autant « responsables » de la mort des individus appartenant à une minorité sexuelle que ceux qui les violentent.

³⁷⁸ Supra ; lv.

³⁷⁹ Rahman, F. (1982). « *Islam and modernity* ». Oxford university press, New York.

Afin de mieux cerner les contours sociologiques et politiques de cette problématique, je viens de traiter de la question des minorités sexuelles et ethniques au sein de sociétés postmodernes et laïques comme la nôtre. J'ai élaboré des hypothèses, déconstruisant les préjugés communs, j'ai voulu, le plus clairement possible, proposer des pistes de réflexion objectives, factuelles, afin que les valeurs de la République puissent être réinvesties par le plus grand nombre. J'ai, de plus, décrit les modèles éthiques et identitaires, de fait hybrides, alternatifs, interculturels au sens large, élaborés par ces minorités afin de continuer de cultiver un vivre-ensemble démocratique et égalitaire. J'ai également cartographié le contexte politique et culturel en rapport avec notre problématique.

Je vais maintenant traiter de la question du développement de l'identité de genre, en particulier dans un contexte culturel intersectionnel, franco-arabo-musulman. Je centrerai la seconde partie de mon analyse sur les facteurs théoriques déterminants, puis sur les conséquences pratiques, de l'incarnation de telles identités au sein de nos espaces publics, aujourd'hui en France, en comparaison de ce qui se passe ailleurs dans le monde.

***Partie B – IDENTITÉS :
Postulats théoriques
et outils d'analyses***

1 – ÉLABORATION DE L'IDENTITÉ DE GENRE, RADICALISATION FASCISANTE ET MINORITÉS SEXUELLES ARABO-MUSULMANES

Après avoir longuement expliqué pourquoi, d'un point de sociologique, il est possible d'identifier un véritable mouvement de réforme des identités arabo-musulmanes, féministes et gayfriendly notamment, depuis l'intérieur de l'Islam, je vais maintenant vous proposer de replacer la problématique des minorités intersectionnelles dans un cadre d'analyse plus large encore : celui de la constitution des identités de genre, et de la répercussion de ces processus sur l'ensemble de la société.

Car en effet comment, dans un tel contexte historiographique et politique particulier, il est aisé d'observer au cœur de nos Cités la fascisation qualifiée de « nihiliste » et violente des identités, qu'elles soient « franco-européennes » nationalistes ou « islamo-arabo-musulmanes ». J'aimerais citer, tout d'abord, le franco-iranien Farhad Khosrokhavar (67 ans), directeur d'études à l'EHESS (Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales), spécialiste de l'islam en prison et des processus de radicalisation. Il nous dit ceci, à propos de la terreur en matière de respect imposé, par la violence obscurantiste, aux individus arabo-musulman-es (et depuis peu à tou-tes, c'est du moins le projet fou des « takfiristes »), vis-à-vis d'une norme politique et idéologique fantasmée :

« En prison, beaucoup ne savent même pas faire la prière. (...). L'islam est une sorte de "signifiant flottant", comme dirait Lacan : on met dedans tout ce qu'on veut, aussi bien le rejet de la société de consommation que le désir d'autorité (...). Plusieurs types d'acteurs basculent dans le

terrorisme, et le jeune de banlieue "désaffilié" est l'un d'entre eux. Son action est fondée sur la haine de soi et le sentiment de sa propre insignifiance, bientôt transformés en haine de l'autre. Ces jeunes se sentent rejetés par la société, et ce rejet, ils vont l'intérioriser pour le retourner. En basculant dans le djihadisme, ils inversent tous les vecteurs : la haine de soi devient la haine de l'autre ; le mépris ressenti disparaît dans la capacité à provoquer la peur chez les autres ; le jeune "insignifiant" devient un jour au lendemain un héros "négatif" ; et lui qui était jugé par la société, le voilà en mesure de la juger, et même de la condamner ! Le djihadisme facilite toutes ces mutations et rend à ces garçons et filles un semblant – ou une illusion – de dignité : les voilà "chevaliers de la foi" »³⁸⁰.

La haine de l'homosexualité ou de la transidentité, qui devient la haine de soi intériorisée par les plus jeunes et les moins jeunes d'entre nous, c'est quelque chose que l'on connaît bien en tant que chercheurs sur ces problématiques-là³⁸¹. Nous verrons que les choses sont toutefois plus compliquées qu'il n'y paraît au premier abord ; il n'est pas question par ailleurs de trouver des excuses à la violence fasciste et homophobe, transphobe, judéophobe et misogyne. Il s'agit au contraire de comprendre les racines du mal, de manière cohérente, ainsi que les motivations qui poussent les uns – les « takfiristes » qui versent dans

³⁸⁰ Pascal, O. (2015). « Farhad Khosrokhavar : "Plus DAECH interdit, plus il devient attrayant !" », entretien du 22 novembre. Telerama.fr.

³⁸¹ Après près de quinze fois plus de suicides chez les jeunes LGBT que pour le reste de la population d'adolescents, cela même encore aujourd'hui dans des pays dits « développés » comme les nôtres : Cover, R. (2012). « *Queer Youth Suicide, Culture and Identity: Unliveable Lives?* ». Ashgate, Londres.

l'obscurantisme -, tout aussi minoritaires, « désaffiliés » et rejetés que les autres – les jeunes LGBT souvent en dépression -, à choisir la violence contre l'Autre, ou contre soi. Puisque face à la violence sociale, on observe de plus en plus souvent une tendance majoritaire significative (statistiquement parlant) à la violence en retour, dans une tentative d'interpeller l'ensemble de la société.

La violence majoritaire appelle, en retour, différentes formes de violences « terroristes », minoritaires

Ce qui interpelle avant tout c'est qu'il y a un parallèle frappant entre la violence extériorisée des « takfiristes », et la violence intériorisée des LGBT arabo-musulman-es. La philosophie islamique ou la culture arabe d'origine, de ces individus perçus-es comme subalternes dans un cas comme dans l'autre, ne peut là non plus expliquer de telles résultantes vis-à-vis de discriminations appliquées, génération après génération, sur des individus fragilisés-es, ostracisés-es.

La source de ces deux formes de discrimination, bien que ne reposant pas sur l'islam en tant que philosophie de vie inclusive, se tarira pourtant lorsqu'on se décidera, politiquement et avant tout, à être plus incisif en matière de laïcité. Au lieu de courir après des femmes qui portent un bout de tissu sur la tête, selon une tradition qui plus est qui n'a rien à voir avec l'islam mais avec des traditions patriarcales comme celle des Arabes déjà avant l'islam, il faut commencer par interdire tout bonnement aux représentants des cultes de France les plus extrémistes de se cacher, afin de justifier leurs préjugés, derrière leurs interprétations misogynes et homophobes des textes religieux datant, pour la plupart, de plusieurs milliers d'années. Ces interprétations reposent, au mieux, sur une ignorance du contexte de l'esprit profond de ces textes, au pire sur un détournement sémantique à des fins fascistes et totalitaires.

En France il ne peut y avoir qu'une seule loi, celle de la République, qui nous appartient à tou-tes ; il n'y a d'autre glaive au sein de nos espaces publics, les religions ne doivent être autorisées que comme des philosophies de vie qui nous inspirent une éthique, éventuellement des pratiques spirituelles, vécues individuellement ou parfois en communauté, sans injonction ni à l'invisibilité totale, ni à l'application totalitaire de ces règles éthiques, religieuses, qui doivent toujours être contextualisées pour le bien-être du plus grand nombre. Ce débat, encore une fois, concerne l'ensemble des citoyen-nes de France et d'Europe : tou-te citoyen-ne doit prendre ses responsabilités en ce qui concerne la juste place que nous voulons accorder à nos traditions, quelles qu'elles soient, au sein de nos sociétés laïques et démocratiques. De laisser ce champ libre, en matière de rapport entre religiosité et laïcité inclusive, c'est faire le jeu des idéologues soi-disant religieux, qui n'attendent que de pouvoir se saisir de quelque idéologie que ce soit, afin de conditionner les plus fragiles d'entre nos jeunes gens.

Bien entendu, à juste titre, des mesures complémentaires doivent être et sont envisagées par nos responsables politiques, en ces temps où le choix entre régime sécuritaire ou libertaire semble on ne peut plus ardu. Nos autorités républicaines envisage la fermeture des mosquées les plus extrémistes, de même qu'un travail de fond sur la paupérisation des quartiers populaires qui, depuis trente ans maintenant, sont pour certains d'entre eux en perte de vue totale. Est-ce suffisant et pourquoi seulement maintenant, alors que nous semblons aux frontières d'une implosion sociale sans précédent ? De manière similaire à la question du climat et de la réduction de nos émissions à effet de serre dans les vingt ans qui viennent, de manière drastique, nous devons de la même façon réduire comme jamais les conflits coloniaux et postcoloniaux initiés au Moyen-Orient par les Occidentaux que nous sommes, à répétition depuis trente ans eux aussi. Tant que la misère sociale, économique et politique, rongeront notre tissu social comme peau de chagrin, ici dans nos quartiers, ou là-bas dans leurs villes

arabes millénaires, nous n'aurons pas la paix ; et toutes idéologies fascisantes, sans exception, sera bonne à prendre afin de justifier d'un retour de boomerang en matière de violence injustifiable.

Certaines enquêtes tendent à montrer, par exemple, que les armes de destruction massive n'ont jamais existé en Iraq sous Saddam Hussein, contrairement à ce que nous disait G. W. Bush et son confrère T. Blair, qui du reste s'est excusé récemment de nous avoir embrigadés dans un tel conflit³⁸². D'autres enquêtes nous laissent penser que la guerre en Libye est due à certains de nos représentants politiques qui, en plus de convoiter le pétrole en Afrique du nord, et de craindre l'unification des pays en voie de développement, voulaient masquer le financement occulte de leurs comptes de campagne³⁸³ ? Comment peut-on y voir clair en matière de discriminations au sein des sociétés arabo-musulmanes, et nous dire, en plus, que le problème c'est la religion, l'islam en particulier, mais aussi la culture de ces « Arabes » ?

On ne peut raisonnablement donner des coups de pied dans une fourmilière sur le point de s'effondrer sur ses habitants, sans se faire piquer à un moment ou un autre. Je paraphraserai un ancien président de la République en disant que notre maison brûle, en partie à cause de nos propres politique en national et à l'international, et nous voudrions regarder ailleurs ; en tant que peuple nous ne sommes pas coupables, mais il serait grandement temps que nous prenions nos responsabilités, que nous soyons pleinement solidaires. Les LGBT musulman-es sont de plus en plus conscient-es de la complexité de ces problématiques

³⁸² Le Monde (2015). « *Tony Blair présente « des excuses » pour l'invasion de l'Irak* ». Disponible en ligne - http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2015/10/25/tony-blair-presente-des-excuses-pour-l-invasion-de-l-irak_4796477_3218.html

³⁸³ Mediapart (2015). « *Notre dossier: l'argent libyen de Sarkozy* ». Disponible en ligne - <https://www.mediapart.fr/journal/france/dossier/notre-dossier-largent-libyen-de-sarkozy>

auxquelles ils/elles sont confronté-es ; en tant que citoyen-nes il faut s'en réjouir, car si nous ne prenons pas la pleine mesure de nos difficultés, ainsi que les bonnes décisions afin d'y remédier maintenant, nous aurons dans vingt ans, à n'en pas douter, de plus en plus de violence visant les minorités, sexuelles et ethniques, de la part des plus extrémistes parmi nos concitoyen-nes d'origine arabo-musulmane. Cette polarisation identitaire s'accompagnera de conflits initiés par des guérillas de plus en plus fascisées, de plus en plus conditionnées par une idéologie morbide, puisque ses membres, de plus en plus nombreux, auront de moins en moins de choses à perdre, pas même leur vie.

De plus, comme en Israël et Palestine il y a quelques années, nous verrons les prochaines générations de jeunes prêts à se radicaliser, contre les minorités sexuelles, mais aussi contre l'ensemble de la population - l'homophobie, la transphobie et la judéophobie n'étant toujours que la partie immergée de l'iceberg totalitariste –, et ce quel que soit leur niveau d'éducation. Comme à Jérusalem, nous pourrions avoir des femmes médecins en fin d'études qui là-bas, sans aucun débouchés professionnels fiables, se sont fait exploser parce que citoyennes de seconde zone au sein d'un Etat confessionnel, hypermilitarisé³⁸⁴. Nous pourrions voir, comme il paraît que c'est le cas pour l'un des terroristes des attentats du Bataclan le treize novembre 2015³⁸⁵, de jeunes homosexuels, gays, perdus et sans emploi, qui iront se suicider, mais en emportant le plus de gens possible, plutôt que d'affronter une vie de misère sociale, politique et

³⁸⁴ Voir par exemple Libération (2013). « *L'Attentat* » : *Israël au scalpel* ». Disponible en ligne - http://next.liberation.fr/cinema/2013/05/28/l-attentat-israel-au-scalpel_906416

³⁸⁵ La Libre Belgique (2015). « *Attentats de Paris : Salah Abdeslam aurait été vu en octobre dans plusieurs bars gays bruxellois* ». Disponible en ligne - http://www.lalibre.be/actu/belgique/attentats-de-paris-salah-abdeslam-aurait-ete-vu-en-octobre-dans-plusieurs-bars-gays-bruxellois-564dea8b3570ca6ff904e298?utm_source=twitterfeed&utm_medium=twitter

psychologique dont ils pensent qu'elle est inévitable : pris dans un étau entre musulman-es homophobes et LGBT homonationalistes.

Pourtant, même s'ils ne fréquentent pas tou-tes des mosquées radicales, ou des bars du milieu gay, ces extrémistes apparaîtront comme étant, avant tout, non pas désaffilié-es, aliéné-es face à la violence institutionnelle et politique, mais comme des individus d'origine arabo-musulmane. C'est comme ces chroniqueurs politiques qui, ne remplaçant les études statistiques dans une démarche d'analyse intersectionnelle, affirment que « la plupart » des dealers sont des noires et des Arabes. Statistiquement sans doute, toutes choses égales par ailleurs c'est faux. Les facteurs sociologiques et économiques ne peuvent être éliminés d'une pichenette, ou alors les études de ce type ne valent plus rien politiquement parlant ; tournant le dos à toute forme d'objectivité, elles ne servent alors qu'à prouver un point de vue idéologique élaboré, *ad hoc*, en amont des recherches sur le terrain.

Seule l'identification des facteurs sociologiques, politiques et psychologiques permet une analyse claire des processus fascistes, obscurantistes

Je ne m'étendrai pas plus avant sur ces sujets, car ce n'est pas l'objet principal de cet ouvrage. Je veux donner au lecteur un aperçu de la complexité des problématiques auxquelles nous sommes confronté-es lorsqu'on traite d'intersectionnalité, qui plus est sur des sujets aussi sensibles actuellement. Il apparaît, clairement, que tant que ces jeunes d'origine arabo-musulmane n'auront d'autres choix entre la peste du repli communautarisme et le choléra de l'assimilation postcoloniale non concertée, alors de plus en plus d'entre eux continueront, faute d'émancipation individuelle et collective, à sombrer la tête la première dans des idéologies fascistes, fantasmagoriques, à la limite du délire paranoïaque tel que décrit par Sigmund Freud dans ses premières études de cas ;

un délire, un conditionnement qui peut paraître de l'intérieur tout à fait cohérent, riche, faisant sens pour l'individu concerné.

De plus, cela peut paraître comme un contresens à la plupart des lecteurs, mais le manque d'émancipation individuelle et collective, dans nos problématiques actuelles, est mis en exergue par le fait qu'il y a également un parallèle troublant, au-delà de la composante violente du « takfirisme » obscurantiste post-moderne, avec l'attitude de certains « queers » qui jouent à fond la carte de la provocation, perçue souvent de manière violente par la majorité de la population – toutes proportions gardées. Cette provocation, qui interpelle la société, qui peut avoir pour objectif second de « terroriser » le plus grand nombre qui en premier nous a terrorisé-es, sert avant tout de vecteur de « désidentification » vis-à-vis de préjugés si abominables qu'ils peuvent tuer, par une représentation du monde excentrique, qui peut paraître tout aussi fantasmagorique et délirante que celle des « takfiriste », mais pourtant aux antipodes de cette dernière en terme de gestion de la violence et de ce qu'on appelle, en psychologie, l'élaboration de mécanismes de défense face à la déshumanisation.

Estéban Muñoz, qui était professeur adjoint en études de performance à la *Tisch School of the Arts* de l'Université de New York, nous dit ceci à propos de la gestion de la violence produite, en premier lieu, dans le sens de la majorité hétéronormative, blanche, bourgeoise, vers l'ensemble de ceux et celles considéré-es comme des citoyen-nes appartenant de fait à une minorité dite « subalterne » :

« La désidentification est censée décrire les stratégies de survie pratiquées par des individus appartenant à une minorité, en vue de négocier une sphère publique majoritaire phobique, qui élude ou punit continuellement

*l'existence de sujets qui ne sont pas conformes au fantasme
de la citoyenneté normative »³⁸⁶.*

Je reviendrai plus en détail sur ce concept de désidentification, des « *queers of colors* » notamment, qu'E. Muñoz va jusqu'à qualifier de « *drag terrorist*³⁸⁷ » : le produit d'une culture, selon E. Muñoz, où certains jeunes écoutent de la musique branchée aux paroles homophobes, transphobes, avant de choisir une voie plus radicale d'intégration/désintégration sociale, terrifiante pour la plupart de nos concitoyen-nes³⁸⁸.

Retenons ici qu'il est, en définitif, une cause commune à la « terreur » imposée par les minorités à la majorité exclusive au sein de nos sociétés : l'absence de perspectives politiques et sociales émancipatrices, la discrimination, la violence sociale à laquelle répond la violence subversive, qu'elle soit « takfiriste » ou « terrorist drag ». Pourtant il y a un fossé énorme, c'est évident, entre la « terreur rose » exprimée par les LGBT *of colour*, et celle des « djihadistes ». Il est, en effet, plus ardu d'entreprendre un véritable « *djihad pour l'amour* », comme le qualifient certain-es musulman-es LGBT³⁸⁹, de construire une identité individuelle à partir d'apports culturels intersectionnels divers, parfois

³⁸⁶ Voir par exemple l'étude sur la politique des artistes « queer » de couleur, José Estéban Muñoz qui était professeur adjoint en études de performance à la *Tisch School of the Arts* de l'Université de New York ; Muñoz, J., E. (1999). « *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* », *Introduction*. University of Minnesota Press, USA.

³⁸⁷ *Drag* fait référence en anglais à tout vêtement ayant une forte connotation symbolique, et particulièrement au code vestimentaire d'homme s'habillant en femme, qui plus est de manière à se faire remarquer, voire de faire changer les représentations en rapport avec les normes liées au genre. Souvenons-nous de ces garçons déguisés en « drag queen » sur de hauts talons en discothèque, un mouvement de mode surtout dans les années 1990.

³⁸⁸ Muñoz, J., E. (1997). « The White to be Angry' : Vaginal Davis's Terrorist Drag », in *Social text n°52/53, Queer transexions of Race, Nation, and Gender*, p. 80-103. *Introduction*. University of Minnesota Press, USA.

³⁸⁹ Parvez Sharma, op. cit..

considérés par la majorité de la société comme « oxymoriques », incompatibles. Comment alors, précisément, s'élaborent les identités sexuelles et les représentations identitaires, cognitives, au sein de sociétés européennes et de communautés des Diasporas soumises à ces tensions, parfois positives, productives, inhérentes aux intersections culturelles précédemment décrites ?

L'évaluation du fait que les cultures³⁹⁰ arabo-musulmanes sont, ou non, compatibles avec les identités queers, fut nécessaire à ma réflexion. Y a-t-il des spécificités arabo-musulmanes à l'élaboration de l'identité de genre, en fonction de facteurs culturels spécifiques, en Afrique, au Moyen-Orient et en Europe ? Un tel jugement de valeur, en plus du fait de nier les contingences politiques, dramatiques, dans lesquelles se trouvent ces sociétés arabo-musulmanes, que nous avons contribué à déstabiliser depuis leur création, avant et après la décolonisation, serait une forme « d'orientalisme » inappropriée à une étude objective, cohérente, des facteurs déterminants dans les processus que nous étudions aujourd'hui.

Pour rappel, je préciserai que l'Orientalisme est à l'origine un courant littéraire et artistique occidental du XIXe siècle³⁹¹. C'est aussi selon J. Massad, et son mentor Edward Said³⁹², une idéologie politique qui s'appuierait sur l'exotisme

³⁹⁰ Définie en tant que production des interactions interindividuelles au sein d'un groupe humain donné.

³⁹¹ Des peintures parfois réalisées par des peintres orientaux eux-mêmes, tels que le syrien Tawfiq Tariq (1875-1940), les libanais Habib Surur (1860-1938) ou Mustafa Farrukh (1901-1957) ; des peintures dont on peut douter du fait que ces peintres les aient peintes in vivo, mais plutôt qu'ils les aient fantasmées en particulier en ce qui concerne des femmes nues au hammam du harem. Voir quelques peintures orientalistes homoérotiques en *Annexe* de ce chapitre.

³⁹² (1935-2003) théoricien littéraire, critique et intellectuel palestino-américain d'origine chrétienne. « *Je suis né à Jérusalem et j'y ai passé la plupart de mes années d'écolier, ainsi qu'en Égypte, avant mais surtout après 1948, quand tous les membres de ma famille sont devenus des réfugiés. Néanmoins toute mon éducation primaire s'est faite*

d'un « Orient » fantasmé, afin d'asseoir singulièrement la domination des peuples occidentaux sur les sociétés arabes. J. Massad d'ajouter :

« Comme l'Orientalisme³⁹³ occupe une place centrale dans les campagnes coloniales, ses prétentions englobent le fait de définir qui sont les sujets à coloniser, quel fut leur passé, le contenu de leur culture et la façon dont ils se mesurent à la hiérarchie civilisationnelle, culturelle et raciale que la pensée coloniale a disséminée »³⁹⁴.

Déconstruire les préjugés afin de saisir les processus de formations identitaires

Je ne suis pas politologue. Mais afin de nous permettre d'y voir plus clair dans ces problématiques complexes, intersectionnelles, et dans un second temps afin d'envisager, au sein de nos Républiques, puisque c'est notre devoir à tou-tes,

*dans des écoles coloniales réservées à l'élite, des écoles britanniques privées destinées par les Anglais à l'éducation d'une génération d'Arabes naturellement liés à la Grande-Bretagne. Le dernier établissement que j'ai fréquenté avant de quitter le Moyen-Orient pour me rendre aux États-Unis est le Victoria College du [Caire], une classe conçue pour éduquer ces Arabes et Levantins issus de la classe dirigeante qui allaient prendre le relais après le départ des Anglais. Mes contemporains et camarades de classe incluaient le roi Hussein de Jordanie, plusieurs garçons jordaniens, égyptiens, syriens et saoudiens qui deviendraient ministres, Premiers ministres et grands hommes d'affaires, ainsi que des figures prestigieuses comme Michel Shalhoub, mon aîné de quelques années, chargé de discipline et persécuteur en chef, que vous avez tous vu au cinéma sous le nom d'Omar Sharif». Said, E. (2008). "Dans l'entre-mondes" in *Réflexions sur l'exil*, Actes Sud, p. 689. Disponible en ligne (en anglais) - <http://www.lrb.co.uk/v20/n09/edward-said/between-worlds>*

393 Courant littéraire et artistique occidental du XIXe siècle. C'est aussi selon Massad, et son mentor Edward Said, une idéologie politique qui s'appuie sur l'exotisme d'un Orient fantasmé, afin d'asseoir la domination des peuples occidentaux sur les peuples arabes notamment. Said met en avant le fait que l'Occident n'aurait pas permis à l'Orient de se définir lui-même, à travers un « scope orientaliste » conçu en vue de la domination uniquement, et qui interdit de fait toute « véritable compréhension ».

394 Massad, op. cit. ; p. 2.

des solutions conformes à nos idéaux et aux éthiques qui en découlent, j'aimerais apporter une perspective psychologique et sociale à la déconstruction de l'ignorance en matière de formation des identités de genres et sexuelles, dans un contexte social et politique arabo-musulman.

Je vais continuer de nourrir notre réflexion, en développant une évaluation systématique - souvent négligée par les activistes qui ne sont pas tou-tes expert-es en sciences humaines - concernant les variables psychologiques impliquées dans le développement du genre et des identités sexuelles, en particulier en ce qui concerne les personnes nées et élevées au sein de minorités religieuses ou ethniques.

Ces connaissances scientifiques de base sont, à mon sens, incontournables afin de comprendre, éventuellement de contrecarrer, les perspectives nationalistes, panarabistes ou racistes, teintées d'islamisme radical et dogmatique ou au contraire d'islamophobie. Encore une fois, si l'Islam – en tant que philosophie de vie, en tant que religiosité – est un facteur peu, voire, pas du tout déterminant de l'homophobie des groupes sectaires, qu'il s'agisse d'Etats totalitaires ou de communautés repliées sur leurs propres phobies, alors quels facteurs peuvent nous permettre de prédire, le plus précisément possible, les tensions sociales et politiques à venir autour de ces questions-là ? Au sein d'Etats laïques comme les nôtres, ces questions ne concernent pas uniquement les citoyen-nes LGBT+ et de confession ou d'origine arabo-musulmane qui, nous venons de le constater, ne manquent pas de s'organiser au niveau local, régional et international ; ces problématiques concernent l'ensemble des citoyen-nes de la République qui, de bonne foi, veulent s'engager contre les discriminations, notamment contre les

LGBTphobies, le racisme, l'islamophobie et la judéophobie³⁹⁵. La place que l'on accorde, ou pas, au religieux nous concerne tou-tes ; la liberté qu'on accorde, ou pas, à certains religieux de se cacher derrière des interprétations de textes historiques, afin de procéder, ou pas, à des détournements sémantiques, en vue d'imposer parfois une identité fascisée, toujours à des fins idéologiques, concerne tou-tes citoyen-nes.

Faisons donc la part des choses, simplement, dans une analyse objective des problématiques liées à l'obscurantisme fasciste et à l'homonationalisme partisan, entre les causes sociales, et celles géopolitiques, des discriminations. Comment, et pourquoi, la radicalisation en passe par la discrimination de minorités ethniques, religieuses et sexuelles ?

L'étude des luttes civiles pour le droit des minorités permet une mise en perspective des facteurs déterminant l'obscurantisme

Les hommes et les femmes issues de minorités raciales ou ethniques, qui se définissent comme lesbiennes, gays, trans ou queers, font doublement face aux pressions sociales en vue d'un conformisme à des normes majoritaires, aux attentes de la majorité de leurs concitoyens en matière de comportements sexuels et d'expression du genre. Un premier type de pression sociale se trouve renforcé par des facteurs culturels, voire religieux, minoritaires en France : un Etat laïque dont la culture majoritaire est encore, quoi qu'on en dise, fortement teintée de valeurs chrétiennes, conservatrices³⁹⁶. Le second type de pression sociale est moins évident, pourtant plus important : il s'agit de la pression

³⁹⁵ E. Todd démontre brillamment le lien entre toute forme de discrimination : les victimes d'un jour devenant, par dépit ou par idéologie fascisante, les pires bourreaux de demain. *Infra*.

³⁹⁶ Todd, E. (2015). « *Qui est Charlie* ». Seuil, Paris.

communautariste, en vue d'un repli identitaire, tout aussi fascisant et conservateur que celui proposé par la majorité, mais plus visible car considéré comme *exogène*, extérieur, étranger à la culture française dite « de souche », fantasmée par les idéologues nationalistes.

Voilà pourquoi je considère qu'il est d'autant plus important de considérer l'appartenance ethnique et l'orientation sexuelle comme des variables distinctes, certes, mais qui se chevauchent, toutes deux impliquées de manière explicite dans la modération de l'expression de l'identité individuelle. Cette dernière étant, de fait, à l'intersection de plusieurs dimensions psychosociales, non encore élucidées, selon des chercheurs experts dans le domaine. Les recherches actuelles en psychologie sociale, qui ont tendance à analyser le développement de l'identité individuelle, en particulier, sont en grande partie fondées sur des théories centrées uniquement sur un processus unique d'identité (ethnicité *ou* orientation sexuelle ; rarement les deux à la fois). Or le tout est plus que la somme des parties. Il faut, particulièrement en des temps troublés comme les nôtres, être particulièrement vigilant et ne prendre aucun raccourci intellectuel simpliste.

Contrairement à la méthode de la présente étude, le fait que la plupart des gens intègrent plusieurs dimensions identitaires, culturellement et socialement, est rarement reconnu ou étudié³⁹⁷. De plus, la plupart des informations dont nous disposons, à propos du développement de l'identité sexuelle, viennent de la recherche sur des hommes gays considérés comme « blancs », et sont basées sur des perspectives qui mettent l'accent, de manière générale, sur les comparaisons et les écarts vis-à-vis des normes du groupe majoritaire. Ces limites sont particulièrement préoccupantes lorsque qu'on considère l'impact psychosocial,

³⁹⁷ Fukuyama et Ferguson, 2000.

l'aide nécessaire et les ressources, limitées, disponibles pour les personnes subissant les doubles discriminations, à l'intersection de plusieurs dimensions identitaires minoritaires, considérées comme « infrahumaines »³⁹⁸ par la majorité de la société, et parfois même par une partie des minorités – ethniques ou religieuses - auxquelles ces individus, doublement minoritaires, sont associés.

Quoi qu'il en soit, les recherches sur le processus de formation de l'identité semblent renforcer la théorie d'une élaboration identitaire séquentielle, modulable, plus ou moins prévisible à travers différentes « étapes » constituées de « tests » exploratoires, de prises de décision, de divulgations de relations (« coming-out » plus ou moins graduels). Ces processus graduels et exploratoires se déroulent souvent en fonction des implications des individus concerné-es au sein de communautés ou d'associations LGBT³⁹⁹. Encore une fois, il y a un manque de recherches scientifiques à propos des individus appartenant à des minorités ethniques, en particulier à propos des femmes lesbiennes « de couleur », mais aussi des individus transidentitaires, qui sont souvent les parents pauvres des mouvements LGBT de par le monde⁴⁰⁰. Regardons d'un peu plus près ces modèles théoriques afin de savoir ce qu'ils peuvent nous apprendre des représentations, souvent préjugées, qu'élaborent les scientifiques qui, eux-mêmes pour la plupart, il y en a encore peu de temps, connaissaient finalement très peu le sujet de leur études. Je prendrai garde au fait d'être le plus didactique et le moins jargonnant possible.

³⁹⁸ Considérées comme n'étant pas tout à fait humaines, aux comportements jugés indignes. Je reviendrai en détail dans la seconde partie de ce sous-chapitre sur le concept en psychologie cognitive d'*infrahumanisation*.

³⁹⁹ Cass, 1979, 1984 ; Fassinger & Miller, 1996 ; Levine, 1997 ; Rust, 1993.

⁴⁰⁰ Morris & Rothblum, 1999.

Après avoir longuement introduit le sujet, méconnu du grand public, de mon étude dans la première partie de cet ouvrage, il s'agit là du cœur de cette recherche utilisant les outils de la psychologie sociale principalement, et visant à combler l'ignorance du plus grand nombre, et parfois des sujets concernés eux-mêmes – je le fus des années durant avant de commencer à y voir plus clair -, à propos d'intersectionnalité identitaire. De manière générale, on le sait bien en sciences sociales, l'étude des minorités, et des comportements à la marge, nous permet de mieux comprendre par la même occasion les comportements de tout un chacun face à ces problématiques qui nous concernent tou-tes.

1 a - Modèles de l'élaboration d'une identité sexuelle

La plupart des études décrivent donc la formation de l'identité de genre comme une évolution linéaire ou séquentielle, un processus jalonné par différentes

étapes d'affirmation de son identité minoritaire, qui commencerait en théorie par la prise de conscience d'une forme d'attraction sexuelle ou d'une forme d'expression du genre. Cette affirmation progressive, qui gagnerait en cohérence à travers des tests exploratoires, aboutirait finalement à l'affirmation personnelle et publique d'une dimension identitaire associée aux catégories de moins en moins méconnues dans l'espace public de « lesbienne » ou de « gay », voire de « transidentitaire », de « bisexuel-le » (etc.)⁴⁰¹.

Toujours selon ces modèles théoriques, l'affirmation identitaire, l'annonce par exemple de son homosexualité, est considérée comme un indicateur de l'évolution de la maturité d'un individu, ainsi qu'un signe de bonne santé psychologique. Cette hypothèse est dérivée, au moins en partie, de l'incapacité de la plupart de ces modèles théoriques de démêler les divers aspects internes des dimensions identitaires personnelles, au demeurant complexes (sensibilisation, appropriation d'une diversité d'options identitaires possibles, prise de décision en fonction de contingences culturelles spécifiques).

Ces représentations cognitives internes, souvent inconscientes, varient, à n'en pas douter, en fonction de l'appartenance ethnique des individus. Ces facteurs identitaires sont, néanmoins, également en relation directe avec des dimensions interpersonnelles plus sociales, voire politiques (participation communautaire, auto-présentation, acceptation par ses pairs). Les perspectives théoriques classiques sont, à ce jour, pour la plupart incapables de prendre en compte les effets des influences contextuelles et socio-culturelles multidimensionnelles, le

⁴⁰¹ Cass, 1979 ; Coleman, 1982 ; Cox & Gallois, 1996 ; Fassinger & Miller, 1996 ; Kitzinger & Wilkinson, 1995 ; Morris, 1997 ; Parcs, 1999 ; Rust, 1993 ; Sophie, 1985/1986 ; Troiden, 1989.

changement du cadre (géo)politique national (et international), la diversité ethnique (inter et intra) communautaire⁴⁰².

Bien que cette représentation stéréotypée des processus identitaires, basée sur différentes étapes de développement de l'identité de genre, a reçu plusieurs validations expérimentales⁴⁰³. Toutefois, des études plus récentes tendent à montrer le développement personnel, dans le domaine de l'identité de genre et de l'orientation sexuelle, comme un processus en constante évolution⁴⁰⁴, sensiblement influencé par le contexte historique et culturel dans lequel ces processus identitaires se développent⁴⁰⁵. Cependant, à ce jour, la plupart des études sur le développement de l'identité sexuelle ont été réalisées avec la participation de « blancs », hétérosexuels, appartenant à la classe moyenne, ou avec des homosexuels d'un certain âge⁴⁰⁶. C'est la raison pour laquelle un nombre croissant d'études de genre suggèrent que les modèles actuels sont insuffisants pour comprendre le développement de l'identité sexuelle de ces minorités, certes construites socialement de plus en plus unilatéralement, et probablement pour une compréhension fine du développement de l'identité de genre en général⁴⁰⁷.

⁴⁰² Bohan, 1996 ; Cox et Gallois, 1996 ; Eliason, 1996 ; Fukuyama et Ferguson, 2000 ; Rust, 1996.

⁴⁰³ Cass, 1984 ; Fassinger & Miller, 1996 ; Levine, 1997 ; Rouille, 1993 ; Sophie, 1985/1986.

⁴⁰⁴ Reynolds & Hanjorgiris, 2000.

⁴⁰⁵ Fassinger & Miller, 1996 ; Gonsiorek & Rudolph, 1991.

⁴⁰⁶ Reynolds & Hanjorgiris, 2000.

⁴⁰⁷ Gonsiorek & Rudolph, 1991 ; Savin-Williams & Diamond, 2000.

1 b – Les effets du contexte historique et politique

Bien entendu, le contexte historique est également une variable importante à prendre en considération, afin de bien comprendre le développement individuel de l'identité de genre.

En effet, d'importantes mutations sociales ont affecté la façon dont les personnes, appartenant à une minorité sexuelle, peuvent choisir d'affirmer leur identité dans la sphère privée, les communautés qu'ils ou elles sont amené-es à fréquenter, enfin au sein de l'espace public. En France, des événements historiques tels que les émeutes, en 1969, de *Stonewall* aux États-Unis⁴⁰⁸, la dépénalisation de l'homosexualité en 1982, enfin le « mariage pour tou-tes » en 2012⁴⁰⁹, ont progressivement produit un contexte historique inédit, accompagné à n'en pas douter de stratégies tout aussi inédites de gestion de l'identité, de plus en plus affichée en public par des générations de LGBT⁴¹⁰. Ces différents âges ont connu différents niveaux d'exposition à ces changements sociaux et, en retour, modifié leur conscience vis-à-vis de leur propre identité de genre et leur propre orientation sexuelle. A n'en pas douter, les récentes vagues d'attentats en Occident, ainsi que la montée des extrêmes également chez nous en Europe, avec les tentatives, parfois couronnées de succès, de récupération (homo)nationalistes des luttes LGBT – par des partis xénophobes, le Front National par exemple en France -, ne manquent pas d'avoir des effets, ceux-là négatifs, sur l'affirmation intersectionnelle, inclusive et diverse de nos identités LGBT+.

⁴⁰⁸ D'Augelli, Grossman, Hershberger & O'Connell, 2001.

⁴⁰⁹ Tamagne, 2006 ; Heger & Choucha, 2005.

⁴¹⁰ Parks, Hugues & Matthews, 2004.

Aujourd'hui, les dernières études dans le domaine ont mis à jour le fait que les attitudes et les croyances, parmi les LGBT+, varient considérablement en fonction de leur culture d'origine, des valeurs éthiques – plus ou moins normatives, conservatrices - qu'ils choisissent d'incarner au quotidien, plus qu'en fonction de leurs croyances religieuses personnelles ou familiales⁴¹¹. Les valeurs éthiques pouvant bien entendu être influencées, voir renforcées, par les croyances religieuses, sans qu'un déterminisme direct, prédictif sociologiquement ou cognitivement, puisse être établi entre les deux, contrairement à l'idée communément reçue en la matière⁴¹². J'ai, personnellement, passé des années après mes vingt ans, à accuser la religion des « Arabes » puis la culture des « Arabes » de tous les maux ; avant d'être apaisé par une compréhension plus globale, subtile et cohérente de la racine factuelle et objective de ces tensions identitaires.

De manière plus générale, en Europe et aux États-Unis, les LGBT pensent qu'ils peuvent afficher leur identité sexuelle, principalement, dans les zones où ils estiment qu'ils ou elles ne seront pas confronté-es à la violence du rejet homophobe, transphobe. Le fait demeure qu'ils sont constamment soumis-es à une négociation de leur propre identité, en raison des normes et des attentes d'une culture hétérocentrée, principalement « blanche » par ailleurs, tout en venant à bout de leurs propres préjugés intériorisés concernant l'identité des identités de genre. Donc, si en plus ces LGBT naissent au sein de minorités ethniques, avec des origines culturelles différentes de celles affichées par la

⁴¹¹ Bohan, 1996 ; Fukuyama & Ferguson, 2000 ; Greene, 1997 ; Morales, 1990 ; Rust, 1996 ; Smith, 1997.

⁴¹² Courbage, Y. & Todd, E. (2007). « *Le rendez-vous des civilisations* ». Seuil, Paris. Un résumé graphique de l'ouvrage est disponible en ligne - <http://ps-montpelliercentre.hautetfort.com/media/00/01/6450c71f602701570b8e6c725b994c58.pdf>. Voir aussi Todd, E. (2011). « *Allah n'y est pour rien* », p. 29. Arretsurimages.net, Paris.

majorité de leurs concitoyen-nes, ils doivent aussi apprendre à négocier la norme identitaire et politique à la fois au sein, et à l'extérieur, du groupe ethnique minoritaire auquel ils sont associés. Dans un contexte politique de pressions sociales, à prédominance « blanche » comme jamais auparavant, la religion et la famille semblent être les principales sources de soutien émotionnel pour les personnes appartenant à une minorité ethnique, constamment confrontée à des préjugés raciaux⁴¹³. Là encore il s'agit d'une donnée contre-intuitive, puisqu'on ne parle dans la plupart des publications, plus ou moins rigoureuses, que des effets soi-disant désastreux de la foi religieuse sur le développement identitaire. Mais, je ne le dirais jamais assez, loin de toute idéologie nationaliste ou communautariste, une distinction sémantique s'impose entre les concepts suivants : croyance métaphysique et idéologie politique, religion dogmatique et foi spirituelle.

Il n'en reste pas moins que cet effet positif du soutien familial et religieux ne va pas sans le risque de repli identitaire, communément qualifié de « communautarisme », commun à l'ensemble des groupes sociaux qui se sentent, là encore à tort ou à raison, menacés dans leurs identités ; tout comme, je le rappelle au passage, le risque des majorités réside la plupart du temps dans le repli identitaire sur des valeurs dites « universelles », en réalité fantasmées, en l'occurrence à la fois nationalistes, voire xénophobes, et héténormatives voire machistes, patriarcales.

Afin d'illustrer ce que peut donner un repli identitaire minoritaire, je citerai le fait qu'un fort rejet de l'homosexualité a été identifié dans les familles issues de minorités ethniques aux États-Unis, ainsi que chez la plupart des individus

⁴¹³ Fukuyama & Ferguson, 2000.

d'origine arabo-musulmane en France, en particulier parmi les plus âgés musulmans parmi eux⁴¹⁴. Le point positif étant que les niveaux d'homophobie chez les jeunes Français d'origine arabo-musulmane tendent à s'aligner sur ceux, qui restent certes préoccupants, du reste de la population générale.

Il n'en reste pas moins que certains auteurs ont observé que pour certains LGBT+, le fait qu'ils assument, publiquement, leur identité de genre, ou leur orientation sexuelle, est considéré comme une trahison de leur culture d'origine, de leurs valeurs familiales⁴¹⁵. Cependant, aux États-Unis par exemple, malgré le machisme défensif, et l'homophobie affichés dans les communautés afro-américaines et de culture hispanique, les LGBT originaires de ces minorités ethniques sont fortement attachés à leur culture d'origine⁴¹⁶, tout comme le sont les LGBT français-es d'origine arabo-musulmane.

En somme au sein de ces minorités, la force de la famille peut éviter à certains LGBT un rejet, pur et simple, de toute forme de dynamique communautaire au sens large, ne leur laissant alors plus d'autre choix que de s'intégrer coûte que coûte, et sans concessions, aux communautés LGBT parfois porteuses de préjugés à leur encontre. Pourtant, de manière générale, au sein de ces familles, de ces communautés d'origine arabo-musulmane, le silence est le plus souvent le prix pour une tolérance âprement négociée, de manière plus ou moins implicite, de manière plus ou moins violente⁴¹⁷ ; j'ai personnellement accueilli chez moi à plusieurs de jeunes gens étrangers, qui ne pouvaient pas bénéficier d'aide gouvernementale ou associative, comme celle fournie par exemple par

⁴¹⁴ IFOP - *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France: 1989-2009*. Disponible en ligne -

http://www.ifop.com/?option=com_publication&type=publication&id=48

⁴¹⁵ Greene, 1997 ; p.221.

⁴¹⁶ Greene, 1997 ; Mays, Cochran, & Rhue, 1993.

⁴¹⁷ Bohan, 1996 ; Morales, 1990.

l'association *Le Refuge* en France qui accueille, en majorité, des très jeunes gens mis à la porte par des parents qui refusent d'accepter leur identité de genre ou leur orientation sexuelle.

Voilà pourquoi plusieurs auteurs suggèrent que les effets combinés du racisme, en particulier celui présent au sein des communautés LGBT (j'y reviendrai), de l'homophobie et de la transphobie, en particulier parmi les communautés ethniques minoritaires, peuvent agir comme un facteur limitant une internalisation, qui sans cette interaction négative serait plus élevée, de l'identité de genre pour les LGBT d'origine arabo-musulmane, freinant leur affirmation publique d'un « coming-out », qui du reste ne doit pas devenir un nouveau dogme imposé à tou-tes. Cette affirmation identitaire explicite serait, pour ces cas particuliers, une mort sociale vis-à-vis de la famille, à laquelle se suivrait l'assimilation, plus ou moins forcée et implicitement tout aussi violente, à une position communautaire LGBT fondamentalement subalterne⁴¹⁸.

Ce qui explique, bien sûr, que le coût politique, et parfois financier, d'un coming-out soit plus élevé pour les LGBT venant de minorités ethniques ou religieuses. Cela peut avoir des effets inattendus. Une étude sur les femmes lesbiennes de couleur à Chicago aux États-Unis, par exemple, a montré que, même si la moyenne des lesbiennes de couleur étaient plus jeunes lorsqu'elles ont commencé à questionner leur orientation sexuelle, elles ont néanmoins pris plus de temps afin de décider qu'elles étaient lesbiennes⁴¹⁹ ; de plus, ces dernières sont moins susceptibles de faire leur coming-out auprès des membres de leur famille, en particulier s'il s'agit de l'aînée⁴²⁰.

⁴¹⁸ Greene, 1997 ; Morris, Waldo, & Rothblum, 2001.

⁴¹⁹ Bradford, Ryan & Rothblum, 1994 ; Garnets & Kimmel, 1993 ; Morris et al., 2001 ; Savin-Williams & Diamond, 2000 ; Morris et al., 2001 ; Morris & Rothblum, 1999.

⁴²⁰ Parks & al. (2004).

1 c – La double culture comme une force ?

Pour comprendre ces données expérimentales complexes, quelques rares intellectuel-les se sont efforcé-es pendant plusieurs années, voire plusieurs décennies, d'élaborer ce que nous appelons aujourd'hui le *modèle de la double culture* décrit par LaFramboise, Coleman et Gerton⁴²¹.

Ce modèle théorique peut être d'une grande aide pour comprendre les tenants et les aboutissants de l'identité de genre et le développement de l'orientation sexuelle. Il propose une hiérarchie des compétences sociales⁴²² nécessaires pour fonctionner efficacement, et en même temps, dans les deux systèmes culturels, au sein de deux communautés minoritaires, sans perdre son statut individuel. Les auteurs postulent que l'acquisition de six compétences⁴²³ sert à limiter les conséquences négatives d'une construction identitaire individuelle entre deux cultures. Ces compétences sont les suivantes : attitudes positives envers les deux groupes, connaissance de leurs croyances et valeurs culturelles respectives, croyance personnelle de l'efficacité d'une identité biculturelle, capacité de communication, maîtrise d'un répertoire de rôles divers (« caméléon social »), enfin enracinement au sein des systèmes de soutien social (syndicats, associations, collectifs citoyens, groupes de réflexion inclusifs, etc.). Ainsi, les différences entre les LGBT « de couleur » et les communautés LGBT « blanches » ou mainstream, résident dans les différents niveaux de compétences

⁴²¹ LaFramboise, Coleman & Gerton (1993).

⁴²² Dutrénit (1997). « *La compétence sociale* », p.240 ; Paris, L'Harmattan. And Damasio (2003). « *Spinoza avait raison. Le cerveau des émotions* » ; Odile Jacob.

⁴²³ Voir aussi Parks, Hughes & Matthews (2004). Disponible en ligne - <https://myhs.ucdmc.ucdavis.edu/documents/41620/0/Patients+of+Color+-+Parks+Race+Ethnicity+and+Sexual+Orientation+Intersecting+Identities.pdf/34396501-16c2-40e9-88c7-4cdf6dbe7124>.

sociales acquises par les individus concernés, en termes de gestion de l'identité personnelle et d'intégration du genre, en fonction de leur âge, de leur origine ethnique et de leur orientation sexuelle.

Néanmoins, et toujours selon ces études qui doivent être prises pour ce qu'elles sont, dans le contexte culturel où elles ont été réalisées, les LGBT de couleur ainsi que les LGBT blancs partagent certainement des similitudes concernant le développement de leur identité de genre. Les deux groupes peuvent s'attendre à rencontrer des défis similaires émanant de la culture majoritaire, comme une présomption d'hétérosexualité, une homophobie omniprésente, ainsi que le manque de modèles (de *role models* diraient les anglophones, de « héros » diraient certain-es historien-nes francophones) auxquels s'identifier au moins au début de l'élaboration d'identités dites « subversives », face à un ordre social hétéronormé⁴²⁴. En outre, là encore indépendamment de l'appartenance ethnique ou communautaire, les jeunes LGBT ont des difficultés d'accès à une transmission générationnelle des informations utiles au sujet de leur culture minoritaire⁴²⁵ ; d'où l'importance de voir aboutir un jour ce projet d'Archives LGBT auquel s'attèlent différentes organisations LGBT depuis plusieurs années, en France et ailleurs.

Afin d'aller plus loin dans cette perspective globale à propos de l'élaboration de l'identité de genre individuelle, loin de gommer la diversité des identités pour autant, j'ajouterai que les LGBT+, quelles que soient leurs origines ethniques ou leur confession religieuse, adoptent des stratégies similaires dans au moins un domaine en particulier : en tant que membres d'un groupe (parfois plus que

⁴²⁴ Bohan, 1996 ; Reynolds & Hanjorgiris, 2000 ; Smith, 1997.

⁴²⁵ Parks & al. (2004).

doublement minoritaire), ils doivent apprendre les valeurs éthiques et les normes, à la fois au sein du groupe majoritaire et au sein du groupe minoritaire.

Par conséquent, la différence fondamentale entre LGBT+ « blancs » et ceux de « de couleur » réside dans le fait que les groupes minoritaires peuvent être très normatifs, parfois encore plus que ne peut l'être la majorité de nos concitoyennes. C'est particulièrement vrai pour les groupes minoritaires qui se sentent visés par des politiques de désignation de boucs émissaires, dans des circonstances sociales tendues. En effet, en dehors de leur orientation sexuelle, il est peu probable que les LGBT+ « blancs » (en particulier les hommes parmi eux, surtout ceux qui passent inaperçus, qui ne sont pas particulièrement « efféminés » au vu des normes sociales hétéronormatives) n'ont jamais eu à s'adapter à un statut social stigmatisé par le groupe majoritaire. À l'inverse, les gays « de couleur » doivent acquérir des connaissances et des compétences qui leur permettent de se conformer à la norme sociale de la majorité, tandis que leur intériorisation des normes minoritaires est dénigrée, s'effectue de manière parfois même cachée. Ils doivent s'engager dans ces processus complexes, et à long terme, sans le bénéfice que représenterait un soutien familial ou communautaire explicite et franc, bien au contraire.

Pour autant, loin de toute forme de victimisation essentialisante, misérabiliste, ce qui est ou a été une source d'oppression peut devenir une force, mais seulement pour les individus du groupe minoritaire qui sont en mesure de gérer et de transcender cette expérience sociale négative, parfois après des décennies de luttes personnelles. Après avoir développé les compétences nécessaires à la négociation sociale des normes politiques, ces individus doublement cultivés peuvent être plus en mesure, à long terme, de relever les défis inhérents à un tel statut social intersectionnel, au sein d'espaces publics et communautaires politiquement de plus en plus polarisés, binaires.

1 d – Les limites des modèles de la double culture

Faire face aux défis de l'intégration sociale efficace, non pathologique⁴²⁶, d'individus appartenant de fait à deux minorités au moins – sexuelle et ethnique par exemple -, peut se révéler être une tâche ardue, provoquant une dissonance cognitive (incapacité de choisir entre deux réalités, deux représentations du monde qu'on nous enjoint fortement d'intégrer), qui se résout généralement par une intériorisation par chaque individu concerné des normes dites « infrahumanisantes », dans chacune des communautés fréquentées (on finit par croire ce qu'on nous raconte depuis l'enfance) ; puis, dans le cas d'une intégration pathologique de chacune des normes communautaires prises comme séparées voire opposées, s'en suivront alors stress, anxiété, dépression et isolement social. Cela est particulièrement vrai pour ceux qui restent invisibles pour les autres, qui souffrent de ne pas être en mesure de procéder à un coming-out adéquat au sein de la famille, au travail ou dans d'autres domaines importants de leur vie sociale. Le stress et l'isolement peuvent mettre ce genre d'individus dans une position à risques et peuvent avoir des conséquences souvent néfastes sur la santé.

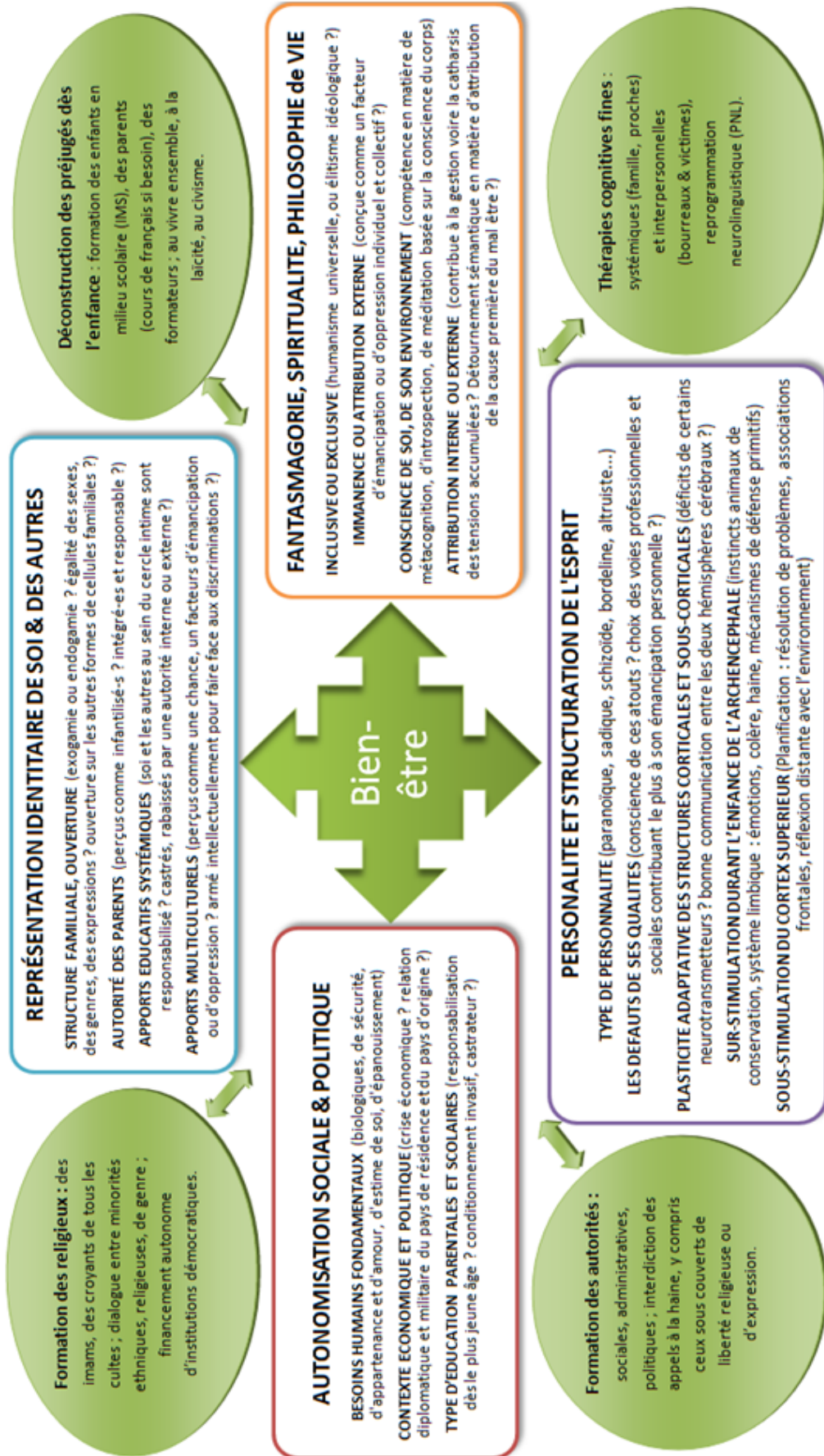
Il est ainsi primordial de déterminer quelles sont les causes premières de ces discriminations qui touchent l'ensemble des minorités, qu'elles soient sexuelles ou pas, et quelles que soient leurs origines confessionnelles ou ethniques. Car, une fois encore, en termes de négociation des normes sociales, puis

⁴²⁶ Un comportement pathologique doit être compris présentement comme émanant d'un individu qui n'est plus en mesure d'établir des rapports sociaux, interindividuels, nécessaires à la satisfaction de ses besoins primaires (logement, nourriture, travail, vie sociale épanouie, bien-être général, etc.).

d'ostracisation de ceux et celles qui ne les respectent pas, les choses ne sont pas tout à fait ce qu'elles semblent être. Mais avant de décrire plus en détails une partie des processus inconscients impliqués dans l'élaboration de discriminations envers les minorités, j'aimerais vous présenter un schéma présentant l'état actuel des recherches en la matière :

Déterminisme de l'expression du bien-être (motivation au quotidien, collaboration, projection dans l'avenir) ou de la violence individuelle, communautaire et collective (préjugés envers autrui, phobies paranoïaques diverses, voire meurtre sadique, lutte armée ou terrorisme) :

LA RELIGIOSITE, FACTEURS PREMIERS ET SECONDAIRES :



Déterminisme de l'expression du bien-être (motivation au quotidien, collaboration, projection dans l'avenir) ou de la violence (préjugés envers autrui, phobies paranoïaques diverses, voire meurtre sadique, lutte armée ou terrorisme) individuelle, communautaire et collective,

L'EXEMPLE DE « LA MAIN OUVERTE », LA CAUSALITE PREMIERE :

En sociologie, afin d'illustrer la difficulté à identifier les réelles causes d'une problématique donnée, on donne l'exemple de la paume de la main (facteur essentiel de la motricité, qui stimule le reste de la main) et des doigts (facteurs secondaires sans lesquels la main continuerait de se mouvoir) :



1 / Lorsque la main est ouverte, la paume de la main (facteur déterminant dans la motricité) est aisément identifiable, visible au premier regard. On voit tout de suite que c'est la paume de la main qui fait bouger le reste (*situation où les dynamiques sociales sont apaisées, sans crispation identitaires et politiques majeures*).



2 / Lorsque la main est fermée, la paume de la main (facteur déterminant) devient difficilement identifiable, n'est plus visible au premier regard. Le profane pense que ce sont les doigts qui se crispent par eux-mêmes, qui seraient les facteurs déterminants et non pas périphériques, identifiés non plus comme secondaires mais comme visibles au premier regard (*situation de crispation sociale et politique*).



3 / Lorsque la main est fermée et qu'un seul doigt pointe, la paume de la main reste difficilement identifiable, n'est. Le profane fait sortir du lot un seul doigt : pourtant facteurs secondaires, aggravant ou émancipateur en temps de crise, mais sans déterminisme premier dans la genèse de la crise à affronter (*situation de discrimination d'une communauté identifiée comme responsables de la crise, mais de couper ce « doigt » ne résoudra en rien la crise, elle s'en trouvera même aggravée, et la main continuera de se mouvoir, pour le pire ou le meilleur*).

2 – PROCESSUS INCONSCIENTS IMPLIQUES DANS L'ESSENTIALISATION DES MINORITÉS

Tout d'abord, il est primordial de savoir que la source des représentations discriminatoires auxquelles doivent faire face les LGBT, sans distinctions entre « blancs » ou « de couleur », quelles que soient leur confession religieuse ou leurs origines ethniques, est qualifiée en psychologie *d'infrahumanisation*. Cette notion d'infrahumanisation est définie comme étant la croyance selon laquelle les membres de son groupe social d'appartenance (l'endogroupe⁴²⁷) seraient plus humains que ceux d'un groupe humain que l'on considère, par nature, comme différent (l'exogroupe⁴²⁸). Ce phénomène social inconscient est la source, en réalité, de toute forme de discrimination et il est causé, d'une façon ou d'une autre, par le manque d'émancipation intellectuelle, économique et politique de populations, en général drapées dans le manteau de la majorité, qui cherchent à identifier des boucs émissaires, afin d'extérioriser leurs peurs les plus inavouables.

La naissance de l'infrahumanisation est liée à l'essentialisme. Elle repose sur une conception inconsciente des relations intergroupes, selon laquelle seuls les individus appartenant à l'endogroupe disposeraient d'une *essence pleinement humaine* ; seuls les « endogroupes » seraient ainsi des parangons d'humanité. Selon Jacques-Philippe Leyens - grand spécialiste de la question, d'origine belge⁴²⁹ - si les différences entre groupes sociaux sont perçues comme

⁴²⁷ Membre du groupe dont l'individu fait partie.

⁴²⁸ Membre du groupe étranger à celui de l'individu.

⁴²⁹ Jacques-Philippe Leyens (<http://www.psor.ucl.ac.be/personal/leyens>) est né le 19 décembre 1942. Il a fait sa licence et son doctorat de Psychologie à l'université

différentes, alors les groupes (leur essence) seront de la même façon considérés comme transformés. A partir de ce postulat de départ, la plupart des études récentes en la matière examinent ce qui constitue ces différences cruciales, ou *essentiels*, dans la perception de tel ou tel groupe social. La question de savoir quels groupes sociaux sont infrahumanisés de manière préférentielle, de même que les conditions nécessaires et suffisantes d'une telle infrahumanisation envers les individus perçus, à tort ou à raison, comme appartenant à un exogroupe (des « anormaux »), restent des questions à approfondir, notamment en ce qui concerne les minorités dites « *sexuelles* » en rapport avec l'Islam.

catholique de Louvain. Étant donné l'absence de mentor en psychologie sociale expérimentale, il a trouvé l'inspiration dans les revues nord-américaines. Par ailleurs, désireux d'allier psychologie sociale expérimentale et clinique, il a fait 3 ans d'analyse didactique avant d'abandonner devant le flou des théories psychanalytiques. Lors d'un post-doctorat aux USA, à l'université du Wisconsin, avec Leonard Berkowitz et Ross Parke, il débutera des recherches sur l'influence de la violence filmée. Il s'intéressera ensuite aux théories implicites de personnalité et à la perception interpersonnelle pour étudier maintenant les relations entre groupes sociaux. Après 2 ans (1969-1971) comme « research associate » à l'université du Wisconsin à Madison (USA), Leyens a été engagé comme enseignant à l'université catholique de Louvain où il a fait toute sa carrière, d'abord à Leuven et ensuite à Louvain-la-Neuve. Pendant cinq ans, il a été doyen de la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation. Il a aussi été professeur invité dans de nombreuses universités européennes et américaines. Il a investi énormément dans l'Association Européenne de Psychologie Sociale Expérimentale (EAESP) dont il a été trésorier et président. Il a participé à quatre écoles d'été de cette association en qualité d'élève, de professeur et de co-organisateur. Il a été éditeur en chef du *European Journal of Social Psychology* et termine actuellement son mandat d'éditeur associé du *Journal of Personality and Social Psychology*.

2 a - Historique des recherches

Comme en témoigne les recherches empiriques et théoriques les plus récentes, le concept de *déshumanisation*, plus connu du grand public, n'est pas nouveau en psychologie sociale. Des écrivains classiques tels qu'Allport (1954) et Tajfel (1981) en ont fait mention dans leurs recherches, Staub (1989) l'a utilisé dans son livre sur l'holocauste, tandis qu'Opatow (1990) a parlé lui *d'exclusion morale*, et Bar-Tal (1989) de *dé légitimation*. L'ensemble de ces recherches, et des terminologies paradigmatiques utilisées en la matière, fait référence en la matière, en psychologie sociale, et a prouvé son utilité dans l'étude des conflits armés et des génocides. Le point de vue adopté dans cette publication concerne des situations moins extrêmes, à l'origine, même si l'exclusion d'individus appartenant de fait à certaines minorités sexuelles, dans certains contextes particuliers, peut également aller jusqu'à leur éliminations pure et simple d'espaces publics aux mains de régimes totalitaire en Afrique du nord, au Moyen-Orient, en Afrique subsaharienne notamment.

De manière générale, des recherches récentes ont postulé et expérimenté le fait que *l'exogroupe* ne peut être privé de ce qui est généralement (classiquement, naturellement) attribué à l'espèce humaine⁴³⁰, de ce qui est propre à l'être humain⁴³¹. En effet, Haslam (2006) a distingué ce qui est propre à l'être humain, par exemple ce qui n'est pas partagé avec les animaux, et ce qui est typiquement humain, fréquemment rencontré chez les humains, mais qui ne l'est pas exclusivement⁴³². Les études sur le caractère unique de la nature humaine, et sur les préjugés que les individus portent en eux envers les individus perçus comme

⁴³⁰ Haslam, 2006

⁴³¹ Leyens et al., 2000

⁴³² Haslam donne ici l'exemple de la curiosité.

étant issus d'un autre groupe, s'intéressent donc généralement aux tenants et aboutissants de l'infrahumanisation, source de toute discrimination, comme nous l'avons déjà vu⁴³³.

Pour mon analyse, afin d'éclairer notre réflexion commune quant aux racines véritables, complexes, des doubles discriminations envers les LGBT minoritaires, d'origine arabo-musulmane, je vais par conséquent concentrer mon analyse maintenant sur la façon de circonscrire les conditions, *suffisantes et nécessaires*, pour qu'un tel phénomène doublement discriminatoire soit exprimé.

⁴³³ Leyens, Demoulin, Vaes, Gand, & Paladino, 2007 ; Demoulin et al, 2004 ; Leyens et al, 2003, 2007

2 b - « Essence » ou différences essentielles : l'essentialisme en psychologie expérimentale

Il peut paraître paradoxal que les études empiriques sur la déshumanisation ont commencé avec l'apparition d'un concept, avant cela, étranger à la psychologie expérimentale : *l'essence*. Medin (1989) a introduit ce concept fréquemment utilisé dans de nombreuses autres sciences humaines, comme la philosophie ou la sociologie, alors qu'il recherchait les ultimes critères de similitudes et les différences entre des catégories non sociales. Rothbart et Taylor (1992) ont ensuite immédiatement appliqué ce concept à des catégories sociales telles que les groupes majoritaires, notamment en énumérant les croyances qui les auraient conduits à attribuer une essence particulière à des groupes minoritaires. Sur la base de ces croyances, Haslam et ses collègues⁴³⁴ ont construit et testé un questionnaire, qui par la suite connut un franc succès⁴³⁵. Il est ressorti de ces études déclaratives que le terme même d'*essence* peut être intéressant, avec certaines précautions tout de même, qu'il soit employé dans le sens de Medin (1989) ou dans le sens classique du terme.

En d'autres termes, considérer *l'essence* humaine, selon Marx & Engels (1845)⁴³⁶, et dans une perspective humaniste⁴³⁷, c'est penser les individus au-delà

⁴³⁴ Haslam, Rothschild & Ernst, 2000, 2002

⁴³⁵ Par exemple Demoulin, Leyens, et Yzerbyt, 2006.

⁴³⁶ « *La différence entre l'individu personnel opposé à l'individu en sa qualité de membre d'une classe, la contingence des conditions d'existence pour l'individu n'apparaissent qu'avec la classe qui est elle-même un produit de la bourgeoisie. C'est seulement la concurrence et la lutte des individus entre eux qui engendrent et développent cette contingence en tant que telle* ». In F. Marx & K. Engels (1845, réédition en 1974). « *L'idéologie allemande* » (Thèses sur Feuerbach) ; Editions Sociales, Paris. Disponible en ligne (« *Les classiques des sciences sociales* », 2002, chap. C, p. 55) -

des contingences, au-delà des variations imprévisibles. En situation de laboratoire, le chercheur spéculé sur le fait que derrière le phénotype⁴³⁸ des stéréotypes, les caractéristiques individuelles, les individus pourraient attribuer aux groupes, en eux-mêmes, une sorte de génotype, une *essence*⁴³⁹. Cette représentation, guidée par l'ethnocentrisme, a conduit certains théoriciens en sciences humaines à l'hypothèse que *l'essence*, la plus générale, amènerait les individus à considérer que les membres de l'endogroupe auraient une *essence* plus humaine que ceux de l'exogroupe.

Certains chercheurs comme J.-P. Leyens ont, une étude après l'autre, opérationnalisé, décrit précisément, cette élaboration d'une représentation de ce que serait « *l'essence humaine* » par le fait que les endogroupes attribueraient des émotions, positives et négatives, plus spécifiquement humaines aux individus appartenant à leur groupe social, en comparaison aux émotions attribuées à l'exogroupe⁴⁴⁰. La question des sentiments véritables, authentiques, portés à un partenaire sexuel, la question de la légitimité, ou pas, de leur union, fait donc particulièrement sens dans un tel contexte politique, grâce à une telle perspective scientifique ; tout autant que les jugements des actes, positifs ou négatifs, de certain-es musulman-es peuvent être mieux compris à partir de ces données théoriques.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/ideologie_allemande.html.

⁴³⁷ « *Nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine (...). En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action* ». J.-P. Sartre (1945, réédition en 1996). « *L'existentialisme est un humanisme* » ; Gallimard, Paris.

⁴³⁸ Ensemble des caractères observables d'un individu.

⁴³⁹ Leyens, Yzerbyt & Schadrone, 1994

⁴⁴⁰ Leyens & al., 2000, 2001.

2 c - Différence entre déshumanisation humiliante et infrachumanisation génocidaire

Si le terme choisi ici afin de décrire ce processus psychologique, inconscient, fut celui d'*infrachumanisation*, c'est parce qu'en l'occurrence l'infrachumanisation ne conduit pas les individus de l'endogroupe à nier complètement l'humanité des autres, ceux appartenant à l'exogroupe ; mais, tout bonnement, à la diminuer sur la base de critères arbitraires, de fantasmes, de peurs inexplicables ou de positions idéologiques que la discrimination envers des minorités les aident à justifier a posteriori.

Il y a donc une différence de taille entre *déshumanisation* brutale (le « modèle du lépreux » dont nous parle M. Foucault) et *infrachumanisation* insidieuse (le « modèle du ghetto ») ; avec des conséquences, paradoxalement, souvent plus dramatiques, sur le long terme, dans le cas de cette dernière. Depuis lors, plusieurs autres mesures de ce genre de discriminations ont été utilisées, mais l'étude détaillée de ces dernières nous conduiraient trop loin⁴⁴¹. D'autant plus que ce qui nous intéresse particulièrement dans cet ouvrage c'est que le mot « infrachumanisation » met en exergue, pour les individus en général et de manière inconsciente, le fait qu'il puisse y avoir des *degrés d'humanité*. La plupart du temps, ceux et celles à qui on attribue le degré le moindre d'humanité sont « animalisé-es »⁴⁴² ; mais ils peuvent aussi être « objectivisé-es »⁴⁴³. C'est ainsi qu'un groupe (considéré comme), non entièrement humain, peut être comparé à des sauvages - par exemple à des singes - ou à des domestiques - des ânes ou

⁴⁴¹ Voir Leyens & al., 2007

⁴⁴² Goff, Eberhardt, Williams, & Jackson, 2008.

⁴⁴³ Au sens où ils ne sont plus considéré-es comme des *êtres* humains mais comme des *objets* ; j'y reviendrai dans quelques paragraphes. Vaes, 2008.

autre animaux -, ou encore à des objets destinés à la consommation - par exemple des prostituées considérées comme des poupées gonflables. On se souvient encore, douloureusement, des insultes racistes, particulièrement violentes et qui firent honte à nombre de républicains, portées à l'encontre de Madame la Garde des Sceaux, Christiane Taubira, par une ex-candidate du Front National peu après le débat à propos du mariage pour tou-tes⁴⁴⁴. Rappelons-nous de la description « puérile », « monstrueuse » et sordide, que M. Foucault fait de ceux et celles qui s'en prennent à leurs congénères de la sorte, en utilisant le ridicule et l'inhumanité qu'ils et elles puisent, en réalité, au fin fond d'eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit des formes que peuvent prendre ces infrahumanisations, Haslam et ses collègues⁴⁴⁵ ont recueilli une grande quantité de données afin d'étudier les similitudes, et les différences, entre « *typiquement humain* »⁴⁴⁶ et « *spécifiquement humain* »⁴⁴⁷, afin de mieux comprendre la racine profonde de toute discrimination. Ils ont constaté que les individus ont tendance à attribuer, de manière générale, plus de traits *typiquement* humains à eux-mêmes et à leurs semblables, mais pas plus de caractéristiques spécifiques, à l'être humain, qu'ils ne le feraient envers d'autres individus issus d'un autre groupe social que le leur.

Un constat qui, là encore, tend à renforcer la différenciation conceptuelle entre *infrahumanisation*, et *déshumanisation*. Une différence épistémologiques aux

⁴⁴⁴ Le Monde (2014). « *Prison ferme pour insulte à Taubira : le FN dénonce un « jugement politique* » (16/07/2014). Disponible en ligne - http://www.lemonde.fr/politique/article/2014/07/16/condamnation-de-leclere-le-fn-evoque-un-guet-apens-judiciaire-le-foll-ne-porte-pas-de-jugement_4457881_823448.html

⁴⁴⁵ Haslam, Loughnan, Kashima, & Bain, sous presse - retrouver détails exacts publications

⁴⁴⁶ *Typically human.*

⁴⁴⁷ *Uniquely human.*

conséquences paradigmatiques centrales en ce qui concerne notre étude du sujet, puisque les musulman-es les plus traditionalistes auront, par exemple, tendance à ne pas juger - en particulier au regard de la loi islamique traditionnelle -, et donc à ne pas condamner, celui/celle que l'on considère comme n'étant pas humain (ou comme étant « irresponsable » de ces actes, comme par exemple le sont les déficients mentaux) ; à la différence d'un individu que l'on considérerait comme au moins en partie humain, assez humain en tout cas pour le juger, le discriminer, voire l'éliminer de l'espace social. Et cela, *a fortiori*, lorsque l'on considère, comme c'est le cas pour nombre de musulman-es en France ou ailleurs, l'homosexualité comme un choix⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸Consulter par exemple l'article paru en 2010 sur *RUE 89*, dans lequel le recteur de la mosquée de Bordeaux, Tarek Oubrou - qui passe pourtant pour un modéré, voire un progressiste -, affirmait que « *L'homosexualité est un choix* » - <http://www.rue89.com/2010/10/11/oubrou-imam-de-bordeaux-lhomosexualite-est-un-choix-170494>

2 d - Les six facteurs impliqués dans les discriminations essentialisantes

Plus précisément, les chercheurs dans ce domaine ont voulu savoir si les deux types d'attribution d'humanité respectaient les caractéristiques de l'essentialisme, tel qu'opérationnalisées par Haslam et ses collaborateurs⁴⁴⁹, ou encore Rothbart et Taylor (1992). En bref, une attribution de la part des endogroupes reposerait sur six facteurs nécessaires à l'expression de leur infrahumanisation envers des exogroupes : le naturel⁴⁵⁰, l'immutabilité⁴⁵¹, la discrétion⁴⁵², la nécessité, la stabilité, et l'entitativité⁴⁵³.

Ils ont constaté que les attributs *spécifiquement* humains ne sont pas essentialisés, alors que ceux considérés comme *typiquement* humain le sont. En outre, les corrélations entre les deux types de jugement ont été proches de zéro. Cette différence, entre les deux types d'attribution, conduit Haslam (2006) à parler de deux types de *déshumanisation*. Une perception basse de la *nature humaine typique*, associée à tel ou tel groupe, conduirait ainsi vers une

⁴⁴⁹ 2000, 2002.

⁴⁵⁰ *Naturalness*, autrement dit comme allant de soi.

⁴⁵¹ *Immutability*, État de ce qui ne peut pas changer dans sa nature ou dans le temps.

⁴⁵² *Discreteness*.

⁴⁵³ *Entitativity*, Propriété d'un groupe humain de former une unité où les individus paraissent interchangeables ; un concept élaboré dans Campbell, D. T. (1958). *Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of person as social entities*. Behavioural Science, 3, 14–25. *L'entitativité* fait référence à la perception d'un groupe en tant qu'entité pur (un groupe *entitatif*), abstraction faite des individus qui le compose. La perception *entitative* est différente de la perception holistique. Sur le plan opérationnel, l'entitativité peut également être définie comme la perception d'un groupe de cibles sociales (par exemple, les individus) comme possédant, de manière intrinsèque, unité et cohérence (par exemple, un groupe). *L'entitativité* est la plus élevée pour les groupes intimes, comme la famille, plus basse pour les groupes de travail, plus basse encore pour les catégories sociales (par exemple, les individus ayant la même confession religieuse), et la plus basse pour les groupes éphémères, comme des individus qui attendent au même arrêt de bus (Lickel & al., 2000).

objectivation ou *réification*⁴⁵⁴ des individus concernés ; et une perception basse du caractère *spécifiquement humain* de tel ou tel groupe social, conduirait à une *animalisation* des individus concernés.

Ce sont là des résultats expérimentaux qui peuvent étonner, car l'essentialisme est généralement compris comme une différenciation fondamentale, *essentielle*, entre des groupes ; une différenciation qui devrait conduire à la croyance selon laquelle l'endogroupe est plus humain que l'exogroupe. En effet, il est aisé de limiter l'essence aux caractères *biologiques naturels* des individus concernés ; c'est un écueil dans lequel il ne faut pas tomber dans ce genre de recherche, puisque cette limitation conceptuelle est totalement étrangère à l'étude de l'infrahumanisation, et complètement étrangère à la nature humaine soumise à des différences liées à la culture, à la langue, à la religion, ou encore à des aspects physiques - phylogénétiques ou ontogénétiques -, déterminés par le contexte environnemental (au sens large).

C'est pourquoi, ne pas parler *d'essence* en tant que telle, mais de « *différences essentielles* », est crucial car cela facilite l'interconnexion avec d'autres lignes de

⁴⁵⁴ *Reification*, processus mental qui consiste à transformer ou à transposer une abstraction en un objet concret, à appréhender un concept comme une chose concrète. Le terme est aussi employé à propos des personnes vivantes. En accord avec la perspective marxiste, la réification est la « chosification » des rapports sociaux ou des individus impliqués, dans la mesure où la nature des relations sociales est exprimée par les relations entre les objets échangés, tels des marchandises parmi d'autres. En général, ce processus consiste à séparer un élément donné de son contexte original, dans lequel il est produit, afin de le placer dans un autre contexte, dans lequel il manque une partie ou la totalité des connexions d'origine qui semblent alors encore avoir des pouvoirs ou des attributs dont, en vérité, il ne dispose plus. Ainsi, la réification implique une distorsion de la conscience, allant de la plus innocente, à la plus grotesque. D'un point de vue marxiste toujours, faire référence à la « *réification* » a permis historiquement de décrire des usines aux conditions de travail inhumaines (« *dehumanized factories* ») ; cf. Burris, Val: "*Reification: A marxist perspective*", California Sociologist, Vol. 10, No. 1, 1988, pp. 22-43.

recherche⁴⁵⁵. Qui plus est, outre les fréquences au *naturel biologique*, l'idée d'essence *stricto sensu* implique l'idée d'une rigidité comportementale⁴⁵⁶, en plus de donner du grain à moudre aux xénophobes et aux homophobes, aux transphobes. Alors que si l'on traite de changement des *différences essentielles* entre les groupes, susceptibles de changer, alors c'est la perception même de ces groupes qui aura tendance à évoluer.

On peut prendre pour exemple plusieurs études qui ont manipulé l'infrahumanisation vis-à-vis de la Turquie⁴⁵⁷, et le concept de *norme égalitaire* dans un contexte méritocratique. La principale variable dépendante (mesurée) étant ici la *menace symbolique* suscitée par l'acceptation hypothétique de la Turquie dans l'Union européenne. La variation de l'humanisation des Turcs a été introduits par le biais d'une étude, présentée aux participants de cette recherche comme étant soi-disant « scientifique », et qui aurait démontré que la langue turque contiendrait autant d'émotions *spécifiquement humaines* que les autres langues européennes (condition d'humanisation) ; ou, au contraire, qu'elle

⁴⁵⁵ Selon Leyens (P., Leyens (2009). Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization : *Group Processes & Intergroup Relations*, 2009. Vol 12(6) 807–817) si l'on prend par exemple le titre de l'article célèbre de Mummendey et Wenzel (1999), « *Discrimination sociale et tolérance dans les relations intergroupes : Réactions aux différences entre les groupes* », l'on peut comprendre plus aisément les similitudes entre un groupe « prototypique » et un groupe « entièrement humain ». Un autre exemple serait celui des études menées par Castano et Giner Sorolla (2006), qui tendent à montrer que les personnages de science-fiction, les Aborigènes, et les Indiens d'Amérique sont plus infrahumanisés lorsqu'ils sont perçus comme des victimes en raison de la responsabilité de l'endogroupe. Parler ici de différence est plus aisé dans ce contexte : comment peut-on considérer en effet que les personnages de science-fiction ont une essence ? Et pourquoi les essences d'un même groupe différencieraient-elles parce que de tels personnages auraient été détruits, avec ou sans la responsabilité de l'endogroupe ? En parlant de différences, en revanche, cela peut éclairer notre réflexion à ce sujet.

⁴⁵⁶ Voir Fredrickson (2002).

⁴⁵⁷ Voir Delgado, Rodríguez-Pérez, Vaes & Leyens, (2008), ou encore l'étude de Pereira, Vala et Leyens (2009).

contiendrait principalement des émotions non *spécifiquement humaines* (condition d'infrahumanization). La condition contrôle étant celle où l'expérimentateur ne donne pas d'information aux participants à ce sujet.

Les auteurs ont constaté qu'un niveau supérieur d'humanité avait un effet positif sur la menace perçue et la discrimination qui en découle : la menace ne jouant un rôle de médiateur que dans un contexte égalitaire. En effet, la discrimination est anormale dans un contexte égalitaire et demande à être justifiée⁴⁵⁸. L'exogroupe est présenté de telle manière qu'il ne demeure pas invariable (la Turquie avec ou sans les émotions secondaires) ; les changements dans la perception de l'exogroupe, par conséquent, font que ce groupe est différent de ce qu'il était avant. Les différences perçues ne sont donc pas innées, indélébiles ou immuables.

Il est ainsi fascinant d'être en mesure d'inférer, *in vivo*, toute la complexité de la psychologie humaine, par le truchement d'un processus inconscient qui à la fois prend en compte la contingence et le contexte social - égalitaire ou non, suscitant ou non la mise en place de mécanismes de défenses -, tout en mettant en exergue une certaine forme d'essentialisation des individus, en fonction du groupe social auquel ils appartiendraient de fait. Ce qui pose, dès lors, la question des conditions propices, ou non, à l'expression des discriminations ; puis, dans un second temps, des mesures à prendre afin d'éviter à l'avenir le genre de tensions identitaires que nous expérimentons en ce moment même.

⁴⁵⁸ Crandall & Eshleman, 2003.

3 - Infracomplexification puis discrimination des minorités sexuelles

Les premières études sur l'infracomplexification ont traité de différentes formes d'opérationnalisation de ce concept, tout en testant trois hypothèses fondamentales⁴⁵⁹. D'abord, il était indispensable de distinguer les émotions spécifiquement humaines de celles non exclusivement humaines. Deuxièmement, il était important de montrer que l'endogroupe (et non l'exogroupe) était perçu comme ayant un lien particulier avec l'humanité. Troisièmement, et ce fut là le plus important, il était nécessaire de démontrer que l'endogroupe se voit attribuer plus d'émotions positives et négatives typiquement humaines que l'exogroupe⁴⁶⁰. L'hypothèse selon laquelle ce serait l'endogroupe qui se verrait attribuer les attributs d'une humanité entière, a également été mesurée dans le cas de membres de l'exogroupe qui empruntaient de leur propre initiative, mais pour leur plus grand malheur, les caractéristiques humaines spécifiques⁴⁶¹. Avec ce jeu d'opérationnalisations et d'hypothèses acceptés au fil de la littérature, certains chercheurs ont commencé à chercher des modérateurs. Même si le défi le plus important, en matière d'infracomplexification, reste aujourd'hui encore de déterminer les conditions qui mènent un exogroupe à se voir discriminé, ou pas. En cela nous n'avons pas, selon J.-P. Leyens (2009), « *le plus petit début de solution à ce problème* ».

Selon Baron et Kenny :

⁴⁵⁹ J.-P., Leyens (2009) ; op. cit.

⁴⁶⁰ Pour des revues à ce sujet, voir Demoulin & al, 2004 ; Leyens & al, 2007.

⁴⁶¹ Par exemple Gaunt, Leyens & Demoulin, 2002 ; Vaes, Paladino, Castelli, Leyens & Giovanazzi, 2003.

« un modérateur est une variable qualitative (ex : sexe, CSP, origines, religions, etc.) ou quantitative (âge) qui affecte la direction et / ou la force de la relation entre une variable indépendante ou prédictive (déterminante) et une variable dépendante ».

Une variable modératrice affecte le lien entre deux variables, alors qu'une variable médiatrice agit directement sur la variable dépendante. C'est particulièrement le cas de variables *suffisantes* à l'expression de telle ou telle variable. Les variables *nécessaires* sont beaucoup plus difficiles à trouver.

Enfin, il faut distinguer ces facteurs suffisants et / ou nécessaires, de facteurs qui ne sont ni de l'une ni de l'autre catégorie. Ces derniers ne jouent pas de rôle dans l'infrahumanisation à proprement parler, pourtant il est intéressant de les identifier du fait qu'ils peuvent, dans certains cas, permettre de disqualifier certains modérateurs qui pourraient, en réalité, n'avoir aucune incidence sur les variables. J'ai montré plus avant comment l'islam ou l'orientation sexuelle, de manière générale, sont des facteurs difficiles à catégoriser dans de tels contextes.

3 a - Infrahumanisation, conditions nécessaires et suffisantes

Conditions non nécessaires et non suffisantes

Le *statut* (hiérarchique) est probablement la plus importante des variables issues de cette catégorie⁴⁶². En effet, parmi le statut, le niveau d'éducation, l'amitié et la similarité, seul la variable statut fut la seule à ne pas être affectée par les variations expérimentales dans des études menées sur cinq continents⁴⁶³. Pour autant, le statut ne permet pas de prédire l'infrahumanisation. En d'autres termes, en l'état actuel de nos connaissances, les membres de l'exogroupe ne vont pas automatiquement se soumettre à la domination de l'endogroupe : *in fine*, tous les membres de quelque groupe que ce soit sont susceptibles de réagir face à l'infrahumanisation⁴⁶⁴.

La *familiarité* est aussi une variable non nécessaire et non suffisante de l'infrahumanisation⁴⁶⁵ : la familiarité d'un membre de l'exogroupe, même imaginaire (personnages de science-fiction, indiens d'Amérique, etc.) sera d'autant plus susceptible d'être infrahumanisé (de se voir attribué des émotions qui ne sont pas spécifiquement humaine), qu'il n'est pas familier aux membres de l'endogroupe.

Conditions non nécessaires mais suffisantes

La variable *conflit* (entre groupes) semble très clairement ne pas faire partie des variables nécessaires à l'expression de l'infrahumanisation envers l'exogroupe ;

⁴⁶² Leyens & al., 2001

⁴⁶³ Delgado, Rodríguez-Pérez, Vaes & Leyens, 2008.

⁴⁶⁴ Jost & Banaji, 1994.

⁴⁶⁵ Cortes, Demoulin, Rodríguez-Torres, Rodríguez Pérez & Leyens, 2005.

et cela qu'il s'agisse d'un groupe *minimal*⁴⁶⁶ ou d'un groupe *naturel*⁴⁶⁷. Pour autant, le conflit peut être une variable suffisante lorsque l'exogroupe est présenté comme manifestant un danger *réaliste* pour l'endogroupe⁴⁶⁸. Certains chercheurs ont manipulé les modalités de cette variables *conflits réalistes*, ou pas, sans trouver d'infrahumanisation significative dans le cas d'un danger qui n'était pas perçu comme réaliste par l'endogroupe⁴⁶⁹. Par ailleurs, dans le cas particulier des Canaries par exemple, le conflit a été une condition suffisante pour l'infrahumanisation exprimée envers la minorité des Espagnols venus du continent, représentant une menace pour les natifs de l'île qui avaient peur alors de perdre leur emploi au profit de continentaux plus qualifiés ; pourtant, le conflit ne fut pas dans ce cas-là une condition nécessaire pour les Espagnols du continent qui n'avaient jamais vu, pour la plupart, de ressortissants des Canaries, ni à Madrid ni en Andalousie⁴⁷⁰.

Conditions nécessaires mais non suffisantes

Selon J.-P. Leyens (2009), la seule et unique condition qui appartiendrait à cette catégorie serait *l'identification* ; par exemple, les ressortissants des Canaries - des insulaires⁴⁷¹ - s'identifient fortement avec leur groupe ethnique d'origine. Il

⁴⁶⁶ Groupe constitué selon un critère insignifiant ou aléatoire ; les membres du groupe n'ont aucun contact les uns avec les autres ; l'appartenance au groupe est même anonyme : chaque membre connaît son groupe d'appartenance, mais n'identifie pas les autres membres du groupe.

⁴⁶⁷ Demoulin et al, 2008;. Kofta & Miroslawska, 2008.

⁴⁶⁸ Il s'agissait ici du danger consistant en la perte d'emploi par des Belges suite à la venue de travailleurs Polonais. Cortes 2005.

⁴⁶⁹ Il s'agissait ici de citoyen-nes Britanniques et de réfugié-es iraqien-nes, qui vraisemblablement ne présentaient pas de réel menace pour les citoyen-nes natifs du pays concerné. Zimmermann, Doosje, Zebel, Viki - 2008

⁴⁷⁰ Zimmermann, Doosje, Zebel & Viki , 2008

⁴⁷¹ Péron, F. (1990). « Spécificité des sociétés insulaires contemporaines. L'exemple des îles françaises de l'Atlantique et de la Manche ». In: Norois. N°145, 1990. *Iles et sociétés insulaires*. pp. 25-34.

en est ainsi dans toutes les recherches de ce type : ceux qui s'identifient fortement à leur groupe d'origine⁴⁷² auront tendance à infrahumaniser plus facilement, que des individus qui ne s'identifient que peu, voire pas du tout, à leur groupe d'origine⁴⁷³. Cette donnée expérimentale est particulièrement précieuse dans le contexte politique qui est le nôtre, avec la montée des nationalismes des deux côtés de la Méditerranée, avec certes plus de répercussions négatives au Sud, du fait des particularités postcoloniales et économiques difficiles auxquelles ont à faire face les sociétés concernées.

Les trois étapes classiques de la fascisation des identités politiques, et de l'infrahumanisation sociale des minorités, étant les suivantes : 1/ identification crise, peur, d'où renforcement des frontières du groupe 2/ identification à un chef viriliste, populiste 3/ normalisation des identités au sein du groupe, désignation de bouc-émissaires au sein du groupe, conflit avec les « autres » (cf. schéma ci-dessous).

Il y a, là encore, des nuances subtiles dans la représentation que l'on peut élaborer de processus de pensée tels que le patriotisme, ou le nationalisme, qui ont tous deux des conséquences très différentes sur la dynamique des groupes, bien qu'ils soient liés à la question de l'identification à tel ou tel groupe social, de telle ou telle origine ethnique⁴⁷⁴. Dans l'exemple très intéressant des arabes et des juifs d'Israël, on constate que ceux, parmi les juifs israéliens, les plus

⁴⁷² Comme la plupart des musulman-es de France qui, bien qu'ils ne soient pas pratiquant-es, s'identifieront en tant que musulman-es, selon l'étude de l'IFOP de 2009 : « *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France* » (disponible en ligne - http://www.ifop.com/?option=com_publication&type=publication&id=48).

⁴⁷³ voir par exemple Demoulin & al., 2008; Paladino, Vaes, Castano, Demoulin, & Leyens, 2004 ; Viki, 2004

⁴⁷⁴ Roccas, Klar, & Liviatan, 2006 ; ou Brewer, 1999 ; Leyens & al., 2003 ; ou encore Viki & Calitri, 2009.

favorables à l'idée d'une identité commune n'infrahumanisent pas les Arabes⁴⁷⁵ ; par ailleurs parmi les arabes, ceux qui sont les plus favorables à l'idée d'une identité commune infrahumanisent certes les Juifs, mais moins que ceux qui y sont farouchement opposés. Ainsi, la variable *identité commune* joue le rôle d'un médiateur, mais de manière non symétrique, suivant qu'il s'agisse des Juifs ou des Arabes israéliens. Cette asymétrie est probablement due au fait que certains ressentent de la culpabilité⁴⁷⁶ en constatant ce que leur groupe d'appartenance, majoritaire, imposent aux autres ; alors que les autres ne ressentent aucune culpabilité⁴⁷⁷, puisqu'ils appartiennent à un groupe minoritaire, considéré comme politiquement dominé.

⁴⁷⁵ Gaertner & Dovidio 2000.

⁴⁷⁶ Branscombe & Doosje, 2004.

⁴⁷⁷ Roccas & al. 2006.

Les trois étapes de la fascisation des identités en temps de crises politico-sociales et identitaires : renforcement des frontières de la « tribu », identification à un chef populiste viriliste, discrimination voire génocide de boucs émissaires minoritaires au sein du groupe



Ainsi, *l'identification avec l'endogroupe est une condition nécessaire mais non suffisante de l'infrahumanisation*, puisqu'elle n'explique pas, à elle seule, pourquoi le même niveau d'identification - certes théorique puisque déclaratif - conduit, ou ne conduit pas, à l'infrahumanisation de l'exogroupe.

Conditions nécessaires et suffisantes

De nombreuses études semblent montrer que les *menaces symboliques* pourraient être considérées comme des conditions nécessaires et suffisantes à l'expression de l'infrahumanisation, en particulier lorsqu'elles concernent des différences entre les groupes en matière de valeurs, de coutumes, d'identité et d'unité de la culture. Encore une fois, la psychologie expérimentale confirme l'idée que les situations de crises identitaires, voire économiques, sociales et politiques, sont le terreau privilégié pour l'expression des discriminations envers les minorités.

Ainsi, si la menace symbolique⁴⁷⁸ peut servir de médiateur entre l'infrahumanisation et les comportements négatifs⁴⁷⁹, ce n'est le cas que dans un contexte égalitaire ; ce phénomène particulier ne se vérifie pas dans un contexte méritocratique, qui par définition favorise les inégalités entre les groupes. Pour autant, il est difficile de dire si la variable *menace symbolique* constitue une condition nécessaire et suffisante à l'infrahumanisation. Est-ce une cause ou une conséquence de l'infrahumanisation⁴⁸⁰ ? Est-ce une variable liée à la question de l'élitisme des sujets ? Quel type de groupe, qui doit être organisé de manière à

⁴⁷⁸ Et seulement la menace symbolique, selon d'autres études qui ont manipulé différentes modalités de la menaces - voir Zimmermann & al., 2008 ; un effet qui n'existe pas par exemple avec des menaces réelles - Viki & al., 2008 ; Zimmermann & al., 2008.

⁴⁷⁹ Voir Viki, Zimmermann, & Ballantyne, 2008 ; ou Viki, Gratien, Eller, Alys & Pina, 2008 ; ou encore Pereira & al., 2009 - expérience I.

⁴⁸⁰ Leyens (2009), op. cit. ; Zimmermann & al., 2008.

faire sens aux membres du groupe, peut causer à la fois une infrahumanisation de l'exogroupe et une discrimination positive de l'endogroupe⁴⁸¹ ?

Au vu de cette absence de consistance expérimentale vis-à-vis de la variable *menace théorique*, il semble clair que ce soit plutôt les variables *identité et unité*⁴⁸² - de participants qui ont à justifier de leur appartenance, de leur *identification*, à un groupe expérimental - qui soient les plus significatives dans les études ici décrites.

En d'autres termes, il est probable que *l'identification* soit là encore la variable à l'œuvre en tant que médiateur de l'infrahumanisation, dans ce genre de *paradigme du groupe minimal*, qui en quelque sorte interdit aux participants d'imaginer qu'ils puissent appartenir à un autre groupe que celui qui leur est attribué⁴⁸³. En contrepartie de quoi la variable *similarité* à l'endogroupe serait le meilleur prédicteur d'attribution d'humanité⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ Kofta & Mirosławska, 2008 ; Demoulin & al., 2008.

⁴⁸² Dans contexte expérimental propice à l'acculturation : Berry 1974 & Parker, 2000.

⁴⁸³ Leyens (2009) ; op. cit.

⁴⁸⁴ Voir la stratégie d'assimilation et d'acculturation (Maquil, Demoulin Leyens 2009) ; voir aussi Delgado 2008 - à développer !!!

3 b - Infracommunisation des minorités sexuelles : perspectives

Prenant ces différents éléments en compte - bien que plusieurs études ont travaillé la question de la préférence pour l'exogroupe⁴⁸⁵, du rejet d'exogroupes stigmatisés⁴⁸⁶, ou de l'attraction hypothétique de telle identité individuelle à tel groupe⁴⁸⁷ -, force est de constater que la variable *besoin d'appartenance* semble avoir un niveau très élevé d'explication vis-à-vis de l'fracommunisation ; en cela, premièrement, les individus auraient besoin de contacts sociaux, deuxièmement, ces contacts se feraient préférentiellement avec des individus *privilegiés*⁴⁸⁸. Dans la droite ligne des paradigmes liés à la théorie de la *domination sociale*⁴⁸⁹ et à celle de la *justification sociale*⁴⁹⁰, on peut comprendre pourquoi de nombreux chercheurs ont postulé le fait que les individus au statut supérieur auraient moins tendance à être rejetés que les individus de statut inférieur⁴⁹¹.

Pourtant, encore une fois, la variable *statut* ne semble pas être assez consistante pour expliquer de manière suffisante et nécessaire l'fracommunisation ; une tâche d'autant plus ardue qu'en situation réelle, il est difficile d'observer des groupes sociaux discriminés, fracommunisés, poussés non pas à l'assimilation mais à l'intégration. A ce sujet précisément, Leyens (2009) affirme que :

⁴⁸⁵ Ensari & Miller, 1998.

⁴⁸⁶ Allport 1954.

⁴⁸⁷ Hornsey & Jetten, 2004.

⁴⁸⁸ Baumeister & Leary, 1995.

⁴⁸⁹ Sidanius & Pratto, 1999.

⁴⁹⁰ Jost & Banaji, 1994.

⁴⁹¹ Cf. les études à propos de différents groupes ethniques, où la nationalité des uns (Belges, Espagnols, Anglais, etc.), selon le contexte et les origines des autres, ne produit pas de manière significative le même type d'effet.

« le partage de valeurs implique probablement de se lier avec l'exogroupe. C'est la raison pour laquelle j'ai écrit que l'assimilation, plus que l'intégration, permettrait d'éviter l'infrahumanisation. L'ethnocentrisme des assimilationnistes sera satisfait et la fierté de ceux qui abandonnent leur culture d'origine pour une nouvelle serait fortement renforcé ».

Alors, bien qu'élaborées dans des perspectives paradigmatiques totalement différentes, deux voies de recherche peuvent nous être utiles en la matière : il s'agit de la dimension du *jugement* de moralité, de compétence et de chaleur humaine perçue⁴⁹² ; ainsi que le modèle du *stéréotype*⁴⁹³. Ces études travaillent sur des groupes réels dont les individus, à la suite de leurs réponses à un questionnaire, sont divisés en fonction de leur chaleur humaine et de leur aptitude à la coopération d'une part, et de leur statut d'autre part. Le profil idéal étant celui de *l'endogroupe stéréotypé*, qui serait perçu comme ayant à la fois un statut et une compétence à la coopération élevés⁴⁹⁴.

Quoi qu'il en soit :

« La Nécessité Vs. Suffisance (...) semble primordiales afin de progresser dans la recherche sur l'infrahumanisation, au-delà d'une interminable série de modérateurs (...).

⁴⁹² Voir Wojciszke (2005) ; warmth and competence for Cuddy, Fiske & Glick, 2008.

⁴⁹³ Voir Fiske, Cuddy, Glick & Xu, 2002.

⁴⁹⁴ Certains individus *stéréotypés* seront perçus comme ayant une compétence élevée et une chaleur humaine basse (le stéréotype de *l'Asiatique*), ou alors une compétence basse mais une chaleur humaine élevée (le stéréotype de la *ménagère de moins de cinquante ans*), ou enfin d'autres seront perçus comme ayant une compétence et une chaleur humaine basse (stéréotype du *drogué*).

Plusieurs équipes mènent des études de terrain avec l'espoir que l'une d'elles s'approchera au mieux de la solution »⁴⁹⁵.

Il reste en effet beaucoup à faire pour comprendre, avec le plus de précision possible, la façon dont les processus discriminatoires fonctionnent, même si certains préjugés ont été déconstruits ces dernières années, grâce à ce genre d'études expérimentales.

Bien que je ne me lancerai pas plus avant dans l'analyse de cette problématique particulière qu'est celle de l'infrahumanisation, j'espère que la présente publication, dont le terrain est celui de minorités sexuelles musulmanes - très peu étudiées, dont le cas de figure semble pourtant tout à fait cadré avec le présent paradigme - permettra d'apporter de l'eau au moulin aux études de terrain, indispensables à la connaissance des conditions suffisantes et nécessaires à la production de ces discriminations liées aux identités intersectionnelles.

Par ailleurs, il est nécessaire de prendre une distance certaine par rapport au tableau dramatique trop souvent dressé, de manière systématique et grossière, par certain-es confrères et consœurs chercheur-ses ou par certains médias à propos des LGBT musulman-es. Ces derniers sont trop souvent placé-es, d'office, dans une position victimaire, de citoyen-nes de seconde classe, subalternes et dépourvu-es de toute estime de soi, qui n'auraient d'autre choix que de se replier sur une forme de communautarisme identitaire (LGBT) ou une autre (islamique). J'ai personnellement, au cours de mes recherches en psychologie et en anthropologie sur le sujet, observé différentes stratégies individuelles, intellectuellement sophistiquées, mises en place par les LGBT

⁴⁹⁵ Leyens (2009) ; op. cit.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

musulman-es afin de défendre leur estime de soi, de s'adapter aux contraintes identitaires ou politiques inhérentes à leur statut doublement subalterne. Ces stratégies de défense de l'estime de soi, quelles sont-elles ?

3 c – Particularité de l'expression de l'estime de soi en milieu stigmatisé

Depuis les travaux princeps de Goffman (1975), l'intérêt pour les conséquences sur l'estime de soi, et les comportements individuels, n'a cessé de croître. Aurore Deledalle-Marcouyeux, qui a défendu sa thèse de doctorat en novembre 2007 à propos de l'estime de soi des élèves en milieu stigmatisé, affirme qu'il ressort de ces décennies d'études, contrairement à ce qu'on pourrait penser, que les individus stigmatisés n'ont pas, tous et toutes, une estime de soi plus faible que celle des personnes appartenant à des groupes non stigmatisés (Crocker & Major, 1989).

Certaines études montrent même que ces individus font preuve de niveaux d'estime de soi significativement supérieurs à la normale⁴⁹⁶. A. Deledalle-Marcouyeux nous dit que :

« Les individus stigmatisés par une appartenance à un groupe associé à une image négative, seraient finalement peu affectés par les jugements des membres de l'exogroupe ».

Ils traiteraient l'information de manière sélective, ne conservant que les éléments sociaux les plus utiles à leur développement, voire à leur survie, faisant fi des stimuli sociaux les plus contre-productifs, en se référant qui plus est

⁴⁹⁶ Dif, Guimond, Martinot et Redersdorff, 2001 : des étudiants atteints d'un handicap ; Pierrehumbert, Plancherel et Jankech-Carretta (1987) - les enfants en retard scolaire d'une classe spécialisée. Ces résultats ont été de nombreuses fois répliqués, par exemple au sujet de l'estime en Zep (Zone d'Education Prioritaire, Allès-Jardel, Ciabrini, Castelli & Salvelli, 2002), ou encore auprès d'adolescents présentant une légère déficience intellectuelle (Lemétayer & Kraemer, 2005).

davantage à l'opinion de leurs proches⁴⁹⁷. Toujours selon A. Deledalle-Marcouyeux :

« en 1989, Crocker et Major ont avancé l'hypothèse que les individus appartenant à des groupes stigmatisés emploieraient diverses stratégies qui leur seraient propres pour préserver leur estime de soi, et que l'actualisation de ces stratégies leur procurerait une estime élevée et supérieure à celle d'autres individus. Parmi ces stratégies, celles concernant la comparaison sociale avec l'endogroupe, l'attribution de discrimination et le désengagement sélectif ont fait l'objet de nombreuses études »⁴⁹⁸.

L'une des conséquences de ces stratégies de défense étant que les membres de groupes minoritaires discriminés témoignent de niveaux élevés d'identification à leur groupe⁴⁹⁹. Les comparaisons entre stigmatisés permettant aux individus de maintenir une perception de leur identité équivalente à celle des autres, et de protéger leur estime de soi.

On voit là pourquoi, qu'elle soit LGBT ou musulmane, la communauté au sein de la République, lorsqu'elle n'entre pas en contradiction avec les valeurs de cette dernière, permet une meilleure cohésion sociale. Très contrairement, d'être attaché à son terroir et de faire partie d'une association pour la promotion de ce dernier au niveau régional, c'est une forme de communauté qui participe du vivre-ensemble et aux dynamiques émancipatrices de la communauté républicaine, plus ou moins centralisée ; tant qu'aucun élément perturbateur, au sein de cette communauté, ne vient promouvoir des idées patriarcales, voire

⁴⁹⁷ Greenwald, 1992, cité par Croizet & Martinot, 2003.

⁴⁹⁸ Croizet & Leyens, 2003.

⁴⁹⁹ Blanton, Crocker & Miller, 2000.

fascisantes (homophobes, misogynes, xénophobes) au nom de la suprématie d'un terroir français sur tous les autres, par exemple en imposant un régime alimentaire ou une tenue vestimentaire (voile des Bigoudènes par exemple) sur d'autres formes d'expression subculturelles, régionales, en France. En d'autres termes, de manière pragmatique, l'attachement à la terre et à la culture (au sens propre et figuré⁵⁰⁰) est une valeur universelle depuis des millénaires, tant qu'elle sert les intérêts de la communauté républicaine. De la même façon, une association culturelle ou une mosquée doivent servir les mêmes intérêts : être attachée à une éthique et une philosophie de vie inspirées par la culture arabo-musulmane, certes, tant que cela sert le bien-être de tout un chacun.

Afin de reprendre notre raisonnement à propos des stratégies de défense face aux discriminations, j'ajouterai que les individus ayant un stigmate non visible (comme l'homosexualité, la boulimie ou l'origine modeste) font preuve de niveaux d'estime de soi nettement inférieurs aux individus dont le stigmate est visible⁵⁰¹. En d'autres termes, les conséquences négatives de la discrimination, sur la perception de soi, sont contrebalancées par les effets bénéfiques sur l'estime de soi d'une identification au groupe stigmatisé, seulement si ce groupe discriminé est visible dans l'espace public. D'où l'intérêt de lutter à visage découvert, au moins pour ceux et celles qui le peuvent, contre toute forme de discrimination.

Une autre stratégie consiste à se désengager de façon sélective des domaines dans lesquels le groupe est réputé pour ne pas réussir⁵⁰², plutôt que d'épuiser ses

⁵⁰⁰ La « culture » étant un terme qui il y a moins de deux cent ans a évolué, désignant au départ les cultures agricoles d'une région donnée, pour ensuite désigner l'ensemble des productions humaines, *culturelles*, associées aux différents terroirs.

⁵⁰¹ Frable, Platt & Hoey, 1998.

⁵⁰² Croizet & Martinot, 2003.

ressources individuelles dans des combats considérés, à tort ou à raison, comme étant perdus d'avance. Cette stratégie, dont j'ai déjà touché deux mots en début de cet ouvrage, est qualifiée de « désidentification » et elle peut être, selon certains auteurs, particulièrement subversive, politiquement redoutable sur le long terme :

« La désidentification est censée décrire les stratégies de survie pratiquées par des individus appartenant à une minorité, en vue de négocier une sphère publique majoritaire phobique, qui élude ou punit continuellement l'existence de sujets qui ne sont pas conformes au fantasme de la citoyenneté normative (...). Il s'agit souvent de sujets dont les identités sont formées en réponse aux logiques culturelles de l'hétéronormativité, de la suprématie blanche, et de la misogynie - logiques culturelles dont je suggère que le travail sous-tend le pouvoir d'Etat (...). La désidentification n'est pas toujours une stratégie adéquate de résistance ou de survie pour tous les sujets minoritaires. À certains moments, la résistance doit être prononcée et directe, en d'autres occasions, les queers de couleur et d'autres sujets minoritaires doivent suivre un chemin conformiste s'ils veulent survivre à une sphère publique hostile. Mais pour certains, la désidentification est une stratégie de survie qui fonctionne à l'intérieur et en dehors de la sphère publique dominante simultanément »⁵⁰³.

⁵⁰³ Voir par exemple l'étude sur la politique des artistes « queer » de couleur, José Estéban Muñoz qui était professeur adjoint en études de performance à la Tisch School of

Cette stratégie de défense particulière, par le biais de la désidentification, peut être considérée comme une forme avant-gardiste de « stratégie opposée ». E. Muñoz⁵⁰⁴ a étudié cette entreprise qu'on ces individus depuis l'intérieur d'une communauté en particulier - en l'occurrence depuis l'intérieur de l'Islam -, par rapport aux catégories stéréotypiques, culturelles, emprisonnant leur corps symbolique, et parfois le corps physique de ces derniers, dans un *faisceau* identitaire standardisé, normalisé, prévisible donc contrôlable (voir encart).

Ce faisceau identitaire unique imposerait aux individus ciblé-es leur conduite en public en matière de mœurs sexuelles, d'affirmation - ou pas - de leur identité sexuelle dans la sphère publique par le coming-out - ou par l'intériorisation du tabou - sans offrir, entre ces deux extrêmes, une diversité d'affirmations identitaires *alternatives* possibles. La désidentification des queers musulman-es peut donc être décrite comme une libération axiologique, depuis l'intérieur de l'Islam, par rapport à des stéréotypes catégoriels normatifs, *fascistes* et *totalitaires*, par le biais d'une démarche post-identitaire *subversive*⁵⁰⁵, mais aussi par l'élaboration d'une forme de *théologie islamique de la libération*, dans le respect⁵⁰⁶ universel des ipsités humaines, au-delà de la pression majoritaire au

the Arts de l'Université de New York ; Muñoz, J., E. (1999). « *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* ». University of Minesota Press, USA.

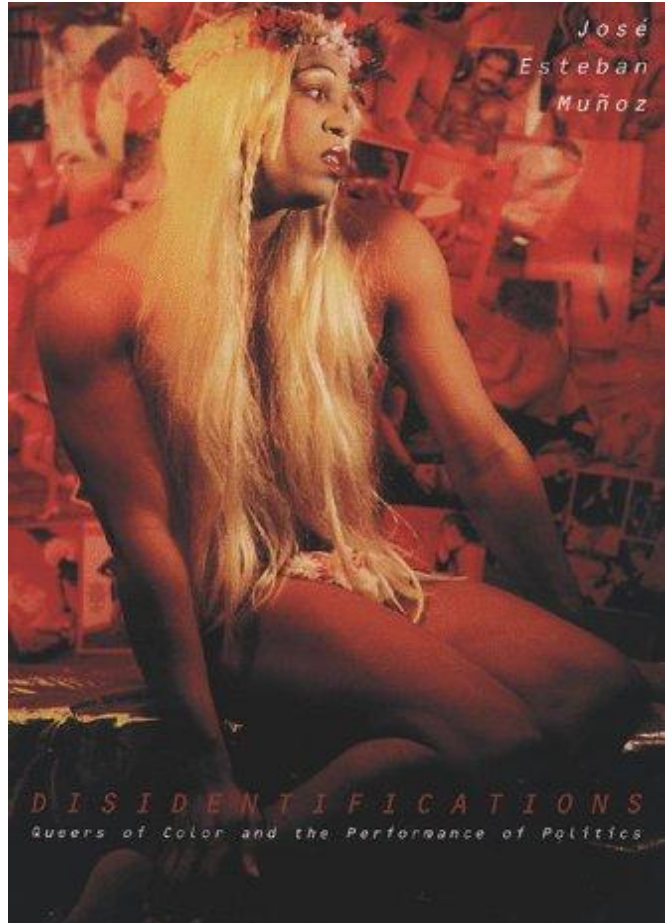
⁵⁰⁴ Voir par exemple l'étude sur la politique des artistes « queer » de couleur, José Estéban Muñoz qui était professeur adjoint en études de performance à la *Tisch School of the Arts* de l'Université de New York ; Muñoz, J., E. (1999). « *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* ». University of Minesota Press, USA.

⁵⁰⁵ Renversement du pouvoir patriarcal en place, se définissant comme majoritaire, hégémonique, depuis l'intérieur des structures sociales établies et entrepris par ceux/celles considérées comme *sub-alternes* à la fois inférieurs et porteurs d'une grammaire alternative menaçant l'ordre social établi.

⁵⁰⁶ Un terme qui revient souvent en entretien semi-dirigé au sein de ces associations.

conformisme grammatical, imposé en vue d'une mêmété politique infrahumanisante⁵⁰⁷.

De manière générale, cette forme de retrait politique partiel expliquerait, au moins en partie, le désengagement pendant des années des associations LGBT en France sur la question du droit au mariage pour tou-tes qui, de fait, ne fut accordé que tardivement chez nous en comparaison du reste des pays d'Europe de l'Ouest.



⁵⁰⁷ L'infrahumanisation est définie comme étant cette croyance selon laquelle les membres de l'endogroupe seraient plus humains que ceux de l'exogroupe. La naissance de l'infrahumanisation est liée à l'essentialisme. Elle repose sur une conception, inconsciente des relations intergroupes, selon laquelle seuls les individus appartenant à l'endogroupe disposeraient d'une essence pleinement humaine ; seuls les « endogroupes » seraient ainsi des parangons d'humanité ; voir une revue de question à ce sujet dans l'article de LEYENS, J.-P. « Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization » in *Group processes and intergroup relations* ; 12, 6; 807-819.

Désidentification, reconstruction progressive et subversive

L'une des contre-stratégies opposées à la récupération politique des luttes pour les droits citoyens des individus ici considéré-es, pour la plupart des membres d'associations se revendiquant à la fois comme LGBT+ et musulmane, se caractérise par un paradigme identitaire qualifié de désidentification. En effet, au-delà de la lutte d'influence politique ou nationaliste, je considère que le rejet par certain-es homosexuel-les musulman-es de la « culture gay » majoritaire, dominante au sein du « milieu gay » - dont le symbole le plus saillant est la Gay Pride -, correspond à ce qu'Estéban Muñoz définit comme suit :

« La désidentification est à propos du fait de recycler et de repenser le sens codé. Le processus de désidentification brouille et reconstruit le message codé d'un texte culturel d'une manière qui expose à la fois l'universalisation du message codé et les machinations d'exclusion et recâble ses productions afin de rendre compte, d'inclure et d'autonomiser les identités minoritaires et les identifications. Ainsi, la désidentification est une étape au-delà de la fissuration ouverte du code de la majorité ; elle procède par l'utilisation de ce code comme matière première pour représenter une politique impuissante ou un positionnement politique qui a été rendu impensable par la culture dominante »⁵⁰⁸.

E. Muñoz ira jusqu'à décrire comment certain-es transidentitaires sont perçu-es par le reste de leur nation comme des « terroristes », métaphoriquement parlant : du fait qu'ils terrorisent leurs compatriotes d'un point de vue esthétique certes, parce qu'ils ou elles ne correspondent pas du tout aux normes de beauté stéréotypiques. Mais également d'un point de vue social, parce qu'ils/elles remettent en cause les normes de manière radicale, notamment celles liées à la place du féminin et du masculin, de manière subversive, queer et en totale *désidentification* avec les normes de genre hétéronormatives.

Des homosexuel-les et des transidentitaires musulman-es décideront de quitter leur famille, et parfois même leur pays d'origine, afin d'être en mesure de réfléchir à ces questions identitaires de manière apaisée. Ils/elles fréquenteront un courant, au sein des communautés LGBT, qui s'auto-définie le plus souvent comme « trans-pédé-gouine », et qui revendique la

508 Muñoz, J., E. (1999). *Disidentifications: Queers Of Color And The Performance Of Politics (Cultural Studies of the Americas)*, p. 31. University of Minnesota Press. Disponible en ligne - <http://books.google.sc/books/about/Disidentifications.html?id=etsLRvdeEtgC>

possibilité d'être fier de ces catégories qui, à la base, étaient des insultes, à partir de l'un des squats qu'occupe une partie de ce mouvement LGBT alternatif en France.

Ces perspectives identitaires subversives, qui sont grandement éclairées par les postulats d'E. Muñoz, élaborées en France depuis l'intérieur de ce qui est communément considéré comme un « milieu gay » homogène et stéréotypé, me permet de retranscrire ici une réflexion la plus riche possible vis-à-vis de ce qui est l'un des défis de ma problématique ; à savoir : éviter l'écueil qui consisterait à vouloir donner des leçons à des sociétés et des communautés arabo-musulmanes en pleines mutations sociales.

De ce point de vue particulier, la question centrale est de savoir comment les mutations sociétales en cours, qu'il nous est donné d'étudier d'un point de vue historique, rigoureux au possible, permettront aux minorités sexuelles islamiques de France de sortir d'un carcan normatif hétéronormé, hégémonique, de manière négociée avec l'ensemble des communautés musulmanes de France et d'ailleurs. Il ne faudra pas pour autant chercher à conformer mes observations aveuglément à une norme « Internationale gay » qui chercherait à orienter idéologiquement les pratiques sexuelles des Arabo-musulman-es.

Les minorités sexuelles qui sont de plus en plus politiquement organisées en Occident, sous prétexte de vouloir libérer les homosexuel-les musulman-es, voudraient les essentialiser, les occidentaliser, probablement avec l'aide d'élites intellectuelles arabes ou occidentales qui sont tout à fait convaincues du bien-fondé des mutations sociétales qu'elles vivent au quotidien. Cette attitude pourtant semble dénoter une tension certaine et irrésolue, dans la représentation que les uns, comme les autres, peuvent avoir de leur identité⁵⁰⁹.

La présente étude est aussi par conséquent une géographie des homosexualités arabo-islamiques. Ces rares LGBT ou queer converti-es à l'islam considèrent pour la plupart leur islamité, non pas comme une rupture ou un rejet de leur identité, mais bien dans la continuité d'une démarche philosophique et personnelle.

509 Djellad, D. (2000). « *Cet Arabe qui t'excite* ».Balland, Paris.

3 d – Conséquences contre-intuitives des stratégies de défense communautaires : homophobie et islamophobie homonationaliste

Ces données scientifiques que je n'ai que survolées, ne présente pas seulement un intérêt intellectuel, voire citoyen, elles me permettent également d'introduire un thème d'actualité : celui de la discrimination au sein même des minorités : l'homonationalisme aussi, selon moi clairement, dépend de ces mécanismes de défenses, de réaffirmations parfois excessives, voire fascisantes, des identités « gays ».

En effet, une autre conséquence elle aussi inattendue, de ces stratégies de défense du soi par la désidentification à la majorité et l'identification au groupe minoritaire dès lors qu'il est visible publiquement, et donc politiquement, étant que si les individus s'identifient à des groupes sociaux, c'est avant tout pour acquérir une image positive d'eux-mêmes, face à des préjugés qui abaissent leur niveau d'estime de soi, des discriminations qui leur interdisent l'accès à certains droits citoyens fondamentaux.

Cette stratégie, d'une part, ne doit pas être considérée comme un combat idéologique au sens premier du terme : la majorité des individus concernés cherchent à se protéger et non pas à changer la société. D'autre part, on peut le comprendre, ce type de stratégie peut tout de même conduire les individus, autrefois discriminés, à reproduire les discriminations auxquelles ils furent confrontés, dans le simple but de maintenir ce qui peut devenir, avec le temps et au fur et à mesure des luttes de libération vis-à-vis des stéréotypes, une sous-culture dominante, voire hégémonique, permettant, certes, à quelques individus de maintenir leur estime de soi égocentrée. En d'autres termes, certains des bourreaux d'hier peuvent aisément devenir ceux des minorités, aujourd'hui, en cours d'acquisition d'une visibilité sociale et politique.

Parmi les manifestations les plus intenses de ces sous-cultures, à leur tour, fascisantes, je citerai comme exemple différentes réactions qu'a suscitées, à l'encontre des HM2F notamment, le premier pèlerinage interconfessionnel LGBT en Terre Sainte : en Israël et Palestine. Ce voyage historique fut présenté par nos associations comme suit :

« Du 6 au 13 novembre 2011, les associations BEIT HAVERIM (Groupe Juif Gay et Lesbien de France), DAVID & JONATHAN (Mouvement Homosexuel Chrétien) et HM2F (Collectif citoyen des Homosexuel-les Musulman-es de France), organisent un voyage en Israël et Palestine. Ce voyage historique - une première mondiale car jamais effectué par des Musulmans, des Juifs et des Chrétiens à la fois - sera à l'avant-garde d'un dialogue entre les spiritualités, dans un souci de réciprocité, et de solidarité avec les mouvements LGBT+ locaux. Les trois associations se sont dites honorées du soutien de Bertrand Delanoë, Maire de Paris. Elles remercient Pierre Schapira, Adjoint au Maire de Paris, chargé des relations internationales, des affaires européennes et de la francophonie, et Rémi Féraud, Maire du 10ème arrondissement, pour leur présence à la conférence de presse du vendredi 14 octobre à l'Hôtel de Ville. Au-delà de ce soutien, les trois associations revendiquent une démarche indépendante des partis politiques (en France comme en Israël et en Palestine), des autorités religieuses, de toute subvention publique ou privée, de toute forme d'idéologie. Ce voyage a d'ailleurs*

été totalement financé sur les fonds propres des trois associations et de leurs adhérent-e-s ».

Afin de vous faire une idée des liens forts qui unirent les membres de ce groupe hétéroclite, aux histoires personnelles parfois aux antipodes, vous pouvez consulter le blog de voyage qui a été réalisé par HM2F à ce sujet⁵¹⁰. Nous étions pourtant loin de nous imaginer, à l'époque, que ce voyage susciterait tant de remous politiques, à l'intersection entre musulman-es, queers et areligieux.

A notre retour en France, alors que nous avons reçu tout au long du voyage menaces et appels au boycott contre nos associations, voilà le communiqué de presse que le Conseil d'Administration de HM2F a validé, afin de défendre véritablement la survie d'une telle structure, pourtant indispensable à l'émancipation de centaines de LGBT de confession ou d'origine musulmane, et qui voyait sa pérennité, et l'utilité de son objet, menacées. Nous étions, à l'époque, les premiers à HM2F à nommer, en France, aussi clairement ce qui relevait à notre sens, aussi bien en Europe qu'au Moyen-Orient, ni plus ni moins que d'un chantage *homonationaliste*.

De l'homonationalisme parmi l'Inter-LGBT parisienne

Au-delà de toute théorie du complot plus ou moins rocambolesque, nous commençons à peine, bien naïvement, à comprendre que, malgré tous nos efforts en matière de dialogue intersectionnel, nos réflexions identitaires et politiques dérangeaient, parce qu'elles remettaient en cause au moins trois formes de sous-cultures identitaires à tendances hégémoniques, surtout du fait des aspirations politiciennes de certain-es de leurs représentant-es, justement

⁵¹⁰ Disponible en ligne - <http://www.homosexuels-musulmans.org/BLOG-voyage-Israel-Palestine-spiritualites-LGBT.html>

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

parce qu'elles-mêmes très fortement remises en question, à l'époque, par la majorité de la population⁵¹¹. Voilà donc la teneur in extenso de ce communiqué de presse de HM2F, intitulé « *L'HOMONATIONALISME - Libération des homosexuel-les musulman-es de France, au-delà de l'islamophobie & de l'antisémitisme* » et daté du 23 novembre 2011 :

« Durant les dernières semaines, le collectif citoyen des homosexuel-les musulman-es de France a été l'objet de plusieurs attaques diffamatoires concomitantes ; nous aimerions aujourd'hui partager avec vous nos interrogations, en divulguant des éléments d'information - que nous avons refusé de révéler jusqu'à présent - afin de tenter d'y voir plus clair dans ce contexte politique, pour le moins difficile, dans lequel nous avons à travailler depuis deux ans ».

La première structure, et non des moindres, à avoir manifesté sa réticence à travailler avec le collectif HM2F fut, sur Paris, l'Inter-LGBT ; une confédération locale qui regroupe une soixantaine d'associations LGBT+, parmi les plus influentes, politiquement du moins, au niveau national⁵¹² ; notamment du fait qu'elle entretient, tout comme SOS racisme depuis les années 1980, des liens très forts avec les dirigeants du parti socialiste. Contrairement à la Confédération LGBT qui, regroupant les Centres LGBT de France, mène un véritable travail de fond *sur le terrain* en rapport avec l'homophobie, la transphobie, et toute forme

⁵¹¹ Souvenons-nous des débordements homophobes et transphobes de la « *Manif pour tous* ».

⁵¹² <http://www.inter-lgbt.org/>

de discrimination véritablement au quotidien : lutte contre la sérophobie⁵¹³, l'islamophobie, les discriminations envers les citoyen-nes en situation de handicap, etc. La Confédération LGBT+ a dès le début, et sans discontinuer jusqu'à ce jour, sollicité l'expertise particulière de HM2F en l'intégrant aux débats de leur confédération ; l'Inter-LGBT quant à elle a manifesté, par la voix d'une minorité de ces représentants, une violente opposition face aux arguments intersectionnels de HM2F. Les critiques de la part de certains responsables de l'Inter-LGBT, sous couvert de problèmes administratifs, finirent par devenir ouvertement racistes et islamophobes.

Voilà ce que nous disions de ces propos racistes tenus, en réunion publique, quelques jours avant notre communiqué de presse :

« HM2F est un collectif citoyen, œuvrant depuis deux ans pour un islam de France véritablement inclusif, ainsi qu'une conception de la laïcité qui soit respectueuse de la liberté de croyance de chaque citoyen-ne. En cela, HM2F a travaillé en collaboration avec de nombreuses associations, à Paris et sur l'ensemble du territoire national, en Europe et à un niveau international. Nous avons ainsi construit un discours apaisé, au-delà de tous préjugés dont certains pensaient, il y a deux ans à peine, qu'il était impossible de l'élaborer pour des homosexuel-les musulman-es. Assez logiquement, l'inter-LGBT par le biais de son porte-

⁵¹³ Envers les individus séropositifs.

*parole*⁵¹⁴, nous a demandé à deux reprises - en réunions publiques - de rejoindre l'inter-LGBT. Pourtant, le 29 octobre 2011, le collectif citoyen HM2F s'est vu refuser l'adhésion à l'inter-LGBT parisienne, sous prétexte que certains d'entre nous tentent d'être de « bons musulmans » ; certains membres de l'inter-LGBT, minoritaires mais farouchement opposés à l'adhésion de musulmans au sein de leur collectif, nous demande pourquoi nous ne buvons pas d'alcool à nos réunions (!?), que nous donnons ainsi l'impression de sortir d'un « dogmatisme à l'autre », que nous tenons selon eux un « double discours », qu'ils ne nous font pas « confiance ». Plus tard, il nous enverrons une critique des statuts du collectif - alors que l'inter-LGBT ne procède ainsi pour aucune autre association, c'est là un traitement discriminatoire qu'ils ont réservé aux musulmans LGBT -, afin de justifier de leur exclusion de HM2F. Ces membres de l'inter-LGBT nous demandent notamment si nous tirons certaines des règles de notre règlement intérieur d'un « hadith⁵¹⁵ impératif et d'origine avéré » !?

Certains des mêmes membres de cette Inter-LGBT avaient, par le passé, déjà rejeté l'idée de travailler avec HM2F, alors qu'ils n'avaient pas du tout de mal à travailler avec d'autres minorités au sein du mouvement LGBT européen, pour

⁵¹⁴ Que nous avons l'occasion d'entendre sur tous les plateaux de télévision au moment du débat sur le mariage pour tous afin de défendre bien entendu, et non sans un certain talent, l'adoption de la proposition des socialistes.

⁵¹⁵ Tradition prophétique en islam.

peu que ces dernières ne soient pas une menace pour l'identité stéréotypique LGBT promulguée par une certaine branche de l'Inter-LGBT de l'époque :

« Auraient-ils posé ce genre de question à une association non confessionnelle, qui déciderait de partager des aliments conforme à un régime qu'ils considèreraient comme particulièrement bon pour leur santé ? Certain-es d'entre nous ont eu à lutter toute leur vie durant, chez nous en France, contre ce genre de préjugés. Nous aimerions divulguer aujourd'hui le fait que, déjà l'année dernière - (...) le nouveau président de l'Inter-LGBT -, nous a clairement signifié son refus de travailler avec nous parce qu'ils avaient peur des amalgames du fait que nous sommes de « religion musulmane » (leur email du 10/07/10) (...). Puis c'est [une confédération] d'associations arabes LGBT – intitulée (...) -, que nous avons pourtant invitée à notre conférence CALEM à Paris en 2010 [2], qui nous a clairement signifié ne pas vouloir travailler avec nous du fait, entre autres, que nous étions des LGBT musulmans de France et non pas des « Arabes » (leur email du 7 janvier 2011). Il est intéressant de noter que le représentant de la conférence des associations arabes LGBT a été invité par la commission politique de l'inter-LGBT à la Gay pride parisienne, en juin 2011. Cela, au moment même de la polémique autour de l'affiche décrite comme « nationaliste », proposée à l'époque puis retirée par l'inter-LGBT

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

*parisienne*⁵¹⁶. Il est alors intéressant de nous interroger sur la raison pour laquelle des associations, qui ne veulent pas travailler avec nous du fait que nous sommes musulman-es, trouvent tant d'intérêt à travailler ensemble, sans nous. Est-ce là simplement une question d'affinité politique ? Auquel cas, dont acte. Ou bien s'agit-il là d'une stratégie coordonnée afin d'isoler les homosexuel-les musulman-es de France ? ».

Je préciserai par ailleurs qu'à l'époque la nouvelle direction du Centre LGBT, qui était favorable à une fusion avec l'Inter-LGBT, avait mis à l'index HM2F ; cette fusion ne se fera jamais (...), et depuis lors je sais de source sûre que les nouveaux responsables du Centre LGBT sont de nouveau en contact avec l'association HM2F. A quelles fins utiles et non partisans ?

Il n'en reste pas moins qu'on nous reprochait de recevoir des menaces au Centre LGBT ; les responsables du Centre nous reprochaient des visites inquisitrices de la part d'individus d'origine nord-africaines ; comme si l'homophobie de certains arabo-musulman-es en France étaient en partie notre faute ? Aurait-on reproché à d'autres d'être coupables des agressions dont ils sont victimes ? Cette nouvelle direction du Centre LGBT de l'époque, lors du dernier grand colloque CALEM organisée à Paris, a même accordé l'un de leurs bureaux à l'étage du Centre afin que des Services de Renseignement français (...) nous interrogent, moi et d'autres responsables de HM2F, médusés par une telle démarche, à coup de « *nous n'avons aucun pouvoir de nuisances* », mais « *quand cesserez-vous*

⁵¹⁶ L'Express (2011). « *L'affiche controversée ne sera plus utilisée* ». Disponible en ligne - http://www.lexpress.fr/actualite/societe/gay-pride-2011-l-affiche-controversee-ne-sera-plus-utilisee_984712.html.

vos activités » ? Et moi de rétorquer « *quand il n'y aura plus d'homophobie chez les musulman-es de France ni d'islamophobie chez les LGBT de France* » ; autant dire pas demain la veille. Les deux autres membres du CA de HM2F qui assisteront à cette heure d'interrogatoire me diront : « *nous ne nous sommes pas engagés pour ça* ». Moi non plus du reste.

Je tiens à ajouter, quoi qu'il en soit, malgré les tensions et l'épuisement des uns et des autres à cette période du débat politique en France, autour d'islam, laïcité, homosexualité, que je ne remercierai jamais assez les Services français qui, depuis des années, veillent à notre protection au péril de leur vie et sans qui je ne serais probablement plus vivant aujourd'hui. Les éléments ambitieux et perturbateurs existent partout et la maladresse est excusable, tant qu'elle ne sous-tend pas une idéologie politique discriminatoire.

Ma prise de distance avec l'homonationalisme partisan, anti-républicain, en vue d'analyses de terrain plus objectives et sereines

Le renforcement, récent, de ma prise de distance, désormais parachevée, avec la politique partisane n'est pourtant pas étranger à ces moments-là. Je travaillerai dès lors encore plus activement à la formation de mes remplaçants au sein du mouvement inclusif de France, à la diversification de nos représentants et leaders à l'international, et à ma décision début 2015 de quitter tous les réseaux associatifs européens ou internationaux dont j'ai fait partie, notamment pour prendre de la distance avec ces marasmes de la vie politiques, tout en continuant de travailler, désormais en tant que chercheur dûment habilité, à la libération du plus grand nombre, principalement sur la base de mes productions intellectuelles personnelles. Je suis, comme le formule Noam Chomsky, un « prolétaire » du savoir. Je ne renonce pas et je continue d'étudier ces phénomènes, avec distance et objectivité. Mais je renonce clairement à affronter l'étroitesse de l'esprit humain en période de troubles :

*« En vain j'ai voulu de l'espace
Trouver la fin et le milieu ;
Sous je ne sais quel œil de feu
Je sens mon aile qui se casse ;
Et brûlé par l'amour du beau,
Je n'aurai pas l'honneur sublime
De donner mon nom à l'abîme
Qui me servira de tombeau »⁵¹⁷.*

Prendre de la distance avec toute forme de politique partisane n'est pas seulement une nécessité pour un chercheur en sciences sociales ayant un certain niveau d'expertise et de lucidité, c'est également une mesure incontournable afin d'être en mesure de prolonger mon engagement citoyen, en toute honnêteté. Cette distance, avec les douleurs qu'ont suscitées en moi ces injustices, n'est pas sans rappeler la complainte du Prophète Jacob, lorsque le plus doué de ses fils, Joseph, lui fut enlevé :

« Il dit : "Je ne me plains qu'à Allah de mon déchirement et de mon chagrin. Et, je sais de la part d'Allah, ce que vous ne savez pas" »⁵¹⁸.

Il n'est pas question pour moi de faire un « remake » des *Misérables*, d'être placé dans une position victimaire par qui que ce soit. Mais au vue de mon expertise actuelle, ajouté à cela les difficultés inhérentes à tout travail associatif chronophage et conflictuel par nature, la prise de distance avec les actions citoyennes, et médiatiques, après avoir dû affirmer avec force et constance des

⁵¹⁷ Baudelaire, C. (1857). « *Les Fleurs du mal* ».

⁵¹⁸ Coran : 12.86.

années durant notre existence dans l'espace public, me permet une recentration sur des productions intellectuelles de fond, nécessaires à cette nouvelle étape de l'évolution de notre mouvement citoyen, tout en permettant le renouvellement des cadres associatifs formés par le passé. Ces formations et cette transition démocratique furent également problématiques, quelques fois, mais dans l'ensemble tout est en ordre de marche ; c'est pour moi l'essentiel⁵¹⁹.

Et ce tout particulièrement en 2012, au moment du débat à propos du mariage pour tou-tes, lorsque, d'une part, une minorité de militants LGBT français islamophobes, voire racistes, qui refusaient d'accepter de voir la diversité, la pluralité, depuis l'intérieur des communautés arabo-musulmanes de France ; d'autre part, les dogmatiques musulman-es refusaient de reconnaître le droit à l'autodétermination de tous les citoyens dans un pays laïc comme la France, où la religion, la tradition spirituelle quelle qu'elle soit, ne peut et ne doit être considérée que comme une inspiration et surtout pas comme une loi juxtaposée, ni même en-deça, de la seule loi civile qui doit exister au sein de nos espaces publics : celle de cette République qui nous appartient à tou-tes.

Afin d'affirmer mes valeurs républicaines, afin de ne pas accepter de nous voir refuser la participation à un débat public qui nous concerne au moins autant que n'importe quel autre citoyen, et après concertation avec mon mari de l'époque⁵²⁰, j'ai personnellement utilisé l'exemple de ma vie privée – notre mariage contracté en Afrique du sud⁵²¹ – afin d'illustrer l'injustice de la loi française de l'époque excluant, de fait, de nombreux couples en France des institutions de la République.

⁵¹⁹ J'en parlerai plus longuement à la fin de cet ouvrage.

⁵²⁰ Mon ex-mari sud-africain et moi-même nous sommes mariés en août 2011 au Cap et nous sommes séparés après une dépression trop envahissante, selon lui, en juillet 2014.

⁵²¹ Qui reconnaît le mariage entre individus de même sexe depuis 2006.

J'en ai payé le prix et j'en ai assumé les conséquences : j'ai reçu personnellement de nombreuses menaces de mort, des mois durant, avec mon numéro de téléphone ainsi que mon adresse personnelle qui figurèrent sur Internet sans qu'aucune disposition n'ait été prise afin de remédier à cette atteinte à ma vie privée et, potentiellement, à mon intégrité physique ; mais, plus que cela, je veux retenir les milliers de messages de soutien que nous avons reçu au titre de nos activités citoyennes, par des Français-es, qu'ils/elles soient ou non musulman-es, affirmant leur bonheur, leur joie de voir enfin une alternative à l'islamisme émerger, qui plus est, depuis l'intérieur de l'islam de France. Mais à chaque épreuve, à chaque moment de souffrance et de peur à me glacer le sang j'ai pris sur moi en m'inspirant de révolutionnaires, hommes et femmes, cités dans le Coran. La prophétesse Marie qui n'était pas mariée, au sein d'une société où les femmes n'existaient que par leur contribution charnelle au natalisme général et, en plus est, qui prétendait révolutionner les rapports entre les individus par le biais du fruit de ses entrailles :

«Nous lui envoyâmes Notre Esprit, qui se présenta à elle sous la forme d'un homme parfait. Elle dit : "Je me réfugie contre toi auprès du Tout Miséricordieux. Si tu es pieux, [ne m'approche point]. Il dit : "Je suis en fait un Messager de ton Seigneur pour te faire don d'un fils pur". Elle dit : "Comment aurais-je un fils, quand aucun homme ne m'a touchée, et je ne suis pas prostituée? " Il dit : "Ainsi sera-t-il! Cela M'est facile, a dit ton Seigneur! Et Nous ferons de lui un signe pour les gens, et une miséricorde de Notre part. C'est une affaire déjà décidée". Elle devient donc enceinte [de l'enfant], et elle se retira avec lui en un lieu éloigné. Puis les douleurs de l'enfantement l'amènèrent au tronc du

palmier, et elle dit : "Malheur à moi! Que je fusse morte avant cet instant! Et que je fusse totalement oubliée! " Alors, il l'appela d'au-dessous d'elle [lui disant :] "Ne t'afflige pas. Ton Seigneur a placé à tes pieds une source. Secoue vers toi le tronc du palmier : il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. Mange donc et bois et que ton œil se réjouisse! Si tu vois quelqu'un d'entre les humains, dis [lui :] "Assurément, j'ai voué un jeûne au Tout Miséricordieux : je ne parlerai donc aujourd'hui à aucun être humain". Puis elle vint auprès des siens en le portant [le bébé]. Ils dirent : "Ô Marie, tu as fait une chose monstrueuse! ». ⁵²²

Qui suis-je pour me plaindre outre mesure ? Je reste un prolétaire de l'intellect, comme le disait Noam Chomsky, mais tout de même un privilégié.

Il est vrai, comme nous l'enseigne le Coran, que bien des projets, le plus souvent des projets égalitaires, révolutionnaires sont décrits comme « monstrueux ». Il est vrai aussi que ces projets « douloureux », comparables à la mise bas d'une femme enceinte qui doit, avec amour et compassion, accueillir dans sa vie un être qui lui mangea les entrailles des mois durant, les projets associatifs aussi vous donnent, *in fine*, bien plus qu'il ne vous en a coûté de les mener à bout. Cela, bien entendu, pour peu qu'on a la chance d'évoluer dans un contexte politique laïque, égalitaire, démocratique. J'ai ici une pensée toute particulière pour mes frères et sœurs nord-africain-es, citoyen-nes engagé-es pour la défense des droits humains LGBT, au sein de sociétés de plus en plus totalitaires,

⁵²² Coran : 19.17-26.

fascistes, et donc de plus en plus portées sur la désignation de boucs émissaires parmi les minorités ethniques, religieuses, et - depuis peu - sexuelles.

Je ne suis pas, de très loin le plus à plaindre : cela fait des années que je n'ai plus été tabassé ou menacé de mort par un membre de ma famille, contrairement à certain-es réfugié-es que j'ai pu tenter, modestement, d'assister dans leur libération du dogme, des préjugés, afin de se réapproprier leur dignité humaine. Je pense, notamment à la très jeune A., première lesbienne saoudienne à avoir fui son pays pour trouver refuge en France en 2012, et qui passa six mois sur notre⁵²³ canapé à Sevran en Ile-de-France.

Une laïcité inclusive : au-delà du charisme des « héros » communautaires, chacun-e devrait œuvrer à sa propre libération individuelle

C'est ce rapport à la fois à la République et à la laïcité, en substance, que j'explicitais dans mon autobiographie en 2012 (surtout dans sa version anglaise) lorsque j'affirmais ceci, après des années de réflexions à propos du choix du type de laïcité pour la France, et par conséquent du type d'islam que nous voulons voir émerger en France et en Afrique du nord :

« [J'aimerais] mettre en exergue le fait que selon nous [musulman-es inclusifs, aux valeurs progressistes et fondamentalement égalitaires,] la représentation de cet humanisme universel, dont l'islam peut se revendiquer, doit par conséquent être refondée d'une part sur une primauté temporelle de la loi humaine pour le soutien de l'élaboration

⁵²³ Je suis divorcé de mon ex-mari, mais à l'époque il faut dire qu'il fut d'un grand soutien dans ces moments difficiles pour cette demandeuse d'asile, aujourd'hui aussi bien intégrée en France que possible, et pour nous.

d'un ordre sociétal juste ; d'autre part, sous l'impulsion divine (du moins c'est ce que l'on peut penser lorsqu'on est croyant) d'une supériorité axiologique de l'exemple de la 'loi' divine (au sens le plus général du terme, l'esprit de la loi) sur les traditions dogmatiques [et les fascismes obscurantistes revêtus d'islamités]. Cela ne fait pas référence selon nous à un Dieu 'au-dessus de Dieu, renvoyé si loin des souffrances de ce monde qu'il ne s'en soucie tout simplement plus', comme le dénonce Malcolm Edwards⁵²⁴. Nous entendons plutôt par là Dieu comme l'objectif ultime du voyage de notre humanité ici-bas, telle 'l'union de l'âme avec Dieu'⁵²⁵. L'autre écueil à cette conception bilatérale de notre évolution serait de se jeter à corps perdu dans une nostalgie passéiste, un rejet de la postmodernité par une adhésion littérale aux mythes de la création ; cela nous conduirait à nous jeter à corps perdu dans une misogynie et une homophobie qui seraient, à en croire certains, l'ordre « naturel » des choses de la Création. Bien au contraire, je crois profondément que Dieu a voulu créer la richesse de notre diversité, toujours en maintenant la potentialité du Tawhid⁵²⁶, nous faisant évoluer sans cesse vers plus d'humanité ».⁵²⁷

⁵²⁴ Edwards, M. in Stuart, E. (1997). « *Religion is a queer thing* ». The pilgrim press, Ohio.

⁵²⁵ Stuart, E. (1997). « *Sex in heaven* » ; in Davies & Loughin « *Sex these days* ». Sheffield academic press, England.

⁵²⁶ L'unicité de notre humanité, en miroir de celle de Dieu. Le Tawhid doit être entendu comme l'apex d'une humanité en mesure de transcender les différences ; plus encore, d'en faire la base de notre conscience humaine. Selon le verset du Coran cité en

Conformément à mes convictions personnelles, profondément laïques – le pouvoir au peuple et pas à une élite autoproclamée -, en conformité avec la principale tradition spirituelle qui depuis vingt-cinq ans inspire ma recherche mystique – depuis plusieurs années le bouddhisme et le judaïsme me viennent en aide dans cette quête métaphysique -, je pense que le temps des leaders charismatiques est passé.

Je me suis d'ailleurs toujours méfié du charisme, en particulier de ce soit-disant charisme qui m'est attribué parfois, et qui n'est en réalité qu'une longue expérience des dynamiques associatives, une dure tension entre le corps de l'intellectuel au cœur de l'espace public, dissocié du corps du citoyen, parmi d'autres, que je suis et qui s'est battu d'abord pour survivre, face au sida et aux discriminations croisées, puis qui s'est battu pour faire avancer les droits humains en France et ailleurs, pour que nos jeunes générations n'aient plus à revivre les horreurs par lesquelles nous sommes passés.

Bien entendu, je me suis bien gardé d'aborder ces problématiques de manière frontale dans le texte original de mes thèses de doctorat, au vue des tensions politiques, internes au milieu académique encore trop souvent misogyne et islamophobe, autour de ma participation à la recherche universitaire en France ; j'avais déjà eu du mal à trouver un directeur de thèse qui accepte de prendre le risque d'avoir un étudiant homosexuel, séropositif, d'origine arabe, de

ouverture de ce livre, la diversité des cultures humaines est le terreau fertile dans lequel notre conscience humaine plonge ses racines ; une conscience humaniste. Une conscience humaine qui est basée sur une connaissance de soi et des autres qui fait de nous *tou-tes*, toujours selon le Coran, des êtres plus valeureux que des anges de lumière.

⁵²⁷ Zahed, L. (2012). « *Le Coran et la Chair* ». Max Milo, Paris. Autobiographie anglaise (2013) : « *Queer Muslim Marriage: Struggle of a gay couple's true life story towards Inclusivity & Tawheed within Islam* », p.149. Kindle.com

confession musulmane, au sortir de mon master dans une grande Ecole française (...).

Ces aspirations au bien-être du plus grand nombre peuvent être mal comprises, en effet, par les profanes qui, à tort, associent nos luttes chèrement payées à un charisme qui est caractérisé, selon Max Weber⁵²⁸, comme une forme de domination définie comme :

« l'autorité fondée sur la grâce personnelle et extraordinaire d'un individu. [...] Elle se caractérise par le dévouement tout personnel des sujets à la cause d'un homme et par leur confiance en sa seule personne en tant qu'elle se singularise par des qualités prodigieuses, par l'héroïsme ou d'autres particularités exemplaires qui font le chef »⁵²⁹.

Or, s'il peut être utile de donner l'impression de maîtriser ces aptitudes sociales hautement volatiles, à certains moments de la constitution historique d'un tel mouvement, il n'en reste pas moins que ce type de dynamique, basé sur la mise en avant d'un héros ou d'une héroïne prétendument stéréotypique d'un groupe social donné, ne peut – et ne doit - être viabilisé à long terme :

« Je donnerai (...) du relief à cette approche des "héros", longtemps pratiquée par des auteurs classiques en anthropologie ou en histoire. Ces homosexuel-les musulman-es, après la culpabilité à laquelle ils font face en groupe communautaire ou associatif, collaborent de plus en

⁵²⁸ Célèbre sociologue allemand du XIXe siècle.

⁵²⁹ Weber, M. (1921-1995). « *Economie et Société* ». Pocket, Paris.

plus souvent avec des individus à l'éthique individuelle déterminée par d'autres traditions religieuses (juifs, chrétiens, bouddhistes LGBT). C'est le besoin de se reconnaître dans des modèles, des héros postmodernes en quelque sorte, qui motive des individus tels ceux qui ont participé à cette étude à rejoindre une association comme HM2F. Je peux également citer des historiennes telles que Razya Mukminova⁵³⁰, ou encore Maria Szuppe⁵³¹, à propos du statut de la femme en Islam au sein de l'empire timouride en Asie centrale⁵³² ; ces auteurs mettent en avant de nombreuses figures féminines marquantes, généralement membres de l'élite socio-économique de leur peuple. Nabia Abbott, elle⁵³³, nous parle de la mère et de l'épouse du célèbre Haroun Al-Rachid⁵³⁴. Pour autant, cette approche par les « héros » ou les « héroïnes », afin de prouver si besoin est qu'une identité alternative puisse être possible, est dépassée. Les leaders associatifs dont j'ai analysé les témoignages sont engagé-es dans une perspective post-

⁵³⁰ De l'Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences du Turkménistan. Mukminova, R. (1999). « Le rôle de la femme dans la société de l'Asie centrale sous les Timourides et les Sheybanides », *Cahiers d'Asie centrale*, 3/4. Disponible en ligne - <http://asiecentrale.revues.org/488>

⁵³¹ Directrice de recherche en Histoire médiévale et moderne, Iran et Asie centrale.

⁵³² Empire des plaines du Turkménistan et de l'Ouzbékistan actuels, de 1405 à 1507.

⁵³³ Abbott, N. (2001). *Two Queens of Baghdad*. Saqi Books, London.

⁵³⁴ Op. Cit.

identitaire, clairement basée sur l'autodétermination de chacun-e »⁵³⁵.

Non seulement cette étape des « héros » est historiquement dépassée pour notre mouvement, aussi bien en national qu'à l'international ; plus encore, ce n'est que dans la diversité, dans l'échange et la communion – en particulier avec nos frères et sœurs juifs et chrétien-nes – que nous trouverons notre salut. Comme je vais l'explicitier maintenant, ce n'est pas seulement en étant inclusif, entre « nous », qu'on parvient à une libération authentique.

⁵³⁵ Zahed, L. (2015). Thèse de doctorat en sociologie, présentée à l'EHESS le 8 avril 2015 (sous presse).

3 e – Rejet de toute forme de politique partisane et fascisante

Le dialogue intercommunautaire et interconfessionnel, ainsi que la négociation des normes sociales et identitaires qui s'en suit, ne sont pas simplement un luxe ou une coquetterie mystique, en particulier au vu du contexte social et politique dans lequel j'ai créé ces collectifs citoyens en 2010 et en 2012 : c'est une absolue nécessité.

J'estime que notre responsabilité, devant l'histoire, n'est rien de moins que la formation, partout dans le monde, de toute une génération de musulman-es fondamentalement inclusifs, aux valeurs radicalement progressistes. La transition, réussie, au sein des Conseils d'Administration des associations HM2F et MPF - qui ont aujourd'hui en grande partie renouvelé leurs administrateurs, leur image, leur statut, leur dénomination -, l'évidence de la nécessité des liens accrus entre les deux rives de la Méditerranée sur la question des réfugié-es, mais aussi des réponses à élaborer face à des pouvoirs politiques de plus en plus totalitaires, de plus en plus homophobes et transphobes après les Printemps arabes, ainsi que les efforts incroyables placés dans la formalisation des formations de nouveaux jeunes imam-es inclusifs de par le monde, auxquelles j'ai fortement participé⁵³⁶, sont autant d'éléments qui ne font, à n'en pas douter selon moi, que confirmer ce point de vue.

Il n'est donc pas question, pour autant, de pointer qui que ce soit du doigt : les individus s'identifiant aux acronymes LGBT+ sont comme tout le monde, une minorité parmi eux ont des préjugés racistes et antisémites (islamophobes et judéophobes) contre lesquels il faut s'inscrire en faux.

⁵³⁶ Dont je parlerai à la fin de ce chapitre.

En Europe ou au Moyen-Orient, l'homonationalisme n'est pas l'apanage des puissances occidentales ou coloniales

L'important ici étant de comprendre, par le biais de ces événements que je connais particulièrement bien du fait de ma position passée au sein de HM2F et du mouvement LGBT+ de France, les mécanismes identitaires inconscients, puis les négociations politiques sous-jacentes, qui mènent à des situations aussi discriminatoires, au sein de collectifs associatifs qui, pourtant, sont censés eux-mêmes lutter contre toutes formes de discriminations et qui, dans certains cas particuliers, sous l'effet de tensions sociologiques particulières, en arrivent à reproduire, voire même à élaborer de manière indépendante de toute formation politique partisane, leurs propres mécanismes d'exclusion, sous couvert d'inclusivité universelle.

Au sein du Conseil d'Administration de HM2F, nous avons tou-tes l'intime conviction - sans exception –, que les critiques coordonnées qui ont commencé à poindre à partir de 2011 à l'encontre de notre mouvement, et qui n'ont eu d'autre conséquence que de le renforcer notamment en nous motivant à ne pas mettre tous nos œufs dans le même panier, correspondaient à une stratégie fomentée par des alliés politiques islamophobes. Ces alliés étaient farouchement opposés à l'émergence de voix discordantes au sein du mouvement LGBT de France et d'Europe et qui, non contents de voir HM2F étendre son réseau, ont voulu donner un coup d'arrêt à notre projet associatif, aussi bien en France qu'à l'international. Cela nous est apparu encore plus clairement qu'auparavant au moment de notre retour du voyage en Terre Sainte, nous étions alors pris entre homonationalisme, islamophobie et judéophobie :

« A la même période exactement où HM2F s'est vu refuser l'adhésion à l'Inter-LGBT parisienne, [une confédération d'associations] arabes LGBT nous a accusés de prendre

part à un voyage en Israël et Palestine qui serait en réalité un projet « sioniste » ; ils appelèrent par la suite tous nos contacts à nous boycotter, en particulier les invités de marque de la conférence CALEM 2011, qu'ils ont voulu dissuader de venir. La question que les membres de HM2F se posent est la suivante : pourquoi sommes-nous à HM2F qualifié-es à la fois de musulman-es « dogmatiques », puis de « sionistes », par des associations qui travaillent ensemble, quasiment à la même période ? Qu'est-ce que la commission politique de l'inter-LGBT et [une confédération d'associations] arabes LGBT auraient à gagner en voyant HM2F réduite au silence, boycottée ? Il est important de préciser enfin que seule une association palestinienne LGBT, membre de la conférence des associations arabes LGBT, a appelé à boycotter notre voyage ET la conférence CALEM 2011 ; nous avons par ailleurs rencontré plusieurs représentants associatifs sur le terrain en Israël et Palestine, dont des Palestinien-nes en Israël (Tel Aviv) où en Palestine (à Ramallah et Bethléem)⁵³⁷ ».

Nous avons notamment rencontré les femmes de l'association Arabe israélienne *Aswat*⁵³⁸, qui développent en particulier d'autres formes alternatives d'expression de leurs identités, dans la collaboration avec le plus grand nombre

⁵³⁷ Blog de voyage de HM2F à propos du voyage en Israël et Palestine : <http://www.homosexuels-musulmans.org/INCLUSIF/BLOGvoyage-isreal-palestine-spiritualites-LGBT.html>

⁵³⁸ Vous pouvez consulter la vidéo de nos échanges avec *Samira*, membre de l'association *Aswat* - <http://www.aswatgroup.org/en>. Disponible en ligne - <https://www.youtube.com/watch?v=Utx2HMACfP0>

d'associations apolitiques qui leur est donné de rencontrer⁵³⁹. De ces problématiques nous avons la responsabilité de discuter entre nous en usant de la concertation et de manière apaisée.

Quoi qu'il en soit je rappellerai que, conformément au droit international – notamment à la charte des Nations Unies -, nous avons pu observer, et condamner publiquement, l'occupation des terres palestiniennes par l'actuel gouvernement israélien, comme le font toutes les associations ou les individus engagés sur ce terrain, sans nous perdre dans les méandres d'un conflit territorial qui n'a rien à voir avec la religion, et où les religions sont instrumentalisées, comme presque systématiquement dans ces cas-là, afin de sacraliser la position idéologique des un-es, ou des autres.

C'est, en substance, ce que nous avons illustré d'un point de vue anthropologique, et non idéologique, sur le blog de voyage de HM2F dédié à ce voyage :

« Nous sommes le samedi 5 novembre. Nous partons à Ramallah où nous rencontrons à 14h30 N. Il est avocat ; il a conseillé, entre autres, un gay palestinien qui s'est réfugié quelques jours chez l'un des membres de HM2F, à Paris, après qu'il a fui son pays. N. nous dit qu'ici, même au sein de la communauté chrétienne, la [pression culturelle au conformisme identitaire] est tout aussi oppressante pour les

⁵³⁹ ces femmes, clairement, sont à l'avant-garde de plusieurs problématiques qui concernent, entre autres, la question des identités LGBT dans un contexte (post)colonial, avec l'élaboration de différentes publications qui traitent de l'équivalence, ou pas, de termes performatifs désignant les pratiques sexuelles en anglais, traduit en français.

Disponible en ligne -

http://www.aswatgroup.org/sites/default/files/gloassry_of_terms_arabic.pdf

individus appartenant de fait à une minorité sexuelle LGBT. Il faisait partie d'une association, mais la plupart de ses ami-es ont eu tant de problèmes qu'ils ont dû s'exiler en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis, etc. Mais lui il aime vivre ici ; alors il garde désormais un profil discret, ne fréquente personne, ne sort pas en soirées. L'un de ses amis, aujourd'hui réfugié en France depuis 3 ans, a dû s'enfuir après que la maison de famille fut attaquée à coup de pierres. Pourtant, aujourd'hui N. pense que les choses sont bien plus apaisées, car la population a pris l'habitude de les voir « marcher d'une certaine façon, se coiffer d'une certaine façon, porter leur sac sur l'épaule d'une certaine façon ». Seuls les fondamentalistes religieux sont encore ouvertement homophobes. Il pense que du fait que certain-es [LGBT+] sont de plus en plus ouvertement gays ou lesbiennes, il y a un risque pour lui d'être découvert. Même si ici - contrairement à Tel Aviv, où il est de plus en plus difficile pour eux d'y aller du fait de l'édification du mur - les fêtes sont totalement confidentielles. Ici, la question du permis de passage en Israël est très sensible, nous dit N. ; ceux [et celles] qui ont un permis sans raison évidente, sont considéré-es comme des espions à la solde d'Israël ; et, bien qu'il n'y ait aucune loi anti-gay a proprement parler [en Cisjordanie]⁵⁴⁰, ils/elles peuvent être arrêté-es sous

⁵⁴⁰ Rapport de l'ILGA (International Lesbian and Gay Association) de 2013. Disponible en ligne - http://old.ilga.org/Statehomophobia/ILGA_State_Sponsored_Homophobia_2013.pdf

différents prétextes, nous dit-il ; tout comme les hétérosexuels aussi ne peuvent pas s'embrasser en public, par exemple, sous peine d'être accusés de troubler l'ordre public ».

En réalité, à la fin du mandat britannique, la Cisjordanie a abandonné progressivement les lois qui étaient alors en vigueur, cette section et toute référence à une interdiction de l'homosexualité ont disparu. Néanmoins, l'Autorité palestinienne n'a jamais légiféré précisément sur ce sujet. Malgré la légalité de l'homosexualité en Cisjordanie, il n'y a aucune reconnaissance des droits des LGBT+, victimes de violences ; et cela, bien que la vie urbaine des Palestiniens de l'ancienne Cisjordanie connaisse des mutations sociétales rapides, avec des implications politiques et notamment homonationalistes de plus en plus notables, des deux côtés du mur :

« Nous visitons les ruelles bondées de Ramallah en compagnie de N. ; c'est une petite ville très dynamique et surpeuplée, ce qui permet de rester plus ou moins discret, de vivre-ensemble en couple sans que les voisins s'intéressent à vous, selon N. De nombreux jeunes travailleurs viennent travailler à Ramallah et habitent avec d'autres jeunes gens sous le même toit ; même si lui ne peut le faire car, nous dit-il, il est natif de la ville et tout le monde le reconnaîtrait, se demandant pourquoi il vit avec un garçon plutôt que de vivre avec sa famille en ville. Ce serait trop risqué. Il y a quelques années de cela, il y avait des « crimes d'honneur » et les pères qui tuaient leurs enfants en raison de leur homosexualité, obtenaient souvent une peine allégée, car justement il s'agissait d'un crime

pour des raisons d'honneur. Pour lui, sa famille est au courant : « Ils m'ont traité comme un moins-que-rien », depuis lors. Certain-es de ses ami-es à l'époque - qu'il connut tou-tes sur Internet ou par connaissances interposées - étaient battu-es par leur famille. Il y a quelques années lors d'un moment de répression plus fort qu'un autre, quelqu'un un jour appela son père et lui apprit que son fils était gay, alors son père N. eut très peur pour lui et l'envoya aux Etats-Unis pour un mois. Lorsqu'il revint ici, tous ses ami-es étaient parti-es à l'étranger pour les mêmes raisons. Après cela, il rejoignit [une association LGBT arabe israélienne] afin de créer la branche de Ramallah ; ce fut il y a trois ans de cela. Il connaissait ces ami-es depuis six ans. Aujourd'hui, pour des gens comme les responsables [de cette association], il est très dangereux de venir même en toute discrétion pour des réunions en territoire palestinien car, selon N., comme son père lui-même le lui a dit un jour, ces gens-là sont considéré-es comme étant une couverture ; voir on les soupçonne d'être des espions à la solde d'Israël, qui utiliserait les droits des minorités sexuelles comme un faire-valoir. Il y aurait beaucoup à dire sur la politique d'Israël vis-à-vis des Palestiniens. C'est le second interlocuteur en Palestine qui nous parle de cette problématique de l'homonationalisme israélien, à laquelle semble répondre désormais un homonationalisme palestinien, comme nous le verrons plus tard ; des homonationalismes - comme en Europe sous la pression de l'extrême droite ou de l'extrême gauche -

évoluent semble-t-il ici sous la pression sans doute d'extrémistes sionistes d'un côté, et fondamentalistes musulmans de l'autre. En Israël et en Palestine, rien n'est simple et tout semble lié à la fois au politique et au religieux. Tous ces homonationalismes, en Europe, en Israël, en Palestine, ne servent pas les intérêts des individus appartenant de fait à une minorité sexuelle, ni la liberté d'expression ou à l'autodétermination ; ces homonationalismes semblent utiliser les droits humains LGBT comme un faire-valoir, voire pire, comme un moyen de pression politique. N. a aujourd'hui 28 ans ; il remercie du fond du cœur les leaders LGBT palestiniens, même s'il reconnaît qu'ils sont souvent les instruments d'une faction politique ou d'une autre : « ils ne peuvent rien faire pour qui que ce soit, lorsque certain-es de mes ami-es furent attaqué-es... Ils ne purent que les aider à fuir à l'étranger ». Les gays et lesbiennes harcelé-es ne peuvent effectivement pas parler à la police ou à des responsables politiques, puisque tout est tabou en ce qui concerne (l'homo)sexualité ici. Il n'y a pas de « safe house » ici, contrairement à celle qui existe en Israël - ouverte par une association israélienne que nous rencontrerons plus tard, Beit Dror, afin d'accueillir les jeunes chassé-es de chez eux en raison de leur homosexualité (...). Les problèmes viennent de la (...) communauté. Il ne s'agit pas seulement des Palestiniens ; c'est la culture [postcoloniale et nationaliste] arabe. Surtout en Palestine et en Jordanie, vous trouvez des chrétiens, et ils vivent les mêmes difficultés », nous dit N. Lui n'est pas

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

très religieux de toute façon ; il vit sa vie et ne rendra de comptes qu'à Dieu, nous dit-il. Il sort aujourd'hui beaucoup en soirée le week-end ; Ramallah est une très belle ville nous dit-il, où l'on peut trouver des gens ouverts d'esprit qui, même s'ils venaient à apprendre qu'il est gay, n'y verraient aucun souci. « L'élite est plus ouverte d'esprit », nous dit-il, « parce qu'ils voyagent à l'étranger, ils voient des gays... Alors que les gens des villages ne voient rien de tout cela »

On peut le constater ici, la « culture arabe » est un concept glissant, mal voire pas du tout défini par nos interlocuteurs, même les plus ouverts au dialogue ; le fait de réifier, d'accuser comme on le ferait avec un individu fait de chair et de sang, la « culture » de peuples arabes très divers et qui ont, il est vrai, certaines pratiques linguistiques, notamment, en commun, ne dessert-il pas la défense des droits LGBT au niveau local et régional ? Cette prise de position, qui consiste tantôt à accuser la religion des « Arabes », l'islam, tantôt à accuser leur culture, n'est-elle pas une forme d'homonationalisme contre-productif, exprimé surtout par nos interlocuteurs les plus fermé-es au dialogue ? Tout ceci, sans compter que ces confédérations ont, sans concertation de leur base, pris en otage la parole des associations LGBT françaises *et* des associations LGBT arabes, sans mesurer la portée sur le long terme de leur positionnement idéologique. Il est en tout cas primordial de bien comprendre que (l'homo-)nationalisme n'est pas l'apanage des puissances occidentales ou coloniales, que ce soit en Europe ou au Moyen-Orient..

Aujourd'hui, certains des leaders en place à l'époque au sein de ces structures ont été remplacés et nous avons, après des efforts constants, pu dialoguer de nouveau avec la plupart de ces associations. Notamment avec l'association *Abu*

Nawas, en Algérie, qui est la première association de la région MENA, à ce jour, à avoir créé une commission Islam et Diversité en son sein. Je viens personnellement de finaliser (juillet 2015) une formation pour les cadres de cette association, qui avaient soif de se faire former à la diversité des genres et des sexualités. Quel bonheur de s'attaquer tou-tes ensemble à une discrimination idéologique qui nous concerne tou-tes, depuis l'intérieur du dogmatisme islamique, et cela quelles que soit les convictions religieuses des un-es ou des autres.

L'homonationalisme est un choix qui renforce les discriminations croisées, effectué sous la pression de la majorité d'une nation en recherche d'identité

Le souci, c'est donc lorsque ces remous géopolitiques, concernant des territoires au Moyen-Orient, influencent les idéologies politiques, homonationalistes, en Europe ou au sein de pays à l'histoire récente, postcoloniale, en recherche d'identité nationale :

« L'homonationalisme [peut être ainsi défini comme] l'utilisation, dénoncée par des intellectuel-les tel-les que Judith Butler à Berlin⁵⁴¹, par des associations LGBT, d'idéologies ouvertement racistes ou islamophobes ».

J'ajouterai, comme j'ai pu le constater de la part de certains responsables queer musulmans à l'international, que ce détournement sémantique des luttes LGBT peut également se faire à des fins judéophobes. Certaines associations Arabes

⁵⁴¹ <http://360.ch/blog/magazine/2010/06/judith-butler-jette-le-trouble-dans-la-csd-de-berlin/> & <http://www.revuedeslivres.fr/homonationalisme-et-imperialisme-sexuel/>. Voir son interview sur *OpenDemocracy* - <https://www.opendemocracy.net/transformation/ray-filar/willing-impossible-interview-with-judith-butler>

LGBT s'associent par exemple au Hezbollah, ce mouvement chiite libanais possédant une branche armée, afin de négocier une trêve en termes d'homophobie qui, dans cette région, peut souvent aller jusqu'aux crimes d'honneur : la famille d'un-e homosexuel-le préférant exécuter eux-mêmes la sentence plutôt que de voir leur famille déshonorée, disent-ils. En échange de cette trêve, certes au profit des LGBT du pays, on exige des associations LGBT et queers qu'elles condamnent sans concession le sionisme de l'état d'Israël ; tout comme en Israël on demande aux associations LGBT de condamner l'ensemble des états Arabes de la région. Au-delà de la concurrence victimaire stérile, on peut discuter du désespoir des LGBT+ Arabes qui risquent souvent leur vie au quotidien, tout autant que la volonté de plus en plus affichée des associations LGBT juives à ne pas voir le seul état démocratique et gay-friendly de la région disparaître, être « poussé à la mer » purement et simplement. Mais qu'on ne me fasse pas croire que, dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit pas de « pinkwashing », d'homonationalismes : panarabiste pour les uns, sioniste pour les autres.

Pour ses positions factuelles et objectives sur le sujet, Judith Butler est pour sa part souvent accusée d'être une « couverture aux antisémites », ou encore une juive qui pratiquerait la « haine de soi », du fait de sa condamnation de la ségrégation en Israël entre juifs (d'origine européenne) et le reste de la population (dans cet ordre : juif non européens notamment ceux/celles d'origine Arabe, Juifs Africains notamment *falacha* d'Ethiopie, Arabes de confessions musulmanes ou chrétiennes vivant en Israël). Cet état de fait tend à renforcer l'idée que ces identités, bien que minoritaires, sont bien fascisantes, que les groupes qui en font la promotion, de manière fascisante, supportent très peu la contradiction ou les négociations qui se situeraient au centre de l'échiquier politique :

« En cela, quelle différence y a-t-il entre la peur des musulman récupérés aux Pays-Bas ou en Allemagne par l'extrême droite, et cette même récupération homonationaliste en France au profit [d'une certaine] gauche⁵⁴² ? Selon nous, aucune ; chacun se fera à l'avenir sa propre opinion. En ce qui nous concerne, le Conseil d'Administration ainsi que le Bureau National du collectif citoyen des HM2F, réunis ce mardi 22 novembre 2011 à 20h, refusera à l'avenir de répondre désormais positivement aux invitations des leaders de l'inter-LGBT (d'ailleurs, nous n'en avons reçu aucune pour le moment), tant que cette dernière n'aura pas su calmer ses dissensions internes, le manque de précision de ses statuts quant aux critères précis d'inclusion ou non d'une nouvelle association, et enfin tant qu'ils ne donneront pas des garanties claires et précises par rapport à un homonationalisme qui nous vient du nord, mais qui semble désormais gagner de plus en plus de terrain en Europe. Pour autant, nous n'affirmons pas que l'inter-LGBT est islamophobe ; mais clairement, il y a de l'islamophobie et des incohérences politiques au sein de l'inter-LGBT parisienne qui a réservé, pour les raisons politiciennes que nous venons de vous soumettre, un traitement particulier au collectif citoyen HM2F. N'est-ce pas là le propre même de la discrimination ? Comment demain l'inter-LGBT pourra encore se présenter en tant que

⁵⁴² « La peur des musulmans chez les gays en voie de récupération », sur 360° le magazine LGBT Suisse. Disponible - <http://360.ch/blog/magazine/2011/02/peur-musulmans-gays-en-voie-de-recuperation/>

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

parangon de vertu et de lutte contre toutes les discriminations, alors qu'elle pratique au sein du milieu LGBT un traitement différent ? Qui plus est, sous l'influence d'un courant homonationaliste, antisémite et islamophobe, européen, et cela en fonction de la confession religieuse majoritaire de telle ou telle association ? En ce qui nous concerne, HM2F continuera de travailler aux côtés de ceux qui, loin de toute idéologie ou de manipulation politicienne, voudront s'inscrire en faux contre toute forme de discrimination, en France et partout où l'islam porte sa voix ».

Là encore, ce genre de dissensions internes aux milieux LGBT européens illustre précisément la façon dont, malheureusement, islamophobie et antisémitisme font bon ménage.

Sur ce point précis, du renforcement mutuel des idéologies discriminantes et croisées, je citerai Emmanuel Todd qui, quatre ans après ces faits dans son dernier livre « *Qui est Charlie ?* », nous éclaire sur cette nouvelle configuration du conservatisme européen, post printemps arabes et, plus précisément, post avènement de l'Europe néolibérale blanche, capitaliste, à la fois islamophobe et, à tout le moins, se désintéressant globalement de la montée de l'antisémisme parmi les plus discriminé-es de nos concitoyen-nes au sein d'une république qui, de fait, appartient de moins en moins à l'ensemble d'entre nous.

E. Todd revient sur l'analyse des motivations sociologiques et politiques réellement déterminantes, au-delà des apparences, dans la mobilisation populaire du 11 janvier 2015 au lendemain des attentats à Charlie Hebdo notamment :

« La République qu'il s'agissait de défendre n'était pas celle de tous les citoyens. Une compréhension anthropologique et géographique de l'espace social français nous oblige à admettre que les doctrines nouvelles – européistes comme républicaines récentes – s'appuient sur les classes et les régions qui adhèrent le moins, ou même pas du tout, au principe d'égalité (...). Les usines ont fermé, les banlieues pourrissent (...). Ce qui se passe n'est pas en contradiction avec les valeurs de la coalition sociale qui contrôle la France mais, au contraire, les satisfait (...). Les conséquences de long terme du projet (...) nous permettent d'entrevoir, sous la rhétorique en usage du côté des partis « néo-républicains », toute fidélité aux valeurs anciennes, les contours d'une société égoïste, injuste, féroce. Et, j'y insiste, pour bien saisir la réalité du modèle français, nous devons constamment tenir ensemble, dans le champ de l'analyse, ces deux éléments fondamentaux : superstructure doctrinale venue du passé, infrastructure mentale autoritaire et inégalitaire du présent (...). Le problème de la société française n'est pas l'atteinte à la liberté de caricature, ou d'expression, mais bien celui de la diffusion de l'antisémitisme dans ses banlieues. Les événements du 7 janvier [, les attentats début 2015,] ont donc fini par reproduire sur un mode mineur la placidité face à l'antisémitisme déjà révélée par les tueries antérieures. Les manifestants ne se sont pas réunis pour dénoncer d'abord ce qu'il y avait de plus grave, l'antisémitisme et le danger croissant auquel une religion

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

minoritaire, le judaïsme, doit faire face, mais pour sacraliser la violence idéologique faite à une autre religion minoritaire, l'islam »⁵⁴³.

Ce à quoi je préciserai que j'ai fait partie des manifestants le 11 janvier, et que si je ne suis pas toujours d'accord avec la façon dont E. Todd formule ses analyses – par endroits un peu trop définitives à mon goût -, je ne peux que reconnaître la fascination que j'ai pour la façon dont il élabore ses brillantes hypothèses de recherche.

L'homonationalisme postcolonial et orientaliste des « catholiques zombis », athées et areligieux militants, partisan-es d'une laïcité exclusive ?

De manière plus générale, à HM2F en 2011, nous ressentions déjà les signes avant-coureurs de cette forme de nationalisme athée mais de tradition catholique, antireligieux et militant, à défaut d'être anticlérical, néo-socialiste à défaut d'être antilibéral. Nous avons tenu bon, nous avons reconstruit patiemment la réputation, ô combien salie, de notre collectif citoyen : cela nous aura pris près d'un an avec, près d'un an jour pour jour après ces appels au boycott contre nous, l'ouverture de la première mosquée inclusive d'Europe qui, quoi qu'on pense de l'islam, aura définitivement ouvert le débat à propos de l'inclusion de tou-tes au sein des traditions religieuses, sans discriminations et cela bien au-delà des frontières de notre pays.

Pourtant, bien qu'ayant grandi éthiquement au-delà de toutes nos espérances, le réseau CALEM mettra bien plus de temps pour véritablement se remettre, politiquement, de ces accusations, de ces menaces, de milliers de spams reçus

⁵⁴³ Todd, E. (2015). « *Qui est Charlie ?* », p. 83, 86, 98 et 106. Seuil, Paris.

sur nos boîtes mail et celles de nos partenaires. Nous n'aurons eu de cesse, malgré tout, que de scander notre volonté d'ouvrir le débat à propos d'une République française et une représentation de la laïcité respectueuse de toutes les croyances, un islam de France et d'Europe véritablement inclusif envers toutes (voir encart).



« Notre collectif citoyen paiera le prix qu'il faut afin de ne pas être dévié de nos objectifs principaux : la lutte pacifique contre toute forme de discrimination, notamment contre l'homophobie, en contribuant à l'élaboration d'un islam de France véritablement inclusif ; ainsi que la lutte contre l'islamophobie, par la promotion d'une représentation de la laïcité véritablement respectueuse de toutes les croyances. Nous voulons croire que le fait de subir une double discrimination, en tant qu'homosexuel-les et musulman-es, devrait nous permettre d'éviter de reproduire les mêmes schémas sur d'autres minorités, comme les juifs, ou les femmes, ou les transidentitaires, ou les séropositifs, etc. En tant qu'homosexuel-les et musulman-es, nous croyons enfin que seule l'autodétermination, au-delà de toute idéologie exclusive, permettra à chacun-e d'entre nous d'élaborer sa propre libération. Nous pensons être à même, lorsque l'on s'en donne les moyens intellectuels, d'accomplir notre libération vis-à-vis de toute forme d'extrémisme – homophobie, islamophobie, antisémitisme, homonationalismes -, et aujourd'hui plus qu'aucun autre jour nous sommes prêt à en payer le prix. En cela, nous avons décidé de rester concentré sur le thème principal qui est le nôtre, loin de toute manipulation politicienne ou considération financière, à savoir la diversité des genres et des sexualités au sein de l'islam de France. Nous continuerons de travailler avec le reste de nos partenaires à des projets dans ce sens, loin de toute forme de manipulation politicienne et indépendant financièrement ; nous pensons pour autant que dans un tel contexte politique, une collaboration internationale centrée véritablement sur islam et homosexualité, est une entreprise intellectuelle qui s'avèrera de plus en plus ardue. Nous remercions enfin en cela les nombreuses associations qui ont contacté HM2F au lendemain du refus de l'Inter-LGBT, dont certains membres fondateurs de l'inter-LGBT, qui se sont dit « stupéfaits » de tant d'opposition, minoritaire mais politiquement très influente au sein de la commission politique de l'inter-LGBT, à notre participation à la vie LGBT parisienne. Nous remercions également ces mêmes associations, nombreuses, qui nous ont soutenus : le Centre LGBT de Paris, qui nous a soutenu dès notre création ; Les associations Beit Haverim, David et Jonathan, l'ILGA, le Ravad et la Fédération LGBT de France. [Signé] : Le Conseil d'Administration du collectif citoyen des HM2F ».



La position d'avant-garde de HM2F, du fait certes d'un contexte historique, politique, social et géographique particulier en France⁵⁴⁴, nous a poussé-es à explorer des terrains encore en friche à l'époque. Loin de tout idéalisme, sans verser non plus dans le règlement de comptes, il me semblait indispensable de prendre le temps de revenir, avec la distance académique et temporelle qui est désormais la mienne, sur ces événements qui marquèrent un tournant significatif pour les queers ou LGBT de confession ou d'origine musulmane en Europe et en Afrique du nord.

D'autant plus qu'aujourd'hui, après des efforts plus ou moins volontaires de chaque partie impliquée, en matière d'intersectionnalité, nous avons fait avancer les choses en ce qui concerne la libération des identités et l'autodétermination politique pour l'ensemble des LGBT et associé-es. En ce qui concerne CALEM, nous avons d'autant plus renforcé notre collaboration, y compris avec d'anciens alliés qui avaient pris leurs distances à l'époque de ce drame ubuesque au moment de ce premier pèlerinage inclusif interconfessionnel en Terre Sainte⁵⁴⁵.

Nous avons également trouvé de nouveaux alliés à partir de ce moment-là, notamment les féministes inclusives, en particulier nord-américaines⁵⁴⁶, mais aussi d'autres associations confessionnelles LGBT à travers le monde⁵⁴⁷. In fine, ces tensions autour de l'adhésion, ou non, aux idéologies homonationalistes nous auront permis d'aller plus loin dans nos réflexions en matière d'affirmation de nos identités, à l'époque, ultra-minoritaires d'un point de vue politique, et

⁵⁴⁴ Je remercie sincèrement des organisations comme S.O.S. homophobie qui récompensa nos efforts en 2012, pour CALEM, et en 2015, pour HM2F, avec le prix *Pierre Guénin*.

⁵⁴⁵ Notamment par la constitution d'un *Réseau Queer Muslim Global*, administré depuis l'Afrique du sud.

⁵⁴⁶ Notamment par le biais des *Muslim for Progressive Values* – mpvusa.org.

⁵⁴⁷ Avec la participation de CALEM à la fondation du *Global Interfaith Network* - <http://www.gin-ssogie.org/>

non pas du point de vue de la réalité sociologique : ces remous politiques entre 2011 et 2012 n'ont fait que confirmer, si besoin est, que ces identités existent de fait, mais qu'en plus elles sont perçues par certains mouvements politiques comme doublement menaçantes pour leurs intérêts partisans⁵⁴⁸.

Il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui, la confédération CALEM – administrée jusqu'en 2014 depuis la France par le biais d'HM2F – peut être vue comme une pouponnière associative, ayant encouragé les trois niveaux actuels du mouvement LGBT arabo-musulman, dans la région MENA et en Europe (mainstream/institutionnel ; grassroots/participatif ; queer/alternatif). Je me consacre pour ma part aux activités du Cabinet de conseil professionnel CALEM, récemment créé. Etant le seul imam gay qui soit aussi docteur en sciences sociales, je me dois de prendre mes responsabilités en matière de conseils objectifs apportés aux associations arabo-musulmanes, de plus en plus nombreuses à défendre nos droits civils, aussi mais pas seulement depuis l'intérieur de l'islam.

Afin de nuancer ce bilan qui pourrait paraître manichéen, dans un certain sens idyllique, prenant le parti des associations queers musulmanes, je me dois d'ajouter que les représentants des associations sus mentionnées ne travaillent pas toujours de concert pour accomplir leurs objectifs. Comme dans tout mouvement d'une telle ampleur, il y a des rivalités internes, qui s'ajoutent aux

⁵⁴⁸ J'ai même reçu le témoignage, de la part d'une activiste lesbienne égyptienne de très haute confiance, que certains militants LGBT en position de force (...) forçaient certain-es à obéir au doigt et à l'œil à leurs *desiderata*, au risque de se voir dénoncer par ces derniers aux autorités homophobes de leur pays ; même parmi les LGBT vous trouverez des individus peu scrupuleux, épris de pouvoir et d'argent, qui pensent que parce qu'ils/elles ont souffert peuvent désormais imposer leurs dictats aux autres sans aucune consultation démocratique, reproduisant en cela le pire du despotisme appliqué de l'autre côté de la Méditerranée par la plupart des pouvoirs fascisants au sein des sociétés arabo-musulmanes.

discriminations externes ; les egos de chacun-e doivent être pris en compte. Plus encore, j'ai personnellement souffert à plusieurs reprises, et je ne m'en suis pas caché en interne, au moment de « laver notre linge sale en famille », du manque de solidarité fraternelle pourtant sans cesse affichée dans nos communications respectives.

Je ne manquais pas, régulièrement, au risque de passer pour un donneur de leçon idéaliste et donc intransigeant, de rappeler le verset du Coran qui aurait dû nous inspirer dans ces moments troubles de l'histoire de notre mouvement : « *Allah aime ceux qui combattent dans Son chemin [pour leurs droits] en rang serré pareils à un édifice renforcé* »⁵⁴⁹. Nous avons beau rappeler, par exemple, que des campagnes telles que celle du BDS⁵⁵⁰ ne s'appliquaient pas à des associations LGBT et, qui plus est, qu'en principe ce genre de campagnes ne peuvent être imposés par la force, la plupart de nos alliés queer musulmans finirent quand même par céder à l'antisémitisme d'une minorité particulièrement nationaliste parmi nous.

Comme me l'a dit la bien aimée Amina Wadud, avant que nous ne parvenions à formaliser le réseau naissant plus solidement, certains représentants associatifs avaient l'air de courir dans tous les sens, à la « recherche d'un trou où se cacher », à la moindre difficulté⁵⁵¹. Pourtant, il s'agissait bien d'un détournement, non seulement des luttes LGBT, mais aussi de la lutte de libération de tout un peuple à des fins politiciennes partisans. En plus de la condamnation sans appels de la judaïté dans son ensemble - sous couvert de

⁵⁴⁹ Coran : 61.4.

⁵⁵⁰ Boycott des produits israéliens.

⁵⁵¹ Pour en savoir plus, à propos des intérêts politiques, financiers et des privilèges cléricaux de certain-es imam-es qui se disent « progressistes », consultez notre article en Annexe de ce livre p. 411).

diffamations ignobles du type : « les juifs sont tous des sionistes » - une tradition spirituelle et culturelle si riche, trop souvent aujourd'hui encore réduite, même par certains représentant-es du mouvement des musulman-es inclusifs/progressistes, à une idéologie coloniale, à une lutte capitaliste pour la terre et les richesses !

Aujourd'hui je ne leur jette plus la pierre car nous avons fait beaucoup d'efforts ; j'ai bon espoir que ce genre d'antisémitisme ne se manifesterait plus, de manière aussi sournoise et opportuniste, au sein de notre mouvement. Notamment parce que CALEM a créé en 2012, à l'aide d'autres associations LGBT confessionnelles chrétiennes, juives et bouddhistes, le réseau GIN-SOGI⁵⁵² : un espace d'échange interconfessionnel, de réflexion à propos des véritables racines de l'homophobie/la transphobie au cœur de chaque tradition religieuse, au-delà des politiques partisans. Tant d'efforts, tant de fonds internationaux consacrés à un dialogue interreligieux indispensable, même - et sans doute surtout - pour nos minorités qui affirment vouloir lutter contre toutes les discriminations.

J'affirme à ce sujet que, d'un point de vue personnel que j'ai affirmé encore et encore, quoi qu'il ait pu m'en coûter, le but d'un tel mouvement se décrivant comme « inclusif » ne doit pas être la re-production d'une élite d'individus excentriques, partisans du culte de la personnalité, qui rêveraient de recréer des écoles de pensée avec des disciples comme ce fut le cas il y a mille ans, au moment de la fixation d'un dogme islamique dont nous n'avons pas fini de payer les conséquences néfastes. Aujourd'hui ce mouvement se doit de consacrer ses énergies à la pérennisation de représentations identitaires et

⁵⁵² *Global Interfaith Network* (réseau global interconfessionnel).

politiques laïques, intellectuelles mais populaires, de manière organisée mais anarchiste.

Le manque cruel de distance et d'objectivité dans l'analyse critique des formations apportées aux imam-es inclusifs, en Europe et ailleurs

C'est dans cette perspective laïque que j'ai pensé les principales mutations et activités répertoriées par le Cabinet CALEM en Europe. Autant d'activités triptyques qui sont synthétisées dans le communiqué de presse, du Cabinet, daté du 9 septembre 2015⁵⁵³ :

1/ Demandeurs d'asile LGBT - un refuge européen idéalisé ?

Notre Cabinet est cette année encore consulté par la cour de justice Britannique au sujet d'un demandeur d'asile algérien bisexuel. Ce cas est décrit comme un cas de jurisprudence essentiel par le Tribunal supérieur (après le retour de la Cour d'appel), à propos de la situation des homosexuel-les en Algérie. Nos rapports et témoignages devant les cours de justice britanniques sont réalisés en collaboration avec les avocats d'un Cabinet britannique et d'ONG algériennes, partageant en permanence avec CALEM leur expertise unique après des années de confiance et de collaboration bilatérale.

Le Tribunal ne décidera pas seulement si ce client peut obtenir l'asile au Royaume-Uni, mais plus important encore, comment les tribunaux évalueront tous les cas à l'avenir sur la question des homosexuel-les qui souffrent en

⁵⁵³ Disponible en ligne - <http://www.calem.eu/publications/ARTICLES/CALEM%20Cabinet%20-%20Late%202015%20conferences%20&%20trainings%20programs%20---%20CALEM%20-%20transition%20completed,%20shared%20networking%20animation%20on%20&%20upgraded%20skills%20confirmed.html>

Algérie de persécutions (ils devraient tou-tes alors obtenir l'asile à l'avenir) ou tout simplement de harcèlement (par conséquent, ils pourront être renvoyés en Algérie). Nous vous tiendrons au courant, après nos auditions auprès de la Haute Cour en Septembre.

2/ Imam-es inclusifs, progressistes - des formations émergeant dans le monde :

Le Cabinet CALEM vient de terminer la dernière formation des imam-es et leaders de l'année académique, cette fois, auprès de dix représentants d'ONG arabo-musulmanes. A propos de notre *Isiphephelo program*⁵⁵⁴, merci de noter que d'autres collègues ont entrepris en Afrique et en Amérique du Nord des initiatives similaires, afin de déconstruire le dogme utilisé à des fins fascisantes et en vue d'agendas politiques, pour la formation d'une nouvelle génération d'imam-es et de dirigeant-es en mesure de répondre à la plupart des extrémistes parmi nous. Découvrez par exemple : IPEP (Afrique du Sud)⁵⁵⁵ ou MECCA Institue (USA)⁵⁵⁶. Un autre programme novateur sera bientôt mis en place depuis l'Occident (...). On nous a demandé de garder le secret jusqu'à présent ; nous vous tiendrons éventuellement au courant, avec l'autorisation explicite des responsables de cette très belle initiative⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ Disponible en ligne - <http://www.calem.eu/CALEM%20RUMIs%20Isiphephelo%20-%20South%20Africa%20-%20progressive%20inclusive%20mosque%20refugees%20shelter%20Muslim%20imams%20training%20center.html>

⁵⁵⁵ Disponible en ligne - https://www.youtube.com/watch?v=FbJ6_RSMTp8

⁵⁵⁶ Disponible en ligne - <http://www.mecca-institute.org/>

⁵⁵⁷ D'autres, d'un autre côté, militent pour abandonner le concept même de mosquées ("[unmosque](#)") au sein de nos traditions islamiques, d'autres s'engagent pour une stricte séparation des problématiques comme par exemple cette mosquée de femmes à Los Angeles: "Women's mosque of America". D'autres enfin mettent leurs énergies dans la formation des plus jeunes et pour leur émancipation, tel que cet auteur indonésien Noor Ramadani avec son livre : "Salim's secret".

3/ L'ancienne Confédération CALEM - transition de leadership dûment complétée :

L'ancienne Confédération CALEM a été officialisée en 2010 ; ce réseau informel (ce qui signifiait pleinement inclusive et non coercitive), qui fonctionnait jusqu'à l'année dernière, a été une pépinière arabo-musulmane en Europe pour plusieurs dynamiques locales, régionales et internationales, inclusives et progressives, liées à la fois à l'Islam et de la diversité de genre⁵⁵⁸. Le dernier leadership de la confédération CALEM⁵⁵⁹ a confirmé « solennellement » par un email envoyé à l'ensemble de notre réseau, le 21 juillet (13.03, heure de Paris), que la transition démocratique est maintenant achevée.

Le leadership de l'ancienne Confédération CALEM - formé pour deux ans par le mouvement, et basé à cette époque en France, puis par un programme spécial intensif mis en place à partir de l'Afrique du Sud au cours de 2014 - a fusionner ses énergies avec un nouveau réseau européen administré cette fois-ci depuis Amsterdam⁵⁶⁰.

Après le développement de la dynamique initiée par l'ancienne Confédération CALEM, il est important de garder à l'esprit d'autres dynamiques émergentes concernant l'inclusion au sein de l'Islam de la diversité des genres. Pour ne citer que quelques-uns: NASIJ à Barcelone (une expertise unique en termes

⁵⁵⁸ Toutes nos archives sont disponibles en ligne - <http://www.calem.eu/index-confederation-CALEM.html>

⁵⁵⁹ Communiqué de presse (fin 2014) disponible en ligne - <http://www.calem.eu/publications/ARTICLES/Leadership%20of%20imam%20Nasredine%20-%20Inclusive%20Mecca%20-%20HIV+%20religious%20leaders.html>

⁵⁶⁰ Leur contact disponible en ligne - <http://www.calem.eu/contact.html>

d'intersectionnalité et de transidentités)⁵⁶¹ ; HM2F à Marseille (une expertise unique dans la formation des formateurs inclusifs et progressistes en Europe et en Afrique du Nord).

Ainsi, notre Cabinet rappelle que chaque mouvement est, selon la science anthropologique des organisations, une fois qu'il a atteint une maturité assez importante, constitué de trois couches qui doivent travailler ensemble afin de finaliser leurs objectifs respectifs: un niveau institutionnel (généralement présenté comme le « mainstream », très bien parrainé financièrement), un niveau « grassroots » (généralement très bien pourvu en termes de répercussions médiatiques et en lien avec d'autres ONG de même but, du fait de leur priorité à assurer les besoins les plus urgents de leurs communautés), un niveau alternatif (généralement plus fort que tout autre en termes de création de représentations transculturelles)⁵⁶².

Aujourd'hui, je tiens à le préciser enfin très clairement, les réseaux citoyens dont j'ai été à l'origine de la fondation (qu'il s'agisse de HM2F, MPF ou CALEM en tant que confédération), ne sont plus de ma responsabilité. Les nouveaux membres élu-es de ces structures doivent, parce qu'ils ont été bien formé-es et qu'ils sont des gens de valeur, pour ceux et celles qui ne l'ont pas déjà fait, procéder à une critique positive constructive, démocratique, professionnelle et

⁵⁶¹ Leur description disponible en ligne -

<https://www.facebook.com/pages/Nasij/1487428971539744?ref=ts&fref=ts>

⁵⁶² Le Cabinet CALEM est au service de tout gouvernement, institution, organisation ou individu ayant besoin d'une expertise donnée, pour un projet élaboré en accord avec notre déontologie, afin de soutenir les efforts uniques qui se déroulent en ce moment même en Europe à partir de différents points de vue complémentaires, pour assurer la participation de chacun-e aux animations de réseau, à la mise à jour des compétences, dans le respect de valeurs non dogmatiques, non cléricales, politiquement non partisans.

non personnelle, des activités passées de ces structures. Cela, afin de se projeter, ou pas, dans un futur communautaire qui désormais leur appartient totalement et qui doit, selon moi, évidemment continuer d'être au service de ceux et celles que ces structures disent représenter. Je sais pour l'avoir fait pendant cinq ans, et avant cela pour avoir eu des responsabilités dans des associations VIH/Sida pendant plus d'une décennie, que ces responsabilités peuvent être écrasantes. Un conseil ? Ne faites confiance à personne, totalement, pour vous dire qui vous devez être, ni comment vous devez être au service de votre communauté, en accord avec les valeurs d'une République qui nous appartient à tou-tes. Je n'ai cessé de le répéter, nous sommes tou-tes les imam-es de notre propre destiné. Nul ne peut s'arroger le droit de décider d'un nouveau dogme quand bien même recouvert d'une étiquette « progressiste », le nouveau hallal des temps postmodernes ; si c'est ça être progressistes, alors que Dieu nous pardonne de l'être. Si l'islam c'est d'utiliser une structure associative, de ressources financières, ou de contacts médiatiques à des fins personnelles, si c'est de diviser une communauté en prétextant une soi-disant incompatibilité entre chiites, sunnites, soufis, alors que Dieu nous pardonne d'être musulman-es ; en dépit des antipathies et des jalousies immatures, nous devons tou-tes travailler ensemble, en particulier lorsque nous sommes engagé-es sur ces problématiques là. Il faut mettre de côté nos peurs, notamment celle de ne pas réussir aussi bien que ceux et celles qui nous ont précédé-es sur cette voie, et sans cesse sur le métier remettre notre ouvrage, réinventer nos identités de manière dynamique, hybrides, ainsi que l'organisation anarchiste – sans hiérarchie cléricalisée – de nos mouvements citoyens.

J'ajoute que je ne suis personnellement d'aucune secte ; je rejette catégoriquement toute identité fascisante. Et si affirmer mes droits civils inaliénables devait un jour en passer par un détournement sémantique, une récupération politicienne, alors je m'inscrirais en faux contre cela.

J'ai certes été engagé pendant près de vingt ans dans des associations luttant contre le sida, notamment chez les jeunes enfants et les adolescents de par le monde⁵⁶³, avant d'être l'initiateur d'un mouvement inclusif en France, en Europe et, avec d'autres, en Afrique du nord. Pourtant si mon message est reçu comme une fascisation



supplémentaire des identités, plutôt que comme une ouverture vers plus de libertés individuelles, plus d'émancipation pour tou-tes, alors je peux l'affirmer en toute sérénité : je ne suis pas musulman, je ne suis pas gay, je ne suis pas un homme, je ne suis pas arabe, je ne suis partisan d'aucun nationalisme patriarcal. Je suis proactivement, et de plus en plus clairement, engagé proactivement, en tant qu'ancien activiste aujourd'hui devenu chercheur, pour l'émergence de dynamiques sociales profondément laïques, égalitaires, fraternelles, contre toute forme de dogmatisation cléricale, politique, fascisante. Je suis un imam laïque, anti-clérical⁵⁶⁴, et un chercheur engagé : autant d'oxymores politiques selon certains conservateurs, autant d'identités hybrides, dont je m'inspire pour contribuer, avec d'autres intellectuel-les courageux, nos modes opératoires au cœur de la Cité. Oui, j'ai certes étudié le Coran et les bases de la théologie dans

⁵⁶³ J'ai été membre fondateur, à la demande de l'ANRS (Agence National de Recherche contre le Sida) du comité associatif pour la mise en place de l'essai Ipergay, en 2010 ; disponible en ligne - <http://www.ipergay.fr/>. J'ai également été président fondateur, en 2005-2006, d'associations d'Enfants du Sida ; disponible en ligne - <http://www.tourdumondedesorphelins.com/>. J'ai retracé mon parcours, mes « années sida », dans un livre intitulé (2011) : « *Révoltes extraordinaires, un enfant du sida autour du monde* ». L'Harmattan, Paris.

⁵⁶⁴ Voir par exemple notre article sur ce sujet particulier de la cléricatisation, à long terme et hypothétique, des mouvements dits « progressistes » in Staelens, G. & Zahed, I. (2015). « *Privilèges cléricaux, ou spiritualité véritablement libératrice ? Perspectives sociologiques et interconfessionnelles des traditions monothéistes alternatives* ». Calem.eu. Disponible en ligne - <http://www.calem.eu/publications/ARTICLES/Clerical%20privileges%20Liberation%20-%20alternative%20progressive%20inclusive%20Muslims.html>

les mosquées algériennes, à l'époque où le salafisme pullulait, mais dès ma majorité, à dix-sept ans, j'ai définitivement pris mes distances avec toute forme de sectarisme.

Pour ceux et celles qui n'ont pas encore « tué le père », au sens psychanalytique du terme, faites et de préférence, dans votre intérêt, le plus proprement possible ; pour les autres, continuez de travailler votre autodéfinition et votre autodétermination à fond. Seule la foi en notre humanité, et en un futur plus apaisé, peut aider à vaincre les difficultés. Pour ma part, je me consacre désormais à la recherche et aux publications, sur ces sujets et des sujets annexes, en continuant de soutenir en tant que simple citoyen ce mouvement à l'origine duquel je me suis placé. Pour autant, que cela est spécifié sur le site du Cabinet CALEM (nouvellement formé, et totalement indépendant administrativement de la confédération éponyme⁵⁶⁵), je ne suis plus membre d'aucune association et je n'ai jamais été membre d'aucun parti politique partisan, par souci d'objectivité et de distance avec une activité militante faite dans l'urgence et, toujours, sous la pression de l'actualité qui est, de moins en moins, propice à la contemplation personnelle méditative et encore moins à l'analyse professionnelle réfléchie.

⁵⁶⁵ Pour en savoir plus sur la transition politique entre les anciens et les nouveaux administrateurs de ces structures associatives, notamment en ce qui concerne CALEM, merci de consulter mon communiqué de presse de septembre 2015. Disponible en ligne - [http://www.calem.eu/publications/ARTICLES/CALEM Cabinet - Late 2015 conferences & trainings programs --- CALEM - transition completed, shared networking animation on & upgraded skills confirmed](http://www.calem.eu/publications/ARTICLES/CALEM_Cabinet_-_Late_2015_conferences_&_trainings_programs_---_CALEM_-_transition_completed,_shared_networking_animation_on_&_upgraded_skills_confirmed)

3f – Synthèse des comportements divers, plus ou moins dogmatiques et nationalistes, en matière d’affirmation de soi.

Ces constats à propos des stratégies de (dés)identification, entreprises par les LGBT de confession ou d’origine musulmane, ressortent dans l’analyse détaillée de plus de vingt entretiens, que j’ai menés avec des individus concernés, en France et ailleurs dans le monde. Avant de passer à l’analyse fine des entretiens, voilà quelques-uns des comportements, en matière d’affirmation de soi et de son identité dans l’espace public, communautaire, ou privé, que j’ai pu observer.

Première type de comportements : lien entre estime de soi et représentation positive de ses groupes d’appartenances

L’estime de soi sera d’autant plus élevée que les individus concernés auront mis en place des mécanismes de défenses et des stratégies de *coping*⁵⁶⁶ - « faire face » - efficaces. Des travaux classiques en psychologie sociale ont révélé que le niveau d’estime de soi (de certains) individus appartenant à des groupes stigmatisés était élevé, comparativement aux non stigmatisés ; ces hauts niveaux d’estime de soi résulteraient de stratégies de protection du soi mises en œuvre chez ces individus. Dans le cas présent, parmi des individus doublement discriminés - qui ne semblent pas dans la dépression ou les comportements à risques -, il est probable que l’estime de soi observée soit par conséquent plus élevée que parmi la majorité du reste de la population.

⁵⁶⁶ Résilience, adaptation.

Deuxième type de comportements : lien entre estime de soi et islam

Si certain-es LGBT musulman-es ont une estime de soi plus valorisée, alors on peut aussi faire l'hypothèse qu'ils auront une image valorisée de leur groupe d'appartenance et en particulier de l'islam, tout en ayant des scores de dépression significativement bas. Cette relation entre niveau d'estime de soi et satisfaction vis-à-vis de l'appartenance à son groupe social, confessionnel ou sexuel, pourrait être comparée, dans une étude ultérieure approfondie, avec celle d'autres homosexuel-les sans appartenance à l'islam. On peut s'attendre à ce que chez ces derniers, l'estime de soi ne soit pas particulièrement liée à la confession, ce qui viendrait conforter l'hypothèse que le lien entre estime de soi et représentation positive de l'islam renvoie bien, au moins en partie, à une stratégie de protection du soi qui s'exprime moins lorsqu'il s'agit de défendre une orientation sexuelle ou une identité de genre, toutes deux moins stigmatisées que l'islam à l'heure actuelle en France de nos jours.

Troisième type de comportements : le rapport à l'islam

L'étude de l'IFOP (2009)⁵⁶⁷ tend à indiquer qu'une majorité des musulman-es de France ont une faible connaissance de l'islam, une faible pratique de leur religion et qu'ils considèrent l'islam comme une « loi religieuse » plutôt que comme une « éthique personnelle qui évolue avec le temps ». On peut raisonnablement penser que chez les homosexuel-es Musulman-es il en sera de même ; cette hypothèse reste à confirmer expérimentalement par ailleurs, par exemple par le biais d'une étude déclarative sous forme de questionnaire. Il est plausible de faire l'hypothèse que la majorité des homosexuel-les musulman-es ont également une faible connaissance des textes coraniques notamment, tout en

⁵⁶⁷ IFOP Focus N°9 (2009) « *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France* ». Disponible en ligne - http://www.ifop.com/?option=com_publication&type=publication&id=48

ayant intériorisé les normes véhiculée par la majorité des musulman-es à propos, entre autres, des genres et des sexualités. Il est probable par ailleurs que l'intériorisation de cette hypernormativité sexiste et homophobe, transphobe, en matière d'orientation sexuelle ou d'identité de genre, passe pour la plupart par la famille et ou par des associations musulmanes, plutôt que par la lecture du Coran ou de livres sur le sujet.

Quatrième type de comportements : la sexualité, les discriminations et l'identité personnelle

De manière générale, au cours de mes années de recherche sur le terrain j'ai observé, dans certains cas, une *corrélation entre estime de soi élevée, dépression faible voire inexistante, désirabilité sociale basse* d'un côté, et *satisfaction vis-à-vis de la sexualité, du corps, réaction positive de l'entourage, peu d'agressions*, de l'autre ; sauf chez les homosexuel-les musulman-es ayant une culture personnelle diversifiée, et qui ne ressentiront probablement pas le besoin d'établir des stratégies de *coying* aussi fortes.

Perspectives

Nous avons ainsi vu comment ces mouvements avant-gardistes se structurent depuis une quinzaine d'années, partout dans le monde, parfois avec des difficultés éthiques et politiques insoupçonnées, grâce à des individus qui développent des stratégies d'adaptation inattendues. J'ai traité de la question du contexte de violence politique, de montée des nationalismes en Europe, des fascismes de l'autre côté de la Méditerranée, voire même de guérilla à certains moments de notre histoire récente commune ; j'ai analysé la manière dont ce contexte politique inédit peut avoir des conséquences sur le bien-être, et parfois la survie, d'individus qui sont à l'avant-garde de mutations sociales, tout en étant les boucs émissaires privilégiés, de manière transhistorique et transgéographique, de toute forme de totalitarisme imposé par la force.

Maintenant, je vais détailler l'analyse d'entretiens que j'ai menés avec plusieurs LGBT, de confession ou d'origine arabo-musulmane, principalement en France et dans d'autres pays francophones, afin de nous permettre de comprendre comment, au niveau anthropologique, ces mouvements inclusifs sont initiés et soutenus, ou pas, par des citoyen-nes engagé-es.

***Partie C – AVANT-GARDE :
Transformations identitaires et
civilisationnelles radicales***

Après avoir déconstruit la racine de toute discrimination, ainsi que les conséquences de ces dernières sur les individus concerné-es, je vais maintenant m'atteler à décrire précisément comment, selon ces mêmes individus, les défenses de l'estime de soi se mettent-elles en place, notamment face aux préjugés et à la discrimination.

Plusieurs homosexuel-les musulman-es, au cours de mes cinq années d'études de terrain, décriront un événement, généralement traumatique, une « rupture » dans leur biographie, comme étant le point de départ d'une forme de questionnement identitaire plus authentique, au-delà de tout « rôle » social imposé, surdéterminé sociologiquement.

Ces derniers ont, pour certain-es, des points de vue parfois radicalement opposés sur des questions polarisantes dans le débat politique récent en France comme, par exemple, celle du débat à propos du mariage pour tou-tes.

Il est primordial de saisir l'importance, dans l'existence de tout individu, du caractère potentiellement émancipateur de ce qui est communément perçu comme une rupture dans la continuité des événements se succédant au cours d'une vie (voir encart), notamment au moment du débat tonitruant, qui a politiquement, littéralement, envahi l'espace public en France, à propos du mariage pour tou-tes.

Quels rapports ces individus entretiennent-ils/elles avec l'hétéronormativité, mais aussi avec l'homonormativité ? Quels types de religiosité découlent de ce genre de représentations identitaires et politiques, en France et ailleurs en pays francophones ?

RUPTURE BIOGRAPHIQUE

Ici Michaël Voegtli, chercheur à l'Institut d'études politiques et internationales à l'université de Lausanne, et son texte intitulé *Du jeu dans le je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence*⁵⁶⁸, nous permet de comprendre quelles sont les dimensions anthropologiques de la démarche entreprise par ces homosexuel·les musulman·es. M. Voegtli nous rappelle que :



« Dans la littérature consacrée à l'étude des cycles de vie, l'analyse en termes de carrière (en sociologie du militantisme, des carrières professionnelles, de la carrière familiale, etc.) est fréquemment mobilisée pour rendre compte dans le temps de la succession des positions occupées par l'acteur social, de même que pour appréhender le travail de mise en cohérence par ce dernier des différentes étapes de sa vie. Basé sur l'analyse des professions réalisée par Everett C. Hughes, aménagé pour rendre compte des carrières déviantes, le concept de carrière recouvre généralement deux dimensions. Dans sa dimension objective, la carrière renvoie à la succession des positions occupées par l'acteur au cours de sa vie. Dans sa dimension subjective, la carrière fait référence au processus de totalisation, de mise en cohérence par l'acteur de la succession des positions durant son cheminement. Ces deux dimensions sont à comprendre au sein d'une structure sociale qui délimite l'espace des possibilités objectives et subjectives (champ du pensable) de passer d'une étape à l'autre (...). Les travaux portant sur la socialisation insistent sur les moments de recomposition identitaire au cours du processus de socialisation, dès lors que l'on considère que l'acteur social n'est pas le produit d'une socialisation homogène et que la pluralité de ses insertions, tant d'un point de vue diachronique que d'un point de vue synchronique, dans différents sous-mondes sociaux peut contribuer à l'intériorisation de contenus de socialisation potentiellement contradictoires ».

568 Voegtli, M. (2004). « Du Jeu dans le Je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence ». in *Lien social et Politiques (N°51)*, p. 145-158. Disponible en ligne - <http://id.erudit.org/iderudit/008877ar>

Ce paradigme de la rupture biographique n'est donc pas sans rappeler celui évoqué par Luc Boltanski, dans *La condition fœtale*⁵⁶⁹, d'une recherche identitaire de femmes prises entre ce que ce Michel Henry⁵⁷⁰ décrirait comme une phénoménologie de la naissance, et une grammaire anthropologique de l'engendrement, inspirée par le modèle structuraliste de la parenté emprunté à Claude Lévi-Strauss. Ce débat est apparu en France dans les années soixante-dix au moment de ce que M. Foucault qualifiait de « biopolitique » :

« Un tel lien permet de souligner deux aspects de la biopolitique qui ont souvent été négligés : d'une part, elle ne vise pas seulement à imposer une définition normative de la vie mais rend visibles et pensables de nouveaux êtres par la codification de normes inventives (c'est l'aspect que l'on dira phénoménologique) et, d'autre part, elle bricole ces normes nouvelles avec des contraintes observables, modulant quelques variables, dans d'autres sociétés, présentant une différence radicale avec les sociétés contemporaines (c'est l'aspect que l'on dira structuraliste) »⁵⁷¹.

Le témoignage de certain-es de ces homosexuel-les musulman-es permet ainsi, indirectement, d'illustrer cette double contrainte - phénoménologique et structuraliste - à laquelle sont confrontées en particulier les femmes musulmanes, et particulièrement les lesbiennes parmi elles. Il y a, par ailleurs, d'intéressantes analogies à établir entre femmes musulmanes ayant avorté, ou divorcé, et musulmanes homosexuelles, en termes de remise en question des représentations identitaires communément élaborées en lien avec les formes d'expression de féminités alternatives. Concentration, plus précisément, sur la question matrimoniale.

569 Boltanski, L. (2004). « *La Condition fœtale : Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement* ». Gallimard, Paris.

570 Henry, M. (1994). « *Phénoménologie de la naissance* ». In *Alter. Revue phénoménologique* (N° 2), p. 11-27.

571 Keck, F. (2006). « Comment les fœtus sont devenus visibles : Approches phénoménologique et structuraliste des contradictions biopolitiques ». In *Annales. Histoire, Sciences sociales* (N° 2), 61^e année ; p. 505-520. Disponible en ligne - http://www.academia.edu/2763191/Luc_Boltanski_La_condition_foetale_Anales

1 – MUTATIONS DES REPRÉSENTATIONS MATRIMONIALES EN FRANCE

Au début de cet ouvrage, j'ai commencé par illustrer le fait que, même dans un pays empreint d'une laïcité qui est une double chance contre les doubles discriminations, la composante spirituelle est fondamentale pour comprendre les luttes civiques des minorités sexuelles, croisées avec celles des minorités ethniques pour le cas présent, déterminant des comportements observés souvent contre-intuitifs, voire dissonants.

Il n'en reste pas moins que la preuve plus flagrante de ce constat, trop longtemps ignoré, quant à l'importance de cette dimension particulière étant que les plus anciennes associations LGBT, en France, sont des associations confessionnelles juives et chrétiennes, qui ont d'ailleurs contribué à l'émergence du mouvement des musulman-es inclusifs en France.

En outre, les modèles de comportements homosexuels concernant les minorités ethniques ou religieuses, bien que riches d'un point de vue théorique et expérimental, offrent peu de conseils pratiques sur la façon dont ces personnes négocient concrètement et efficacement, jour après jour, le développement de leurs différentes facettes identitaires : sexuelles, ethniques ou religieuses. Ainsi, de considérer particulièrement la question du débat sur le mariage, en France en 2012, est l'occasion de revenir non seulement sur la diversité des discours élaborés depuis quinze ans par des intellectuel-les, et des représentant-es d'associations citoyen-nes, à propos d'islam et diversité des genres, des sexualités ; mais également sur la façon dont la communauté des HM2F a vécu ce débat, notamment en rapport avec son appartenance au mouvement des LGBT islamiques, à l'international, tout en se nourrissant des revendications citoyennes au sein de la communauté nationale.

Par ailleurs je rappellerai, comme je l'ai précisé à plusieurs reprises dans les médias au moment du débat, que selon moi le mariage est un contrat social et non pas sacrement aux mains d'une élite politico-religieuse autoproclamée, qui s'arrogerait le droit de décider, au sein d'une République laïque, qui peut ou ne peut pas se marier. Ce contrat social dure un temps, déterminé par les seuls conjoints, avant tout afin de faire reconnaître leurs droits civils, de protéger leur couple et, le cas échéant, leur enfants.

En somme, au-delà de mon parcours personnel, après un descriptif détaillé des théories alternatives en matière de relations historiques, sociales, politiques et théologiques entre islam et diversité des genres ou des sexualités, loin de toute forme d'idéalisations idéologiques de l'avant-garde que peuvent représenter les minorités intersectionnelles, et avant de conclure cet ouvrage, j'aimerais maintenant traiter, d'un point de vue anthropologique, de la façon dont des homosexuel-les musulman-es de France s'approprient, produisent, accompagnent – voir rejettent -, aujourd'hui ces représentations identitaires avant-gardistes.

L'Islam est-il un facteur « émancipateur »⁵⁷², ou « régressif », pour ces homosexuel-les musulman-es de France ? Les représentations qu'ils/elles élaborent de leur religiosité, de leur islamité, influencent-elles leurs représentations des dynamiques matrimoniales, et si oui pourquoi est-ce le cas ? En quoi l'activisme postcolonial, et le panarabisme au sein des sociétés et des communautés arabo-musulmanes, influencent-ils les négociations des normes sociales publiques, communautaires, familiales et individuelles à l'heure actuelle ?

⁵⁷² C'est la thèse d'Amina Wadud par exemple ; op. cit.

Pour cette recherche anthropologique de terrain, inédite à ce jour, j'ai réalisé une retranscription intégrale de l'ensemble des entretiens qui seront cités ici, afin de donner une représentation la plus fidèle possible de ces propos *in situ* ; tout en relisant par la suite cette retranscription à plusieurs reprises, afin de m'en imprégner et de comprendre la portée profonde de ces propos, tout comme le préconise Jean-Claude Kaufman qui affirme que l'identité personnelle, loin d'être héritée, est dans cette perspective un « travail » itératif, un processus constant au cours duquel l'individu est amené à déterminer son image de soi par ces négociations souvent longues et risquées avec autrui⁵⁷³. C'est dans cette perspective « ethnographique » *in situ* que des auteures telles que Lila Abu-Lughod nous enjoignent à écouter ce que les minorités ont à dire, au-delà des « tropes ou thèmes limités »⁵⁷⁴.

Ces entretiens sont un matériau scientifique inédit, essentiel à la compréhension des transformations identitaires, en devenir, opérées par ces homosexuel-les musulman-es de France, et d'ailleurs, dans toute leur diversité⁵⁷⁵.

Pour commencer, je vais analyser le témoignage d'un dénommé Ric⁵⁷⁶ qui me parle de son expérience homoérotique traumatisante en Arabie, de sa conversion à l'homosexualité, puis à l'islam, avant son rejet de toute forme d'homoérotisme. Je vais examiner plus en détail les conséquences d'un tel rejet par lui de son orientation sexuelle.

⁵⁷³ In (2007). « *L'entretien compréhensif* ». Nathan

⁵⁷⁴ In (2000). « *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* ». University of California press.

⁵⁷⁵ Par souci de concision, je ne traiterai ici que de quatre entretiens sur la vingtaine d'entretiens réalisés lors de mes recherches doctorales.

⁵⁷⁶ Pour des soucis de standardisation des données traitées, tous les noms ont été modifiés, même lorsque certain-es participant-es sont suffisamment médiatisé-es pour être reconnu-es.

1a – Ric : morale tribale et langage de la sexualité

Le témoignage qui va suivre peut paraître abscons par certains aspects, pourtant il nous permet de comprendre les contours complexes d'une problématique liée à l'homoérotisme, que nous n'avons fait que survoler jusqu'à présent, et qui sera centrale dans les questionnements abordés par des intellectuels tels que Joseph Massad ou Michael Warner, dont nous traiterons principalement dans le chapitre à venir.

Ric est un jeune Parisien, dont la mère est psychologue. Il a une trentaine d'années lors de notre entretien qui se déroule au parc du Luxembourg, à Paris, le 24 mai 2011 à 15h45. Ric est doctorant en ethnographie, il travaille sur les questions de l'homoérotisme au Moyen-Orient, à partir d'un des pays les moins développés de la péninsule arabique, où il séjournera à plusieurs reprises afin d'effectuer son terrain. Ric était, au moment de la rédaction de ma thèse de doctorat, étudiant en ethnographie dans la même université que moi, dans le même département académique. Il vivra à plusieurs reprises des mois durant totalement immergé dans la culture d'un petit village arabe. Il sera inclus progressivement au sein du groupe de jeunes hommes célibataires qui, en guise de socialisation, s'adonnent à des jeux de mots provocateurs, voire vulgaires, afin nous dit Ric de tester l'aplomb de leur interlocuteur.

Une fois parti en Arabie (...), afin de poursuivre son enquête de terrain dans le cadre d'un doctorat à propos des relations homoérotiques entre pairs, Ric découvre un lien fort entre socialisation des jeunes hommes arabes et représentations matrimoniales. Il attribue ce lien à l'influence « obscure » des femmes au sein des familles arabes. De plus, Ric découvre en Arabie sa

bisexualité. Lorsqu'il revient en France, il entreprend de vivre son homosexualité tel un novice entré en « sacerdoce »⁵⁷⁷.

Ric rompt la relation qu'il entretient de longue date avec sa compagne. Il va ensuite, de relation sexuelle en relation, découvrir que les codes de l'homosexualité urbaine, en France, ne lui correspondent pas : il n'y a pas là « l'honneur », me dit-il, ni la « confiance » qu'il avait connus avec H., ce leader d'une bande de jeunes mâles Arabes dont il était tombé amoureux. Ric retourne une dernière fois en Arabie. Il en revient converti à l'islam avec une représentation totalement renouvelée, affirme-t-il, des relations entre les genres. La trajectoire biographique de Ric, enfant d'une mère psychologue et d'un père absent, peut expliquer en grande partie sa recherche d'absolu au-delà de ce qu'Abdelmalek Sayad qualifiait de *Double absence*⁵⁷⁸.

Ric établit un lien essentiel entre ces dynamiques sociales et les transformations politiques des sociétés arabo-musulmanes. Il m'avait déjà parlé de cette dynamique sociale particulière, qui selon lui explique les raisons des mutations rapides, certes parfois violentes, qui prennent place en matière de définition du genre en Arabie. Il qualifie la dynamique des communautés, nationales ou diasporiques, comme suit :

« On parle de l'anomie dans un système de lignage, dans un système d'honneur, dans un système de... D'accord ? Après, la question de ce qui se passe dans un Etat, c'est compliqué. Parce que la question, c'est qu'est-ce que

⁵⁷⁷ Tous les mots entre guillemets, dans ces commentaires d'entretiens, sont ceux utilisés par les participants eux-mêmes.

⁵⁷⁸ Sayad, A. (1999). « *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* », préface de P. Bourdieu. Seuil, Paris.

l'anomie dans un ordre étatique. Quand l'ordre social repose non pas sur le lignage, c'est-à-dire sur la sexualité, sur la reproduction des êtres, hein, dans une société segmentaire, donc quand on est dans un Etat, ben à ce moment-là, l'équation ne vaut plus. C'est plus la même équation, enfin je veux dire, c'est plus l'idée que, c'est pas la sexualité qui met en danger l'ordre social. Tu vois ? Tu vois cette idée très fondamentale ? Dans tout le système tribal c'est (...) la sexualité [qui] met en danger la permanence de l'ordre social. Toujours. D'accord ? Et c'est pour ça qu'il y a la morale, c'est pour ça qu'on censure l'expression de la sexualité, qu'on censure les actes sexuels, mais il y a des moments où c'est tellement le bordel que pour survivre, on est obligé de tester, de tester, et pour explorer, on explore à travers l'homoérotisme, ou à travers l'érotisme tout court. Et c'est pour ça qu'on retire les femmes, qu'on explore et qu'il ne reste plus que des hommes et donc ça devient de l'homoérotisme mais en fait c'est de l'exploration, et qui dit exploration dit langage de la sexualité ».

La dynamique sociale tribale, nataliste, maintenue coûte que coûte par de jeunes états arabes postcoloniaux, fragiles géopolitiquement et à l'identité par définition questionnée, est selon Ric une question de survie du groupe social. Ce mécanisme social n'est pas lié à la culture arabe en particulier.

Cela est à mettre en lien avec le fait que de nommer les catégories sexuelles de manière performative en Occident ne fait pas de nous, intrinsèquement, des êtres plus à même de s'approprier leur sexualité. C'est en cela que M. Foucault

précise dans *Dits et écrits*, à propos de ce langage de la sexualité qui ne libère pas par essence, qu'on :

« croit volontiers que, dans l'expérience contemporaine, la sexualité a retrouvé une vérité de nature qui aurait longtemps patienté dans l'ombre, et sous divers déguisements, que seule notre perspicacité positive nous permet aujourd'hui de déchiffrer, avant d'avoir le droit d'accéder enfin à la pleine lumière du langage. Jamais pourtant la sexualité n'a eu un sens plus immédiatement naturel et n'a connu sans doute un aussi grand "bonheur d'expression" que dans le monde chrétien des corps déchus et du péché. Toute une mystique, toute une spiritualité le réprouvent, qui ne savaient point diviser les formes continues du désir, de l'ivresse, de la pénétration, de l'extase et de l'épanchement qui défaille ; tous ces mouvements, elles les sentaient se poursuivre, sans interruption ni limite, jusqu'au cœur d'un amour divin dont ils étaient le dernier évasement et la source en retour. »

Après avoir dressé un tableau presque clinique de l'élaboration historique des liens entre sexualité et mysticisme, M. Foucault de poursuivre à propos de la représentation naturaliste de la sexualité humaine depuis l'ère moderne :

« Ce qui caractérise la sexualité moderne, ce n'est pas d'avoir trouvé, de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d'avoir été, et par la violence de leurs discours, "dénaturalisée" - jetée dans l'espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite et où elle n'a

d'au-delà et de prolongement que dans la frénésie qui la rompt. Nous n'avons pas libéré la sexualité mais nous l'avons portée à la limite : limite de notre conscience puisqu'elle dicte finalement la seule lecture possible, pour notre conscience, de notre inconscient ; limite de la loi, puisqu'elle apparaît comme le seul contenu absolument universel de l'interdit ; limite de notre langage : elle dessine la ligne d'écume de ce qu'il peut tout juste atteindre sur le sable du silence. Ce n'est donc pas par elle que nous communiquons avec le monde ordonné et heureusement profane des animaux ; elle est plutôt scissure : non pas autour de nous, pour nous isoler ou nous désigner, mais pour tracer la limite en nous et nous dessiner nous-mêmes comme limite »⁵⁷⁹.

M. Foucault décrit avec force détails les limites et accomplissements, d'un point de vue linguistique et épistémologique, du langage de la sexualité auquel fait référence Ric.

En plus de cette distinction, fondamentale selon Ric, entre langage de la sexualité, et performativité sexuelle, il insiste par ailleurs sur le fait que la dynamique de l'homoérotisme n'est pas essentiellement liée à la question de l'homosexualité. Cela, tout comme le précisait déjà K. Rouayheb⁵⁸⁰. C'est Jocelyne Dakhliya, directrice de recherche à l'EHESS, qui nous éclaire plus précisément à ce sujet :

⁵⁷⁹ Marmande, F. & Foucault, M. (1963-2001). « Préface à la transgression », in Dits et écrits 1, 1954-1975, p. 42. Gallimard, Paris. Disponible en ligne -

http://www.leonard.nom.fr/francois_Delor/lectures/Foucault01.PDF

⁵⁸⁰ Op. cit.

« 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 »⁵⁸¹.

Pour autant, contrairement à la distinction qui est communément établie de manière binaire entre une hypothèse du tout sexuel, ou une hypothèse du tout politique, bien que Ric ne confond pas homoérotisme et homosexualité, il n'élimine pas pour autant la question du contrôle politique des actes sexuels. C'est ce qu'il qualifie de sémantique, ou à tout le moins de sémiologie de la sexualité :

*« C'est-à-dire qu'en fait, la sexualité est en fait un langage, comment dire, c'est comme quand tu dis "Je me suis fait enc*ler", quand tu dis "Je me suis fait enc*ler", ça veut pas dire que tu t'es fait enc*ler ! "Je me suis fait enc*ler" ! (...). On sait dire je me suis fait enc*ler bien avant d'apprendre à se faire enculer (rires) ».*

⁵⁸¹ Dakhli, J. (2007). « Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique » ; in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5 (62^e année), p. 1097-1120. Disponible en ligne - www.cairn.info/revue-Annales-2007-5-page-1097.htm.

Ric aborde ainsi ce sujet de l'épistémologie, du langage de la sexualité comme il dit, afin de mettre en avant le fait que les sociétés arabes élaborent leur propres mutations sociales du rapport à la sexualité, non pas en retrait mais bien en parallèle de celles occidentales :

« Alors, voilà pourquoi je te dis ça. Il y avait quelque chose de très cohérent, c'est pour ça que je te disais qu'à chaque fois que je revenais [d'Arabie], je ne me sentais plus homosexuel. Parce qu'en fait, quand j'étais [en Arabie], il y avait un jeu, et je mettais en scène mon homosexualité et mon homosexualité faisait en fait partie de mon histoire, mais d'une histoire de gens réels, une histoire avec des noms propres et non avec des noms communs. C'était pas c'est quelqu'un qui est attiré par les [Arabes] donc il est homosexuel, c'était quelqu'un qui est attiré par H., et H. c'est une vraie personne. Et il est amoureux de H., donc c'est personnalisé, donc c'est pas tu es dans la catégorie 'homosexuelle', tu vois ? Ben, c'est pas la même chose d'être amoureux d'une personne et d'être amoureux d'une catégorie de personnes. Quand tu es homosexuel, ça veut dire que tu es amoureux, que tu ne tombes amoureux que d'une catégorie de personnes (...). Creusons ça parce qu'effectivement, il y a des choses à expliciter là-dedans, des différences de manière de poser la chose ».

En même temps qu'il me parle de son expérience avec ce jeune H., Ric élabore une représentation ad hoc de son expérience au sein de cette *futuwwa* : de cette bande de jeunes hommes Arabes, une forme de socialisation traditionnelle qui remonte au moins jusqu'à l'époque médiévale. Cela, en rapport avec son

expérience traumatisante, de rejet de l'homosexualité telle qu'elle est conçue et vécue en France par la plupart de ceux et celles qui, selon Ric, affichent leur sexualité et se reconnaissent dans cette catégorie identitaire performative, délimitante :

« C'est pas que j'avais peur de la damnation. Ouais. Enfin je veux dire si tu veux, j'étais défendu, sur la défensive en permanence, H. était pas bien, il s'enfermait, il était dans sa pièce à rien faire, à voir personne et à déprimer, moi j'allais le voir, je ne supportais pas ça. Il se passait rien, c'était vraiment dur quoi. Mais je réfléchissais du coup, tant pis, tu vois, c'était dur mais en même temps pas si dur que ça, je l'aurais pas dit comme ça à l'époque mais, rétrospectivement, c'était quand même dur. Je suis revenu ensuite en France complètement désocialisé, à vivre dans une résidence universitaire, où il y a encore des étudiants qui se suicident, enfin bref. Un endroit sympa. Et vraiment sale année. Et c'est cette année-là que je me suis dit : 'ah mais vraiment, je travaillais vraiment beaucoup dans les prises de tête théoriques sur la microhistoire⁵⁸², sur

⁵⁸² La microhistoire (ou *microstoria* en italien) est un courant de recherche historiographique né en Italie, spécialisé dans l'histoire moderne et qui propose aux historiens de délaisser l'étude des masses, ou des classes, pour s'intéresser aux individus. En suivant le fil du destin particulier d'un individu, on éclaire les caractéristiques du monde qui l'entoure. Les microhistoriens italiens prônent une réduction d'échelle, afin d'examiner les phénomènes à la loupe. Les recherches les plus courantes concernent l'étude d'une petite ville ou village, incluant une analyse centrée sur les petites gens et les individus d'importance mineure. Elles entrent habituellement en collaboration étroite avec les sciences sociales naturalisées, telles que l'économie, la sociologie et la psychologie cognitive construites sur l'individualisme méthodologique.

l'interaction qui engendre le social, machin, machin, machin''. Puis à des moments, je me disais... Je veux dire, j'étais très, très mobilisé dans le boulot, et en même temps je me disais mais il faut quand même que je comprenne si je suis homosexuel, tu vois ? Il y a une complicité entre les deux ».

En même temps qu'il me parle de son expérience avec ce jeune H., Ric élabore une représentation ethnographique la plus fine possible, intellectualisée, de sa relation aux autres jeunes hommes de son âge.

Le parti pris de Ric étant qu'il est de fait acteur de son enquête de terrain, au moins autant que ces jeunes Arabes qu'ils fréquentent durant des mois sur son terrain. C'est ainsi qu'il explique son passage de l'autre côté du miroir, du fait de l'empathie qu'il voue à ces jeunes gens, mais également du fait de sa propre recherche identitaire personnelle :

« Il y a un rapport entre les deux, entre l'intellectualisme, le fait d'être à genoux, c'est-à-dire d'être habité par une entreprise théorique et de penser que cette entreprise théorique peut me donner la clef de ma vie, c'est-à-dire de retomber sur l'existence, de retomber sur mes pieds etc. Donc il y a quand même ça hein quelque part, les actes théoriques, c'est vraiment un traumatisme de l'ethnographe tu vois ? Les actes théoriques sont la clef de, sont les petits cailloux du petit Poucet. Tu vois ? Donc une espèce de mobilisation corps et âme dans une réflexion théorique ».

Porteur de cette image d'une mobilisation « corps et âme » de l'intellectuel engagé, que Ric vient de nous décrire, conformément à un paradigme ethnographique, il retourne en France après un dernier terrain très douloureux en Arabie.

Alors que ses réflexions l'amènent plutôt vers un positionnement politique et identitaire proche de celui de J. Massad, qui rejette toute émulation, toute catégorisation essentialisante des sexualités, Ric va donc, cet été-là, tenter de découvrir l'homoérotisme, puis l'homosexualité, à l'occidentale :

« Etant en France loin [de l'Arabie] tout ça, je me dis mais bon, en même temps, il faut que je vois, et donc j'ai commencé à explorer le milieu homo mais de manière très, très doucement, et j'ai eu mon premier copain en avril 2005 tu vois ? [On est restés ensemble] une semaine, deux semaines. J'ai eu deux copains cette année-là, j'ai eu lui et puis après j'ai eu un Allemand dont j'étais amoureux et puis lui qui me fuyait. Et puis au bout d'un mois, c'était en juin, il était à la cité universitaire. Moi je traînais dans... Parce que moi ça me faisait hyper peur, je savais pas faire en France, draguer, machin. J'aurais jamais été capable de faire ça, et je suis plus capable de faire ça, bref. Enfin, je sais pas. Mais c'est un truc, c'était pas du tout facile pour moi et donc je suis allé dans l'association gay de la cité U, et il y a un type qui me plaisait qui était un Allemand. Donc j'allais le voir et on sortait ensemble, mais je le faisais chier. Enfin il me trouvait bizarre, machin. Puis un moment donné, au

bout d'un mois ou six semaines, tu vois, l'été arrivait. Je dis : "bon, moi je me tire à Marseille, de toute façon, et puis moi je vais m'éclater, je vais aux UEH" - [université d'été des homosexualités]. Et lui, il y a eu une espèce de déclic quand je l'ai lâché, il devait me rejoindre après mais moi de toute façon, j'avais décidé de partir à Marseille et à Marseille je voulais m'éclater pour... Je voulais me trouver des copains pour être homo à Marseille, pour être épanoui à Marseille, c'était ma nouvelle vie, tu vois ? Il y avait une espèce de déclic et là, ça a été l'inverse et il était fou amoureux de moi et c'est moi qui... voilà. Et ça c'est un copain, D., après il est parti en Allemagne tout ça, mais on s'est pas mal revus et c'est quelqu'un, dans des moments où ça allait pas bien du tout, enfin, je suis retourné vers lui, je lui ai fait des coups de pute aussi... Après mon terrain de six mois [en Arabie], je suis allé le voir en Allemagne. Enfin bon, c'est la personne avec qui j'ai eu l'histoire la plus belle, enfin la plus... On a vraiment partagé des choses, si tu veux ».

Encore une fois, Ric me parle de sa peur de vivre son homosexualité. A la différence que, cette fois-ci, il m'en dit plus sur sa première histoire d'amour qui lui permet, d'une part d'en découvrir plus sur lui-même, tout autant que sur son terrain d'enquête.

Pour autant, Ric ne renonce pas à son désir de combiner la représentation qu'il a élaborée de l'homoérotisme arabe, avec une homosexualité à l'occidentale. Ce qui ne lui permet pas d'établir de relations stables, sur le long terme. Il me parle

de l'un de ses amants, au moment de cette période charnière de son élaboration identitaire, de sa découverte d'une certaine sexualité :

« Je l'ai rencontré à l'été 2005, après l'été en Allemagne, et je l'ai revu en septembre, octobre 2006. On a passé une semaine ensemble en Allemagne puis une semaine en France où je l'ai... Par contre tu vois en France, je lui ai fait le coup qu'il vienne me voir en France et je lui ai dit non mais on sort pas ensemble, c'est pas possible. Parce que... parce qu'il y avait quelque chose de plus important, tu vois, pour moi, qui était la question de l'honneur. J'étais déjà dans un truc où je m'éduquais, où j'essayais de garder un truc [de l'Arabie] si tu veux. Tu vois, 2006, c'était après ce terrain de six mois où j'ai appris les boutades et où du coup j'ai commencé à bien comprendre ce que c'était que l'honneur, et je voyais que l'honneur me faisait du bien. C'est-à-dire que finalement, ce qui était ma fitrah⁵⁸³, ou mon truc... Parce que s'insérer dans des rapports d'honneur, c'était une manière d'être épanoui, d'être stable, d'être épanoui, et donc voilà. Et donc ça primait sur... Moi je pense que, pour te dire très précisément comment je pose les choses, pour moi, la France ne sait pas penser l'honneur et la France, enfin nos milieux, enfin en général au 21ème siècle, et les gens confondent l'honneur et l'honneur droit, c'est-à-dire la partie masculine de l'honneur. Et ils considèrent que l'honneur c'est avoir un poing pour taper.

⁵⁸³ Innocence, représentation première du monde.

Hein, tu vois, l'honneur droit, l'honneur gauche. Et moi, ce que j'ai compris, c'est qu'il y a aussi un honneur gauche. Le vrai honneur, c'est l'honneur de la pudeur, de la retenue et de la force exercée à bon escient ».

Ric fait référence ici à cet honneur, « bien sûr » me dit-il, lié à la question de la masculinité, en relation avec, notamment chez les Berbères arabisés « d'Afrique du nord, le *nif* (garantir l'intégrité) et la *hurma* (ce qui est précieux), tels que décrits par Pierre Bourdieu au siècle dernier⁵⁸⁴ .

L'honneur gauche, fait de pudeur et de mesure, de continuités sémantiques subtiles, est selon Ric ce que l'Arabie aurait de plus cher :

« En France, c'est une situation, une société dans laquelle il n'y a pas de... pas autant, t'es pas autant socialisé quoi je veux dire, tu passes beaucoup de temps tout seul, c'est une sociabilité très éclatée entre différentes scènes sociales, etc. Donc c'est très, très différent. Mais ce qui est pas différent, c'est que j'explore... enfin non, justement, [en Arabie], moi j'explorais plus justement. J'avais déjà exploré, j'avais déjà, j'ai jamais voulu sortir de ce quartier, de ce rond-point dans lequel j'avais... Tout était là quoi, tout le monde, j'avais compris tout le monde. J'avais des liens et c'étaient eux qui étaient dépositaires de mon histoire. Donc si je sortais de ce quartier-là, j'étais plus personne. Mais par contre en France, c'était une période d'exploration, c'est-à-dire un truc où tu développes la séduction, où t'es foufou et tu

⁵⁸⁴ Bourdieu, P. (1972). « *Esquisse d'une théorie de la pratique* ». Droz, Genève.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

t'éclates. Enfin, je veux dire au sens où tu rencontres des gens, tu t'imagines tout de suite, dès que tu vas rencontrer quelqu'un, tu t'imagines qu'il va changer ta vie et il y a aussi un peu ce truc-là que tu vas tomber amoureux, que tu vas construire des choses, c'est tout un état d'esprit d'être 'pédé' en France ».

Ric décrit ici sa première approche du « milieu gay », comme le qualifient d'autres homosexuel-les musulman-es lors de cette étude. Pour autant, Ric finit par revenir sur ses premières impressions :

« [En France], c'était ce que j'essayais de faire. Mais j'essayais de faire mais ça, mais je m'épanouissais pas là-dedans. Parce que je trouvais des gens qui à la fin, finissaient par me trouver vraiment bizarre aussi (...). Moi je pense que l'homosexuel en France c'est simplement quelqu'un qui ne peut pas voir la femme, qui ne peut pas envisager, apercevoir à l'horizon une femme. Je veux dire, des hétéros qui ont une vie sociale d'hétéro, il y a de l'homoérotisme dedans. Simplement, ce n'est pas qualifié d'homoérotisme et c'est nié avec raison, au sens où on sait bien que derrière ces blagues de mecs et de je te tape sur l'épaule etc. C'est une manière de s'affirmer dans un jeu hétérosexuel. Enfin, hétérosexuel... ».

La question que je pose alors à Ric est de savoir si c'est eux qui le trouvaient bizarre, ou plutôt lui qui s'est rapidement désintéressé de ce type de relation-là. Ric me répond difficilement, il cherche ses mots, il hésite :

*« Non, mais finalement ça, ça change rien. Ça change rien que avant, en fait. Ça changeait rien que avant quand j'étais... ben si, c'est-à-dire que, que je ba*se, sauf qu'avant je ba*sais pas. Mais je veux dire, quand tu, moi ça me satisfaisait pas, les gens me satisf... si tu veux, je... soit il y avait des... c'est aussi la question de la, d'arriver à porter son charisme ou pas, si tu veux, ou de vivre son charisme, tu vois, de le réaliser. Si t'as du charisme et que tu donnes pas aux gens les moyens de t'approcher, ton charisme leur fait peur si la personne en face elle est isolée face à toi, tu leur fais peur. Moi en étant homo, les gens ils me fuyaient. Enfin, beaucoup de gens me fuyaient. Je pense que voilà... souffrance. Moi j'étais tout seul, j'étais à Marseille, à faire Gaydar⁵⁸⁵, machin. Des trucs pourris de... enfin, tu vois, c'était horrible comme situation, c'était vraiment... C'était du fantasme surtout. Des gens que tu connais pas. C'est ça le problème de Gaydar et de l'homosexualité ici en général en fait. Je pense que c'est tout le problème de l'homosexualité. C'est des rapports sociaux de plus en plus fugitifs, de plus en plus, enfin je veux dire, c'est une dynamique d'atomisation des relations sociales... Moi, j'ai envie, quand les gens viennent vers moi, quand les gens me connaissent, j'ai envie qu'ils connaissent mon royaume, c'est-à-dire ma dignité, ma famille, ma maison, tu vois ?*

⁵⁸⁵ Littéralement « intuition gay à se reconnaître les uns les autres », sorte de radar gay. C'est le nom d'un site multilingue de rencontres entre homosexuels mâles ; principalement basé en Europe et aux Etats-Unis, mais qui existe également au Moyen-Orient et ailleurs dans le monde.

Moi ça m'intéresse pas d'être écartelé. Ça m'intéresse pas c'est pas du tout intrinsèquement lié au milieu homo mais simplement, quand tu deviens homo, en général il y a une rupture biographique au moment où tu deviens homo comme, enfin, il y a quand même... et donc il y a des coûts en termes de... Tu perds ta socialisation, tu vois ? Quand t'étais hétéro et que tu deviens homo, tu perds... ».

Cette perte de la stabilité, de la continuité épistémologique tout autant que biographique que décrit Ric, cet écartèlement auquel il fait référence ici est social, n'a rien d'un rejet idéologique, à priori, de l'homosexualité en tant que tel comme le décrit J. Massad. Les relations sociales qu'il entretient en France en tant qu'homosexuel, ne le satisfont pas, d'autant plus qu'il a connu en Arabie sa première relation d'amour homosexuelle, mêlant honneur, confiance et franche camaraderie entre hommes de son âge.

Cette tension dans laquelle est pris Ric entre ici et là-bas, de même que la tension de son amoureux entre sa relation à Ric et sa position sociale tournant principalement autour d'un homoérotisme ritualisé, amène Ric à rompre avec une partie de ce milieu gay avec lequel il tentait de communiquer, dans lequel il tentait de pratiquait le langage de la sexualité :

« Parce que mes réflexions [en Arabie] sur l'honneur, la dignité, le social, la politique, etcétera, m'amenaient à, enfin, je renouvelais mon rapport à l'homosexualité. Je suis retourné en 2007, tu vois, même en 2007, juste avant de me convertir. Je suis retourné aux UEEH, pas du tout pour faire baisodrome, pas du tout pour faire, pour rencontrer,

enfin, si, j'ai rencontré des gens, j'ai rencontré un type que je vois encore beaucoup, pour présenter mon truc, pour essayer de... Mais tu vois, c'était déjà beaucoup plus... J'avais envie d'assumer ma position dans le milieu homo parce que, tu vois ? Essayer d'exister, d'être reconnu, et il y a des gens qui ont reconnu mon truc, mais c'est un truc qui a fait bondir plein de gens parce que c'était un truc où je disais les salopes, où je ramenait toute la question de l'homosexualité à l'histoire sociale et à l'anomie. ».

Ric intellectualise, prend de la distance avec son rejet de l'homosexualité qui crée en lieu cette tension, cette insatisfaction par rapport à des attentes nées en Arabie dans des relations extraordinaires.

Pourtant, il utilise en public des termes très péjoratifs afin de faire réagir des représentant-es associatifs partisan-es de la culture LGBT dans toute sa diversité. Voilà ce que Ric dit à ces derniers lorsqu'il les rencontre à Marseille lors des UEEH⁵⁸⁶ :

« Ouais. J'appelais ça le règne des salopes, makhnatha⁵⁸⁷ ; enfin tu vois, des trucs... Je disais comment les Arabes... Donc ça déconstruisait complètement la vision communautaire qu'il y a des gens qui sont comme ça, parce qu'ils sont nés comme ça, et qu'on les opprime. Donc tu vois, dans un truc LGBT où il y avait des associations,

⁵⁸⁶ Université d'été euro-méditerranéenne des homosexualités.

⁵⁸⁷ Littéralement « le règne des androgynes ». Le sujet traduit le terme de *makhnuth*, dans le contexte situé de ces bandes de jeunes arabes utilisant la vulgarité comme un moyen de socialisation, par « cet homme efféminé qui mérite d'être sodomisé ».

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

c'était violent (...). Mais bon, en même temps, je prenais position et moi j'étais content de faire ça (...).je parlais du fait que j'étais pas censé voir la ségrégation des sexes et je disais qu'en fait, en gros, mon chapitre, c'était de dire en fait, en tant qu'homme, dans la société masculine, ben j'étais complètement chargé d'un genre, enfin d'une, j'étais complètement confronté aux mêmes choses qu'une femme, c'est-à-dire au fait que si t'es pas affilié t'es une salope ».

Dans une communication lors d'un colloque sur ce sujet⁵⁸⁸, Ric met en avant le fait que de ne pas se reconnaître dans l'une des catégories performatives postmodernes, liées au genre ou à la sexualité, peut être vu comme une incapacité équivalente à celle de ces jeunes Arabes qui ne peuvent, pour des raisons diverses, se définir en tant qu'homosexuel-les de manière publique.

Alors que le langage implicite de la sexualité en Arabie, au sein de ce genre de futuwwas arabes contemporaines dont me parle Ric depuis le début de cet entretien 589, semblables à ces confréries médiévales spirituelles basées sur l'homoérotisme, l'honneur et le service du pouvoir en place, permet à ces jeunes gens d'érotiser leur relation aux étrangers et aux non-initiés. Cela, tout en renforçant leur relation de solidarité fraternelle entre eux. En apparence, de manière diamétralement opposée à ce processus de socialisation arabe, le milieu gay français est décrit par Ric comme étant idéologiquement opposé à l'utilisation de ce genre de vulgarité entre pairs. Pour autant, même l'utilisation

⁵⁸⁸ Je ne citerai pas le titre exact de cette communication publiée en ligne, afin de protéger l'identité du sujet concerné.

⁵⁸⁹ J'ai longuement parlé du lien entre ces futuwwas médiévales et un romantisme homoérotique moderne dans le chapitre précédent, toujours à propos du témoignage de Ric.

du terme « pédé » ou encore « salope » fait débat dans certaines associations politiques LGBT, il est un fait que l'utilisation de la vulgarité par de jeunes homosexuel-les en France est tout aussi un rituel de socialisation très largement utilisé - de même que la féminisation des patronymes, du reste, en ce qui concerne les homosexuels hommes ; inversement en ce qui concerne les femmes lesbiennes.

C'est ce que j'ai constaté personnellement à travers l'observation des relations entre hommes et entre femmes depuis plusieurs années. Cette féminisation des identités gays masculines ne fait pourtant pas l'unanimité au sein des communautés LGBT de France. C'est ce que confirme Jean-Yves Le Talec, sociologue français, chercheur à l'université Toulouse II-Le Mirail au pôle SAGESSE du centre d'étude et de recherche travail, organisation, pouvoir, qui étudie principalement les identités sexuelles masculines d'un point de vue anthropologique. J.-Y. Le Talec démontre dans *Folle de France* que :

« La qualification de folle, appliquée à un homme, semble remonter à la fin du XIXe siècle, mais il est difficile de la situer précisément. En revanche, ce qu'elle désigne, toujours selon le sens commun, c'est-à-dire des hommes efféminés, est attesté depuis l'Antiquité »⁵⁹⁰.

Refusant ainsi de considérer « les folles » comme les accessoires d'une homosexualité « sérieuse », J.-Y. Le Talec a choisi de les replacer au centre d'une histoire des représentations de l'homosexualité en France. Il montre ainsi que les folles occupent depuis longtemps un espace social, à travers une sous-

⁵⁹⁰ Le Talec, J.-Y. (2008). « *Folles de France. Repenser l'homosexualité masculine* ». La Découverte, Paris.

culture spécifique. C'est cette ambition de l'auteur que confirme Catherine Deschamps, socio-anthropologue qui enseigna d'abord à l'EHESS puis à l'ENS de Paris :

« Perdues » après-guerre, « furieuses » au début du sida, puis « sérieuses » au tournant du XXIe siècle, Jean-Yves Le Talec sort les folles de leur cage pour les montrer dans leurs ambiguïtés, leurs allers-retours, les différentes facettes de la boule de verre, que la piste soit bondée ou réservée à une élite, avec la censure ou avec l'illusion de la permissivité : les apparences sont faussement ou agréablement trompeuses, y compris et surtout lorsqu'elles ont du sens »⁵⁹¹.

A ce propos, l'agitateur d'extrême droite Alain Soral s'insurge, dans son livre intitulé *Vers la féminisation*, de tels processus identitaires à l'œuvre au sein de nos sociétés. Ce dernier place ainsi dans la même catégorie, néfaste selon lui pour l'ensemble du tissu social, « l'anorexique, et dans une moindre mesure l'homosexuel(le) et la féministe »⁵⁹². A. Soral dénonçant ainsi un complot à la fois sioniste et homosexuel – qu'il qualifie de « tapettes »⁵⁹³ - visant la féminisation des esprits et qui compléterait, en quelque sorte, l'oppression

⁵⁹¹ Deschamps, D. (2009). « Le Talec Jean-Yves, Folles de France. Repenser l'homosexualité masculine ». *Revue en ligne : Genre, sexualité & société*, 2. Disponible en ligne - <http://gss.revues.org/998>

⁵⁹² Soral, A. (1999-2007). « *Vers la féminisation ? Démontage d'un complot antidémocratique* », p. 31. Blanche, Paris.

⁵⁹³ Lévy-Villard, A. (2014). « *Alain Soral, la haine des juifs et des "tapettes"* ». Libération.fr. Disponible en ligne - http://www.liberation.fr/societe/2014/02/02/alain-soral-la-haine-des-juifs-et-des-tapettes_977333

perçue comme omniprésente des institutions afin de réduire, jusque dans les consciences, l'aspiration du peuple au pouvoir citoyen.

Quoi qu'il en soit et en rapport avec de telles représentations liées à la féminisation de certains hommes, en France ou ailleurs, le problème principal rencontré par Ric en Arabie est donc le fait d'avoir été initié à une forme de socialisation de « salopes », puis d'en avoir fait une communication explicite de la sexualité au sein d'une société arabe où des ethnographes comme Lila Abu-Lughod, professeure d'anthropologie américaine aux origines juive et palestinienne que Ric cite, décrivent comme bâtie sur des « sentiments voilés ». Ces derniers étant le signe le plus profond et achevé de la bonne éducation d'une femme au sein des sociétés tribales.

Au début de son livre, L. Abu-Lughod se rappelle du fait que son père d'origine palestinienne avait insisté pour l'accompagner lors de l'un de ses voyages en Egypte, afin de la confier en personne aux chefs des bédouins. Voilà ce que L. Abu-Lughod nous dit des dynamiques sociales au sein de ces sociétés tribales :

« La chose que je n'avais pas envisagée était que la respectabilité a été comptée non seulement en termes de comportement dans les interactions interpersonnelles, mais aussi dans la relation avec le plus grand monde social. Je n'avais pas réussi à anticiper qu'un peuple aussi conservateur que les Bédouins, pour qui l'appartenance à la tribu et la famille sont primordiales et l'éducation des filles est naissante, suppose qu'une femme seule doit tellement s'aliéner sa famille, surtout son parent mâle, pour qu'ils ne

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

*soient plus intéressés à son sujet. (...) En m'accompagnant,
mon père espérait éliminer de tels soupçons »*⁵⁹⁴.

C'est ce lien diaphane à ce que L. Abu-Lughod appelle « le plus grand monde social » qui fait de la culture des « bien-aimé-es »⁵⁹⁵ une entité si évanescence. Ric me dit ceci à propos de la mutation de son statut au sein de la société arabe qu'il fréquente désormais, par intermittence, depuis plusieurs années :

« A partir du moment où j'ai perdu H., tout le monde conspirait pour me socialiser comme un Occidental lambda ».

Ce qui est très différent d'une exclusion physique, sociale, voire d'une possible punition juridique. Ric n'est plus considéré comme étant des leurs.

En France par contre, comme Ric l'affirme, son problème principal qui mène à une isolation sociale qui lui pèse, réside dans le fait qu'il n'est pas reconnu d'emblée comme l'un des pairs légitimes au sein du milieu gay. Puisque ce dernier, majoritairement, rejette ses affirmations idéologiques, que Ric pose désormais comme opposées à toute forme de performativité explicite, imposée en matière de genre ou de sexualité. Lorsque je tente d'en savoir plus à ce sujet, repoussant Ric dans ses retranchements afin qu'il définisse clairement sa pensée, voilà ce qu'il me dit :

⁵⁹⁴ Abu-Lughod, L. (1986-2008). « *Sentiments voilés* ». Les empêcheurs de penser en rond, Paris.

⁵⁹⁵ Andrews & Kalpakli, op. cit.

« Tu ramènes toujours la question du rapport à la sexualité comme une souffrance et comme un problème a priori. Tu fais comme si moi j'avais, comme si chaque personne avait un problème de sa sexualité, et que ce problème-là, une espèce d'adéquation entre sa sexualité... ».

Ici Ric semble oublier le registre premier de notre entretien qui consistait à me parler de sa « souffrance » et de sa « peur » à devenir homosexuel.

En ce qui concerne l'islam en particulier, lorsque je fais remarquer à Ric que je ne fais que reprendre ses termes afin de relancer l'entretien à propos de ce qu'il qualifiait de « damnation », il confirme que selon lui :

« Damnation, c'est la damnation de l'épistémologie occidentale en général la damnation. C'est la damnation de Descartes. C'est le cogito qui est la damnation. Et pour moi, la conversion, c'était aussi une prise de conscience que vraiment quelque chose n'allait pas dans les sciences occidentales, dans l'aspect conscient, l'idée que la conscience, que le cogito, la pensée consciente peut changer le monde. Non. La pensée consciente elle se mord la queue, elle produit des effets secondaires à n'en plus finir et elle se mord la queue et elle se... C'est le bordel ».

Même Ric affirme que sa foi placée dans la science, qu'il qualifie d'occidentale, est tarie ; il ne s'est pas converti à l'islam afin de réduire pour de bon cette tension identitaire, et sémantique, entre celui qu'il a été en Arabie et celui qu'il ne peut plus être en France.

Il confirme que pour lui, son désir d'islamité, ou son désir d'islamiser son identité, remonte à ses premiers contacts avec la culture arabo-musulmane. Il n'en reste pas moins que, comme de nombreux homosexuel-les musulman-es dans cette étude, Ric se converti à l'islam au moment où il se rend compte que l'homosexualité, telle qu'elle est majoritairement en public vécue en Occident, ne lui conviendra selon lui jamais :

« Déjà en 2006, moi quand je suis retourné [en Arabie] en 2006, j'avais déjà pris mes distances, j'avais déjà passé un an ou six mois ou neuf mois à faire des essais, de sortir avec des mecs et machin et j'étais crevé, j'en avais ras-le-bol. Donc je savais bien que l'enjeu, c'était pas de réussir à être homo ou pas, non, c'était pas ça, tu vois ? Et donc, vraiment, pour moi l'enjeu c'était de réfléchir aux questions de genre pour arriver à trouver une solution. Mais la solution, c'était pas être homo. tu sais, quand je relis mon carnet de terrain, j'en parlais très souvent de devenir musulman, "Putain, il faudrait que je devienne musulman ; et quand est-ce que je pourrais devenir musulman !?". Et même je sais que le dernier jour de mon terrain, quelques jours avant mon retour en France, j'étais retourné à [la capitale] prendre mon avion. Je suis allé m'incruster à la prière du vendredi, donc déjà en 2006. J'étais pas encore musulman mais je suis allé me poser à côté, tout le monde me regardait "Mais qu'est-ce qu'il fout là celui-là" (rires). Puis au moment de la fin du prêche, tu sais, il y avait des gens dehors, donc du coup, je me suis mis... Je me suis calé et j'ai fait pareil que les gens. J'ai fait ma prière ».

Ric décrit ensuite avec précision ce qui l'a motivé à accomplir cet acte de dévotion communautaire :

« Mais c'était une espèce de... C'était pour transformer l'essai, c'était complètement... C'était un espèce de truc que je voulais faire parce que, après six mois sur place, j'avais l'impression d'avoir... Je voulais transformer l'essai quelque part, tu vois ? J'avais une espèce d'aisance avec l'islam, j'étais proche de l'islam et je voulais le faire. Nan, puis c'était aussi une question de peur, exactement la peur de quand tu sors avec un mec ou quand tu sors avec une femme, une fille, pour la première fois, tu vois, quand t'as peur de l'embrasser, quand t'es au collège, tout ça, c'est des choses, enfin, c'est un peu la même chose que j'avais comme rapport avec la mosquée. J'avais peur du regard des gens, j'avais peur que je me trahisse quelque part. La manière dont tu l'embrasses trahisse ta faiblesse. Quelque part, c'est ça, c'est le même truc. Moi j'avais peur d'être sous les yeux des gens au moment où je rentre dans la mosquée. Parce que je l'avais jamais fait, parce que j'étais occidental, parce que je l'avais jamais fait, parce que... ».

Ric pose le problème de la nouveauté de la conversion à l'islam, comme la source première de son appréhension à intégrer ce qui est communément considéré comme une « communauté de croyant-es ».

A aucun moment il n'accepte ce lien, communément établi me dit-il, entre le fait d'être homosexuel et celui de se convertir à l'islam. Une religion aussi fortement associée ces dernières années, selon d'autres homosexuel-les musulman-es, à

une masculinité toute puissante et révolutionnaire contre un ordre social vis-à-vis duquel Ric s'est pourtant inscrit en faux :

« C'est complètement structurel, c'est-à-dire que quelqu'un qui veut se convertir, quelqu'un qui est attiré vers la mosquée, il se sent mal, quelqu'un qui est attiré par l'islam, il se sent homoérotique, on lui met le nez [dedans]... Je veux dire, ça, toutes ces questions d'homoérotisme elles sont déterminées par des questions de rapport entre l'islam et le christianisme au sens d'écologie de l'esprit. C'est-à-dire pas au sens juste restreint d'une religion mais au sens de système de pensée, système d'écologie de l'esprit quoi, au sens de l'esprit et du corps en interaction avec l'esprit etcétera hein, où systématiquement, la transgression religieuse c'est le passage du christianisme à l'islam, est empêchée par des questions d'homosexualité. Si tu vas vers les musulmans, c'est qu'en fait tu es homosexuel. Donc c'est que t'es faible. Donc fait attention à ton homosexualité plutôt que de devenir musulman ».

Ric place ici, tout comme J. Massad ou encore Houria Bouteldja, la question de l'homoérotisme associée structurellement à la culture des sociétés arabo-musulmanes comme une forme de racisme, voire d'homonationalisme. Pour H. Bouteldja, par exemple, forcer les individus appartenant de fait à une minorité sexuelle à s'afficher, par exemple, en tant « qu'homosexuel-les » dans les « quartiers » ou dans les sociétés arabes : « c'est comme si on demandait à un

pauvre de manger du caviar »⁵⁹⁶. Une affirmation sans doute mal comprise en France, mais qui soulève bien des interrogations en tout cas à propos de la convergence des luttes de libérations à l'avenir.

En ce qui le concerne personnellement, à aucun moment Ric n'envisage ce lien entre homoérotisme de sociétés arabo-musulmanes qu'il décrit pourtant lui-même comme étant constituées de « 75% » de jeunes gens, aux alentours de la vingtaine, qui n'ont pas « accès au mariage », et son désir d'islamité. Ric affirme avec force, tout comme Sam au cours de cette étude, son droit à l'autodéfinition identitaire :

« Mon enquête, je peux déconstruire des choses mais il y a des choses que je ne peux pas déconstruire. Il y a des prises de position que je ne peux pas négocier (...). Ce que je veux dire c'est que si, les questions d'homosexualité, etcétera, il y a quelque chose qui est de l'ordre de la performance. Donc passer de l'homosexualité à l'islam, c'est quelque chose qui est à la fois acceptable, c'est quelque chose qui est, c'est pas pour ça que je l'ai fait, je m'en rendais pas compte mais, je me suis habitué à cette idée, et j'ai développé aussi le discours qui me permet de faire ça, c'est-à-dire passer de

596 Propos recueilli par *Street Press.com* : D'Angelo, R. (2013). « *Plus fort que Frigide Barjot, les Indigènes de la République dénoncent "l'impérialisme gay"* », article du 7 février. Disponible en ligne - http://www.streetpress.com/sujet/74580-plus-forts-que-frigide-barjot-les-indigenes-de-la-republique-denoncent-l-imperialisme-gay?utm_campaign=20130206_m115141044_Plus+forts+que+Frigide+Barjot%2C+les+Indig%C3%A8nes+de+la+R%C3%A9publique+d%C3%A9noncent+l%E2%80%99%C2%AB+imp%C3%A9rialisme+gay+%C2%BB&utm_content=Plus+forts+que+Frigide+Barjot%2C+les+Indig%C3%A8nes+de+la+R%C3%A9publique+d%C3%A9noncent+l%27Imp%C3%A9rialisme+Gay&utm_medium=email&utm_source=MadMimi&utm_term=Cliquez+ici+.

l'homosexualité à l'islam. Moi, étant un jeune [banlieusard parisien] de milieu de gauche, machin. J'ai le droit d'avoir été pédé, d'avoir fait un coming-out et de dire "J'ai fait un coming-out". Et je dis aussi j'ai fait un coming-out en France et pas [en Arabie], parce que c'est vrai et ça c'est important pour moi aussi. C'est important pour moi par rapport à l'Arabie. Voilà, qu'est-ce que ça veut dire et ce fait que moi je, je... si tu veux, maintenant, je suis dans une situation où je peux décrire très précisément toutes les interactions sexuelles que j'ai pu avoir avec les gens [en Arabie]. Et pour moi ça c'est très important (...). Ouais, érotiques, enfin tous les moments où j'ai été confronté à de l'homosexualité, je peux les décrire aujourd'hui, non pas en terme d'homosexualité mais en terme de choses qui se passent dans la société, dans le monde, on s'en rend compte, il y a un contexte... (...). [Ce n'est] pas une culture, [mais] un contexte et une interaction où le langage de la sexualité est utilisé (...). Ça existe pas la culture ».

Ric affirme avec force son postulat à propos du fait que la culture n'existe pas. Tout comme l'affirme J. Massad, la culture serait une invention moderne coloniale afin de se donner les outils pour juger de la barbarie d'autres peuples hors d'Europe.

« L'hypothèse de base » de Ric, afin de déconstruire les processus sociétaux et les jeux de pouvoir à l'œuvre ici, étant que ces jeunes gens ne tentent pas de se séduire les uns les autres ; qu'il y ait, ou pas, rapports sexuels entre jeunes hommes du village n'est pas même la question ici. Ces moqueries vulgaires sont au moins en partie un test de virilité, un « message dans un jeu matrimonial qui

est sorti de son contexte » par nombre d'études anthropologiques, ethnocentrées sur des dynamiques sociétales occidentales. Il s'agit de ce qu'Edward Said, et après lui Massad, décrivaient comme le propre de l'orientalisme.

Ces « jeux matrimoniaux », bien loin d'exclure les femmes, seraient au contraire initiés au moins en partie par ces « acteurs occultes » que sont pour Ric les femmes de ce village d'Arabie :

« C'est de l'érotisme tout court. Il est pas homo-érotisme, c'est juste qu'il n'y a que des hommes mais c'est de l'érotisme tout court. [Les femmes] elles sont derrière, on les voit pas. Mais si tu veux (...), on ne parle pas des femmes. Les femmes n'existent pas comme personnes, on ne parle pas d'elles, on ne peut pas dire leur prénom et on ne les évoque pas. On ne les évoque pas. Donc si tu veux, c'est pas des acteurs, c'est des acteurs occultes, si tu veux. C'est pas qu'on a l'impression qu'elles sont omniprésentes. Mais c'est que quand on, quand tu as vécu, si tu veux moi en 2003 j'ai vécu un truc très, très fort avec des gens, et à un moment donné, j'ai compris qu'il y avait des choses derrière, que c'était pas juste des jeunes... C'est-à-dire qu'il fallait qu'il y ait un enjeu derrière, matrimonial, si tu veux. Enfin, c'était en fait évident. Parce que ça aurait jamais, c'était pas possible que des gens partent si loin... ça pouvait pas juste être un délire. L'interprétation elle est toute conne, c'est pour ça que la fin de l'histoire est beaucoup plus facile à raconter à la fin qu'au début ».

L'érotisme, qu'il soit homoérotique ou non, reste selon Ric dans le cas présent une forme de jeux de pouvoir liée à des enjeux matrimoniaux. Bien qu'il ait eu du mal à comprendre l'importance, pour ces gens du peuple, des enjeux matrimoniaux, Ric me fait le récit de son premier contact avec cette communauté en Arabie :

*« En fait, simplement ce qui s'est passé, c'est que H. a misé sur moi... si tu veux, il y a une interaction entre ma présence et la stratégie matrimoniale de H. Notamment, une des interactions, c'est que j'ai contribué à lui griller son coup qu'il avait avec la fille d'une famille respectable du quartier qui émigrerait aux Etats-Unis en partie, donc qui avait la nationalité américaine. Et la fille elle avait eu quatre-vingt-quinze pour cent au bac ou je ne sais pas quoi, c'est la plus intelligente du quartier, et donc tout le quartier avait dit "H. est le plus intelligent du quartier, elle c'est la plus intelligente du quartier, il faut qu'on les marie ensemble". Et donc H. s'était inséré dans cette idée-là, et il avait l'impression que ça lui était dû quelque part, par rapport à la communauté du quartier. Et donc le père du quartier hésitait un peu, tout ça, et là-dessus, je suis arrivé en 20**, donc juste après qu'il ait eu son diplôme, alors quand il a eu son diplôme il est allé le donner au père et il pensait que tout de suite il allait lui filer sa fille. Et moi je suis arrivé là et en fait j'ai fait un gros scandale et si tu veux, ça a été une affaire dans laquelle H. a été assigné au rôle du despote quoi, tyrannique, qui manipule et qui respecte pas les étrangers, etcétera ».*

Ce jeu de pouvoir, autour de qui marie qui au sein de cette communauté, qu'il aura constaté dès son arrivée sur le terrain, aurait-il influencé la représentation qu'il a eue d'un érotisme omniprésent ? Cette continuité de la séduction entre hommes, pour être en mesure de marier des femmes qu'ils ne voient jamais, semble au moins en partie confirmer le fait qu'il y a là en effet au moins en partie une forme d'endogamie structurelle, constitutive de la dynamique sociétale de cette communauté en Arabie. Le fait que H. a ruiné les chances de l'une des jeunes filles du village de faire un bon mariage, avec un « étranger » qui vit en France ou aux Etats-Unis, semble en effet avoir été un élément décisif de l'exclusion à venir de H. et de sa destitution symbolique de son rôle de guide des jeunes hommes de la communauté.

Ric conclut notre entretien sur le fait qu'au-delà des préjugés racistes ou homonationalistes, de plus en plus de musulman-es conçoivent que certain-es converties soient amené-es à l'islam par la beauté de la place accordée, au sein des sociétés arabo-musulmanes, à la sexualité :

« Ce que je veux dire c'est que je pense que c'est une expérience très intéressante pour moi, même simplement une situation, une manière d'apporter un discours, d'apporter des choses à des gens. Le fait d'avoir été homosexuel et de dire "C'est l'homosexualité qui m'a amené à l'islam", pour moi c'est très intéressant, aussi parce que ça peut dérider des musulmans. Et ça le fait de fait dans mon quartier, au Yémen, ça le fait, sur le fait que moi je suis arrivé à l'islam par des choses, même s'ils décrivent pas ça comme homosexualité mais c'est quelque chose qui enrichit leur foi et qui... Et moi je pense que là je peux apporter

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

quelque chose, tu vois ? (...). si j'arrive à décrire suffisamment bien, en situation là où je vais, je peux montrer qu'est-ce que c'est que l'amour, quand t'es amoureux d'un homme quoi ».

Ric a par conséquent comme projet intellectuel d'informer, avant tout les musulman-es eux-mêmes, à propos du genre et de la sexualité des leurs. J'ai pu constater comment Ric a bénéficié d'un apport culturel, intellectuel et d'une perspective extraordinaire sur le contexte géopolitique arabo-musulman.

Pour autant, tou-tes les homosexuel-les musulman-es sont-ils/elles en mesure de s'émanciper des représentations de ces « salopes », comme les nomme Ric, dans leur contexte d'origine ? Quelles genres de représentations liées à l'islamicité ces femmes lesbiennes aux pouvoirs obscures, toujours selon Ric, sont-elles en mesure d'élaborer ? A ce propos, qu'en pense Ihad qui me parle lors de notre entretien de son expérience de la foi au contact de féministes islamiques telles qu'Amina Wadud, en relation avec la grammaire qu'elle a élaborée au fil des années de sa bisexualité.

1b – IHAD : PLACE DEMESUREE DE LA TRADITION PROPHETIQUE ET DU DOGME

Ihad est cette jeune femme de trente ans, ancienne étudiante de Science Po et première secrétaire de HM2F de 2011 à 2013. Bisexuelle, convertie à l'islam, Ihad porte le foulard, en ces temps où les lois contre le « *voile islamique* » se succèdent en France depuis 2004⁵⁹⁷. Cela plonge Ihad au cœur de la problématique inverse à celle rencontrée par nombre de LGBT musulman-es, à savoir comment assumer son islam, alors que votre famille et vos proches savent que vous êtes bisexuelle ? En particulier aujourd'hui, après une année 2015 rythmée par les attentats « islamistes », alors que chaque musulman-e de France a été sommé-e de justifier son appartenance communautaire au moins une fois. Ihad est une jeune femme qui finance ses études en sciences politiques par du baby-sitting.

Elle m'en dit plus à propos de son rapport à l'islam et des raisons de sa conversion :

« Ce qui m'attirait c'était la prosternation de la prière, où j'ai appris à prier bien avant de dire ma profession de foi officiellement si on veut. Pendant les neuf mois qu'a duré ma réflexion, entre le moment où j'ai appris à prier et le moment où en privé je faisais ma profession de foi avec un

597 « Depuis la loi du 15 mars 2004 interdisant l'école publique aux élèves musulmanes portant le foulard, des exclusions se sont multipliées, non seulement à l'encontre des élèves mais aussi à l'encontre des mères d'élèves, que ce soit pour l'accompagnement des sorties scolaires ou pour la participation à des réunions au sein de l'école » ; déclaration de l'association Mamans Toutes Egales. Disponible en ligne - <http://www.mamans-toutes-egales.com/>

*témoin, j'ai lu, j'étais totalement seule dans cette démarche,
je ne fréquentais pas de musulmanes ni de musulmans ».*

Pour Ihad, comme pour d'autres homosexuel-les musulman-es, la pratique d'une religion comme l'islam coïncide avec un questionnement identitaire plus général.

Ihad cite l'exemple de la pratique de la prière, qu'elle a repris me dit-elle le lundi précédent notre entretien. Après sa tentative de suicide en 2010, elle considère que c'est là un événement comme étant le point de départ d'une forme de questionnement plus authentique, au-delà de tout « rôle » social ajoute-t-elle. Michaël Voegtli, chercheur à l'Institut d'études politiques et internationales à l'université de Lausanne, et son texte intitulé *Du jeu dans le je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence*⁵⁹⁸, nous permettent de comprendre quelles sont les deux dimensions de la démarche entreprise par Ihad. M. Voegtli, comme je le rappelais en début de ce chapitre, ce qu'est « l'intériorisation de contenus de socialisation potentiellement contradictoires ».

C'est en cela qu'Ihad confirme sa recherche identitaire au sens large, son travail de mise en cohérence des différentes étapes de sa vie tant personnelle que professionnelle :

*« Parce que c'est certain que dans ma conversion à l'islam
il y a eu une part de recherche identitaire extrêmement*

⁵⁹⁸ Voegtli, M. (2004). « Du Jeu dans le Je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence ». in *Lien social et Politiques (N°51)*, p. 145-158. Disponible en ligne - <http://id.erudit.org/iderudit/008877ar>. Pour une description des processus identitaire liés à « l'hétérogénéité des épisodes » et des trajectoires de vie, voir aussi Bidart, C. (2006). « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques ». *Cahiers Internationaux de sociologie (N° 120)*, p. 29-57. Presse Universitaire de France.

forte, qui était absolument inconsciente évidemment à l'époque mais étant dans une démarche d'analyse, je cherche à comprendre les motivations profondes des choses et comme il est un fait que je n'ai pas trouvé ma place dans la communauté orthodoxe musulmane. Mais en même temps je n'ai jamais espéré la trouver parce que je suis entrée dans l'islam en sachant que je serais minoritaire, pas seule mais minoritaire, je n'ai pas été déçue, comme peuvent l'être un certain nombre de convertis. Je ne cherchais pas quelque chose que je n'ai pas trouvé (...). Il y a un nœud autour de l'espace pour moi parce qu'en même temps je suis venue par la prosternation particulièrement à l'islam, et l'endroit où j'aimerais, ou je devrais mais c'est surtout où j'aimerais me sentir chez moi, c'est la mosquée, or c'est l'endroit où je me sens le moins chez moi. C'est pour ça que pourquoi je vois un rôle à la prière et tout ça, à ce moment-là, c'est l'endroit qui peut être inclusif par exemple sur mon lieu de travail, c'est l'endroit, mon carré qui est délimité par mon tapis, c'est l'endroit où je ne dois plus être dans les contraintes sociales. C'est cette règle que je m'impose depuis ces cinq jours où j'ai repris la prière, parce que j'essaye tous les subterfuges... C'est comme une équation à une inconnue, ou à plusieurs inconnues, je ne sais plus, où on change les inconnues une à une pour savoir où est le truc, bref... Donc j'ai déjà tenté des tas de solutions pour comprendre où était mon blocage par rapport à la prière ».

La prière est donc à la fois le point central autour duquel convergent ces questionnements identitaires, tout autant que la raison première de ce qu'Ihad

considère comme un « blocage » par rapport à la pratique religieuse, une méfiance héritée de ses parents :

« Donc là c'est des choses inconscientes, et familiales, qui se jouent... Le fait que moi je m'impose des règles, enfin, j'essaye de... En fait le subterfuge c'est de me dire "tu ne vas à ta prière que..." En fait, je vais te dire, mon subterfuge, il y a une phrase, depuis cinq jours que j'ai repris la prière, à chaque fois que je fais ma prière, je me dis "tu as rendez-vous avec toi-même". Et c'est ça. Ça c'est mon subterfuge, pour essayer de tromper mon mental (rires), parce que c'est lui qui se met en travers... J'essaye de faire la nique à mon mental, de lui donner un appât pour lui dire "va bouffer par là et...". C'est ça, je donne un appât à mon mental pour essayer justement qu'il ne fasse pas obstacle à mon accession à moi-même et donc avec Dieu. Mais en fait parce que tout ça bien évidemment c'est lié au fait que c'est le mental qui bloque l'accès à soi-même, je ne sais pas comment on appelle ça. Pour moi en plus c'est... mon obstacle principal pour moi n'est pas du tout lié à ma bisexualité par exemple. Il est lié à ma féminité, au fait que je porte un foulard, de façon très, très forte et quotidienne et permanente... Mais j'ai envie de dire, par rapport à la minorité musulmane, je me sens beaucoup plus entravée par le fait d'être une femme que par le fait d'être bisexuelle parce que d'être bisexuelle c'est pas affiché sur ma tête, d'autant plus que je porte un foulard, donc il y a un a priori d'orthodoxie qui m'est accolé, donc je me sens beaucoup

plus entravée en tant que femme et en tant que libérale. J'aime pas beaucoup ce mot mais... ou en tant que progressiste, en tant que non dogmatique en tout cas, et non orthodoxe ».

La recherche identitaire d'Ihad en passe par conséquent par une remise en question du dogme et de l'orthopraxie, tout autant que par la reformulation de toute étiquette sociale liée à l'islam identitaire. Cela, Ihad l'effectue depuis l'intérieur de la tradition islamique, qu'elle remet en question de manière subversive.

En particulier sur la question du mariage, Ihad élabore une représentation bien précise de ce que sont ce genre d'union :

« Le mariage est un contrat et moi venant d'une tradition chrétienne où le mariage est un sacrement, ce qui est autrement plus compliqué, et beaucoup plus lourd de conséquences, voilà... »

Pour elle, la question de la compatibilité entre islam et un quelconque comportement socialement régulé ne se pose pas :

« Les questions pour moi ne se posent pas en ces termes. L'islam n'est pas un dogme, pour moi, j'entends bien que pour la majorité des musulmans, de même que pour la majorité des religieux, la religion est un dogme. Moi ça n'a jamais été le cas, donc je pense que l'islam est une "voie", shari' en arabe, et que l'islam, comme toute voie philosophique quelle que soit la forme qu'elle prend, indique justement des directions, un certain nombre

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

d'impératifs moraux pour vivre en société et se faire le moins de mal possible, à soi-même et aux autres. Mais je ne crois pas du tout que l'islam donne des règles qui doivent être traduites en lois, civiles ou religieuses »

Ihad élabore ainsi une représentation universaliste, voir laïque ou à tout le moins non dogmatique de sa recherche spirituelle et identitaire.

Elle rejoint en cela, au moins en partie, des imams français tels que Tarek Oubrou, recteur de la mosquée de Bordeaux, qui décrit la loi de la République comme appartenant, par définition et en théorie, à tou-tes, comme étant au-dessus de toutes traditions ou dogmes qu'ils soient religieux ou culturels :

« Quand on emploie le terme inquiétant de "sharia", il faut préciser d'emblée que (...) celle-ci ne vise pas à se substituer au système juridique qui a cours en France, étant entendu que "le jugement du magistrat est le seul glaive qui s'impose"⁵⁹⁹ »⁶⁰⁰.

Ces déclarations de T. Oubrou s'inscrivent dans un contexte politique bien particulier à la France. Un contexte politique où l'affirmation ostentatoire d'une quelconque appartenance communautaire, dans l'espace public, est perçue, en particulier par l'extrême droite française, comme une menace à la cohésion sociale et au « vivre ensemble ».

⁵⁹⁹ Audition de Tarek Oubrou, commission islam et laïcité, Ligue de l'enseignement, Paris, 21 février 2003.

⁶⁰⁰ Oubrou, T. (2009). « Profession imâm : entretien avec Michaël Privot et Cédric Baylocq », p. 12. Albin Michel, Paris.

Pour en revenir à la question du mariage, et dans la droite ligne de cette éthique islamique universaliste décrite par exemple par T. Oubrou, Ihad en tire des conclusions éthiques concrètes et appliquées, au-delà de celles qu'un imam comme T. Oubrou pourrait le faire, aussi progressiste soit-il :

« L'éthique (...) pour moi est totalement dissociable, même si ce n'est pas le cas, elle n'est pas dissociée. L'éthique est dissociable de normes codifiées, encore une fois qu'elles soient civiles ou religieuses, parce que bientôt en France, Inch' Allah, on pourra se marier avec une personne de même sexe⁶⁰¹, ça ne changera pas que la loi religieuse le juge mal, pour autant que ça veuille dire quelque chose (...). Si j'avais envie de faire du mauvais esprit, je dirais que c'est surtout un truc qui est là pour nous faire chier la vie (rires) et nous empêcher d'accéder au divin. Le dogme, par essence, c'est quelque chose qu'on doit croire. Or, je trouve que dans cette phrase c'est une antithèse, on ne peut pas devoir croire quelque chose, c'est idiot, soit on y croit, soit on n'y croit pas. Et on ne décide pas de croire. Donc décider de se faire croire ça n'est pas s'approcher du divin, ça n'est pas s'approcher de la vérité, c'est se mentir à soi-même. Donc voilà, les êtres humains étant champions pour se compliquer la tâche et se foutre sur la gueule des uns des autres (...), [pour le] contrôle social. Ben oui parce que c'est exactement ce qu'on disait, y compris le contrôle social

⁶⁰¹ Cet entretien s'est déroulé avant la promulgation de la loi sur l'ouverture du mariage à tou-tes.

dans la mosquée par exemple. Mais encore une fois ça n'a rien de propre aux musulmans. J'ai mis du temps à pouvoir me l'avouer à moi-même mais quatre-vingt-dix pour cent des gens qui se disent religieux sont des gens qui n'aspirent absolument pas à une transformation intérieure. Ce sont des gens qui perpétuent les dominations des uns sur les autres...».

Ihad effectue désormais une distinction claire entre dogme politico-religieux et recherche spirituelle, identitaire et individuelle.

En tant qu'individu appartenant de fait à une double minorité, Ihad en tire aussi des conclusions pour l'élaboration de sa propre représentation de la foi qui dépasse les frontières de l'islam :

« Moi c'est en tant que femme, de toute manière, étant donné que dans l'immense majorité des deux cultes musulmans dans le monde l'espace est ségrégué, les femmes et les hommes ne prient pas ensemble, pour avoir beaucoup réfléchi à cette question et cherché comment argumenter auprès de mes frères et sœurs sur l'islam... Je me suis remémorée, au moment de la ségrégation contre les noirs américains, la jurisprudence qu'avait entérinée cette ségrégation légalement, c'est la jurisprudence qu'on appelait "séparés mais égaux". Quand cette jurisprudence a été cassée, mettant fin petit à petit à l'édifice législatif qui entérinait la ségrégation, justement, ce tribunal a jugé qu'on ne pouvait pas séparer les égaux. Et pour moi c'est une évidence. Alors, je distingue complètement la mixité choisie

de la mixité non choisie, à savoir que par exemple, en tant que féministe, je ne peux qu'adhérer au fait que des femmes choisissent à un moment d'être en non-mixité, ou que des homosexuel-es ou que des noir-es, tout ce que vous voulez, choisissent d'être en non-mixité pour être dans un espace sécurisé justement. Mais la non-mixité dans les mosquées par exemple est quelque chose qui nous est imposé, et ce n'est pas seulement qu'on n'est pas mélangés, contrairement aux... les musulmanes et les musulmans disent "oui mais quand on est ensemble on est déconcentré" ou je ne sais pas quoi. Déjà, si vous ne pouvez pas penser à autre chose qu'à votre sexualité pendant que vous priez, c'est un peu triste. Non mais quand bien même je veux dire, finalement ça serait peut-être un signe de sagesse de se dire "je ne peux pas dominer ça donc je me donne les moyens de faire autrement, d'accord", alors dans ce cas-là on fait une séparation latérale et il n'y a pas les hommes devant et les femmes derrière et voilà ».

Qu'il s'agisse des noir-es états-unien-nes ou des femmes dans la mosquée, la ségrégation imposée ne peut être le produit d'une éthique universaliste.

Quant à l'idée qu'une loi, qu'une tradition qu'elles soient religieuses ou civiles, puissent imposée un ordre social infaillible, Ibad ne peut se résoudre à souscrire à une telle forme de régulation sociale non égalitaire :

« J'ai une très très grande méfiance vis-à-vis des hadiths⁶⁰² en règle générale. Mais ça c'est quelque chose qui me torture, le mot est très fort et je l'emploie faute d'en trouver un autre. C'est-à-dire que je ne suis pas en paix avec ça, c'est plutôt ça, parce que je ne sais pas comment l'argumenter face aux autres musulmans, c'est surtout ça en fait. Mais je trouve très étrange cette idée qu'à un moment on a sacralisé les dires et faits d'un être humain, quand bien même le Coran dirait qu'il est infaillible, enfin voilà. La théorie de l'infaillibilité du Prophète je ne peux pas, en tant que musulmane, y adhérer étant donné que c'est un être humain et que dans l'Islam il n'y a de Dieu que Dieu. Donc je trouve très étrange cette façon... S'il faut faire des règles, faisons-en, mais je ne comprends pas comment on puisse sacraliser... Enfin, cette place centrale de la tradition du Prophète me paraît totalement illégitime et démesurée, parce que c'est mal utilisé tout ça. Non seulement il faut encore faire le tri entre les justes et les pas justes, et il y a des travaux qui tendent à prouver que les hadiths ne sont même pas, pour certains, justes, il faut encore se cogner d'aller chercher tout ça, et il faut les mettre en contexte. Quand bien même si un moment le Prophète a dit ça ou ça, le Prophète était un homme de son état, il est complètement idiot d'imaginer que le Prophète allait appliquer... Enfin bref ».

⁶⁰² Tradition prophétique orale mise par écrit.

Dans sa critique du dogme Ibadite en passe également, comme nombre d'autres musulman-es de nos jours, par la critique des recueils de traditions prophétiques considérées par la majorité des autorités religieuses comme « authentiques ». Elle place ainsi les musulman-es progressistes de France sur le même pied d'égalité, et de responsabilité, que le reste de leurs concitoyen-nes français-es.

Ibadite s'inspire là des propos de celle qu'elle décrit, à plusieurs reprises au cours de cet entretien, comme son mentor, Amina Wadud :

« Il y a une phrase d'Amina qui m'a fait beaucoup de bien, je ne sais plus si je l'ai lue ou entendue dire ça Amina, elle parlait d'un islam vivant et d'un islam mort. Si le truc c'est d'être dans l'imitation, si on veut avoir un islam mort d'accord, mais ce n'est pas celui qui m'inspire. De toute manière, à un moment j'arrive dans une impasse qui m'a longtemps empêchée d'être en paix et je ne le suis pas encore tout à fait, mais j'avance, Inch' Allah. À un moment on arrive dans une impasse et de vouloir convaincre les uns et les autres, je n'aurai jamais les arguments pour aller convaincre la majorité des musulmans que l'islam c'est ci ou c'est ça. Je n'en ai plus envie, à la rigueur je m'en fous dans la limite où ils ne m'empêchent pas de pratiquer. Or, le fait est qu'à part nous créer nos propres espaces, aussi inclusifs soient-ils, pour l'instant, si je veux être en accord avec moi-même, je ne peux le pratiquer nulle part autrement que dans mon espace privé ».

Ihad, par une ségrégation choisie, au sein de son espace privé, et parfois dans certaines mosquées inclusives comme celle de Paris, cultive une spiritualité la plus apaisée possible.

Quant à savoir si la majorité des musulman-es sont dogmatiques, par imitation ou par conviction, son avis reste encore incertain :

« Je pense qu'il y a tout, y compris chez des penseurs qui se disent réformistes comme Tariq Ramadan par exemple, au-delà de toutes les polémiques dont il est l'objet en France. Mais moi c'est un islam dans lequel je ne me reconnais absolument pas. Il faut bien constater qu'effectivement, par rapport à un certain conservatisme, il est réformiste. Donc encore une fois c'est une question importante de l'islam, qu'est-ce que l'islam ? Ce n'est pas une question d'être plus ou moins conservateur, au-delà de ça c'est qu'est-ce que l'islam ? Est-ce que c'est un dogme ? Que veulent dire les mots. Et pour moi il y a une impasse à chercher à se convaincre les uns les autres (...). Vivre et laisser vivre. Encore une fois, c'est très rare mais les fois où c'est arrivé, quand j'en ai qui m'appellent par HM2F et qui me disent "mais comment vous pouvez dire que l'homosexualité n'est pas un péché, comment vous pouvez dire que vous êtes musulmane et homosexuelle ?", je leur dis "mais je ne vous oblige absolument pas à être d'accord avec moi. Vous avez le droit le plus absolu de... Mais juste laissez-moi vivre". le bien-être est possible mais c'est vrai que... ça, c'est lié à mon parcours personnel et là où j'en suis, oui, pour l'instant j'en suis là (...). Encore une fois, les choses sont assez

confuses pour le moment pour moi parce que je suis entrée dans l'islam par l'identitaire, par le militantisme féministe en particulier et que j'ai étouffé totalement inconsciemment l'aspiration de liberté et de spiritualité là-dessous. Et donc aujourd'hui mon défi en tant que musulmane en quête, et donc en tant qu'être humain, inch'Allah c'est d'arriver à cette paix, en tout cas de cheminer sur la voie ».

En fin d'entretien, Ihad en revient donc à la question qui a suscité l'ensemble de ses réflexions à propos d'un islam en conformité avec son éthique universaliste : la question de la compatibilité, ou non, de la tradition islamique avec une pratique assumée de l'homosexualité. Entre obscurantisme et homonationalisme, Ihad trace sa troisième voie de citoyenne en recherche d'équilibre, spirituel et sexuel.

D'autres homosexuel-les musulman-es ont-ils/elles pour autant plus de difficultés qu'Ihad à dépasser ce dogme et cette tradition généralement associée à l'islam ? C'est cette question que je vais explorer dans le prochain sous-chapitre de ce livre, avec l'analyse du témoignage de Sim, l'algérien qui vit en France.

1c – SIM : CULTURE GAY ET DEUIL DU MARIAGE HETERONORMATIF

Sim est un ingénieur algérien d'une quarantaine d'années qui a fini ses études à Paris. Il y vit encore au moment de notre entretien. Il ressent là une tension identitaire entre son identité arabo-islamique et sa sexualité qu'il apprend tout juste à découvrir par le biais de relations virtuelles, principalement sur Internet. Une fois confronté à la subculture gay parisienne, les questions de la vie de couple et du mariage prennent plus d'importance à ses yeux. Je vais ici décrire son cadre d'expérience, en matière de pressions au conformisme, vis-à-vis de la norme maritale hétéronormative.

Tout d'abord, Sim ne parvient pas à s'imaginer marié à une femme, simplement pour souscrire au modèle patriarcal et nataliste :

« La question [de savoir ce que je fais avec les garçons] s'était posée bien avant, hein (...). C'était en fait un moment où je commençais un peu à voir, pas à voir... Je me disais "Tiens, en même temps j'ai trente ans, il faut peut-être avoir des questions, faire comme tout le monde". Oui oui, la question de faire comme tout le monde, me marier et faire des gosses. Donc je commençais un peu à voir dans mon entourage féminin qui pourrait éventuellement... Je crois que cette réflexion était restée dans ma tête, m'avait hanté pendant presque une année. Et j'étais toujours mal à l'aise. Toujours mal à l'aise, mal à l'aise, mal à l'aise. Il y avait un refus de cette idée-là. Il y avait un refus, mais de ma part, de m'imposer telle fille, telle fille, telle fille... Mais c'était une première que, moi et une fille, j'aurais jamais posé cette

question-là, enfin posé cette supposition-là. Voilà. Au début c'était un peu forcé. Ensuite, je crois que le fait de me l'avoir imposée à moi-même j'ai fini par la refuser, par éjecter cette... cette option-là. Maintenant, j'ai pas à m'imposer. J'ai pas à m'imposer et... [Ça a duré] plus ou moins, je sais pas ; une année, deux ans. Mais j'ai le souvenir d'une fois, couché, impossible de dormir, le soir, impossible de dormir, à réfléchir sur cette question-là, "Et si c'était cette fille-là, tiens, si je l'épousais, comment ça serait...". Pfou, ça remonte à 2004, attends... J'étais vraiment en crise sur cette question-là ; vraiment en crise : "mbahar"⁶⁰³, "mqawad"⁶⁰⁴. Tu traduiras en français... (rires) ».

Je retrouve ici l'expression exacte que celle utilisée par Ric, et mise en avant par des auteurs tels que F. Lagrange, à savoir « enc*lé ». Le moins qu'on puisse dire, c'est que des homosexuel-les musulman-es comme Sim ne fantasme pas, du moins consciemment, sur le fait d'être sodomisé lorsqu'ils expriment ce genre de perdition morale. La « sodomie », à prendre ici avant tout au second degré, est associée certes aux pratiques les plus communément associées aux rapports sexuels entre hommes, faisant fi, de manière réductrice, à toute diversité en la matière ; mais aussi, et surtout, à une tension sociale incontrôlable du point de vue de l'individu concerné, à un véritable « maelström » dont parle certains philosophes :

⁶⁰³ « Perdu » en arabe dialectal algérien.

⁶⁰⁴ « Sodomisé » ou « enc*lé » en arabe dialectal algérien.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

« Oui, j'étais mal à l'aise, mal à l'aise, mal à l'aise, mal à l'aise, mal à l'aise. C'était l'horreur. Dans un tourbillon, laisse tomber. Oui, oui. J'étais dans un tourbillon. Voilà. J'étais dans un tourbillon... »

Comme d'autres homosexuel-les musulman-es, la question du « choix » de la bisexualité fait sens, même si le choix en la matière est une illusion, au moment d'une impossibilité à avoir des relations stables et épanouissantes avec la gente du sexe opposé, en l'occurrence masculine.

Mais Sim finit par renoncer à s'imposer une sexualité quelconque :

« Finalement, j'ai fini par refuser cette idée-là, m'imposer telle fille. Bon, je suis resté encore en point de suspension sur la question "Qu'est-ce que je fous avec les garçons? Alors, pourquoi ne pas aller chez les filles ? Si je vais chez les filles ok, alors je vais essayer celle-là, je vais essayer celle-là. Non, non, non, pas question. J'ai pas à m'imposer. Non, non. Calme-toi, avance un peu et puis tu verras avec le temps, etcétera". C'est ce qu'on m'avait conseillé de faire en fait. Vis des expériences, vis la vie et puis les choses viendront d'elles même. Je crois juste que je pensais que ça pouvait se faire en deux trois mois alors bon. Ça a pris énormément de temps. C'est une réflexion qui en fait se construit, qui se construit... Beaucoup plus avancée. En fait, c'est qu'à ce moment-là, je m'étais imposé des filles aussi. J'avais pas cherché, c'était pas, comment dire, ce pont entre les garçons et les filles, je l'avais imposé. C'était des règles, des standards, comme on dit. Pap ! Je l'ai mis et j'ai dit

"Voilà, là je vais rencontrer ma fille". J'ai pas pensé à l'amour, j'ai pas pensé à l'affinité, à l'attraction, j'avais pas du tout du tout ça. Rien de ça. Je connaissais rien aux filles. Un caillou, un arbre, une feuille, une fille, c'était pareil ».

Sim renonce à son projet de se « convertir » à l'hétérosexualité nataliste, d'autant plus qu'il ne semble clairement éprouver aucune attraction envers les femmes.

Mais il n'en reste pas moins mal à l'aise vis-à-vis de son homoérotisme latent, qu'il finit par associer à une forme de sexualité immature. Alors même que son meilleur ami, R. et lui-même, étaient on ne peut plus différents au niveau du caractère, du genre sans doute aussi, Sim à l'impression qu'il a tenté à travers lui de corriger sa propre orientation sexuelle. En quelque sorte c'est une entreprise, en partie réussie, puisqu'aujourd'hui de son point de vue il est bisexuel, ce qui le dédouane de la culpabilité d'une homosexualité qu'il refuse, catégoriquement, d'assumer publiquement :

« J'étais un adolescent en fait. Même pas. Voilà, un préadolescent en fait. J'étais un peu préadolescent avec vingt ans de retard. Non non. C'est un peu comme un gamin de dix, douze ans à qui tu dis "Maintenant, tu vas aimer une fille". Il va te regarder. "Beurk les filles. Moi j'aime pas les filles, je veux jouer juste avec les garçons, moi". Ça c'est vraiment un truc... Voilà, j'avais douze ans, je savais que j'étais un môme. Voilà. J'avais douze et voilà. C'est comme si vraiment, pré-pubère, voilà. [J'avais] trente ans à peu près. [Aujourd'hui j'ai] un peu plus de trente-sept ans (rires). [Ma réflexion a beaucoup évolué] oui oui oui. Il y a eu des passages, il y a eu des événements, il y a eu des

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

rencontres, il y a eu des discussions, il y a eu des constructions. Je commençais à aller sur le Net, je discutais beaucoup, je comprenais un peu plus ce qu'étaient les sentiments vis-à-vis des garçons. Ce miroir. R. en fait c'était un miroir, c'était mon miroir et je me voyais en fait à travers lui et je voulais peut-être corriger certaines choses à travers lui donc c'était le petit garçon que j'étais en fait. Oui. Mais en même temps, les émotions que j'ai pu partager avec lui elles étaient voilà, c'étaient de très belles choses. Quand quelqu'un te dit "Mon fils t'aime". Il y avait de l'amour, il y avait de l'amour. Le miroir c'était [donc] moi plus jeune, voilà. Du fait un peu de la différence, c'était moi plus jeune, un garçon qui souffre, voilà. Donc je voulais un peu corriger peut-être mon enfance, en le corrigeant un p..., pas en le corrigeant, en l'aidant un peu et avec le temps, j'ai compris aussi que c'était aussi inné ».

Sim ne nie pas pour autant l'amour qui le liait à son ancien meilleur ami.

Pour autant, il considère qu'il s'agissait là d'homoérotisme, tout comme pour les relations masculines qu'il entretient aujourd'hui encore avec d'autres hommes, qu'il décrit pourtant comme ayant un genre conforme aux critères, selon lui, d'héténormativité :

« D'avoir cette affinité avec un garçon. Finalement c'est pas... que tout le monde pourrait l'avoir. Que tout le monde pouvait l'avoir. "Everybody" : hétéros, homos, gays, tout le monde. Ensuite, quelle attirance, voilà ; quelle attirance, quelle affinité, quelle machin, voilà. [Si je me pose la

*question de savoir qui peut ressentir ce genre d'attirances ?]. Non. J'ai des amis hétéros, ça risque de te choquer, je suis rentré dernièrement d'Alger, j'étais totalement déprimé, paumé, t'imagines ? Donc j'étais au boulot et je déprimais. Il y avait le gars dont je t'ai parlé, qui bosse là où je travaille. Il était devant, moi j'étais assis. J'ai mis ma main comme ça, autour de sa taille, j'ai mis ma tête sur son ventre, j'ai mis la deuxième main entre ses jambes, comme ça, il a mis sa main sur ma tête puis il m'a enlacé, voilà. J'avais ma main peut-être à un centimètre de sa b*te hein et l'autre main sur ses fesses et c'était dans un, comment dire, dans un environnement mais purement viril ».*

Sim continue de me donner des détails à propos de cette relation homoérotique, qui a pris place dans sa vie après la rupture avec son ancien meilleur ami :

« Pas une petite histoire, non. En fait, c'est juste une affinité, voilà, c'est juste une affinité. C'était une période où j'avais besoin de quelqu'un, d'amis. Je pense, en allant vers lui, je pense au début il a un peu refusé, peut-être parce que j'étais un garçon et je voulais forcer les choses. J'avais tellement besoin d'un coup de main, j'étais dans mes problèmes de santé, de paperasse, etcétera, et que j'avais besoin un peu de trouver du réconfort chez quelqu'un. Et voyant qu'il avait une nature un peu, pas un peu, de nature

douce bien que "harachi", "'aryan"⁶⁰⁵, etcétera. Enfin, c'est comme ça mais il avait un côté... Je sais pas moi, j'ai du mal à définir ces mots : « viril »... Voilà. La virilité standard, voilà, c'est pas ma virilité à moi, c'est la virilité standard du bled, voilà. Voilà. Du bled ou du monde ou je sais pas. C'était quelqu'un, en une phrase de cinq mots, il disait trois grands mots et deux mots plus ou moins, voilà. [Et malgré ça il était doux]. J'ai peut-être le don de détecter un peu, de voir, il suffit juste parfois de se dévier un peu pour voir que les gens ont un côté calme, doux, etcétera. Il faut juste le chercher, peut-être c'est par nature ou je sais pas. J'ai le don de pouvoir capter ça. Voilà. C'est pour ça que j'étais allé plus vers lui que vers d'autres. Sachant que j'ai dit que sur cinq mots il y en a trois qui sont vulgaires. Pire ! Pire ! Harachi voilà ! [Lui mettre la main dans les cheveux ?] Ah ça c'est un acquis, c'est devenu un acquis. Même aujourd'hui devant ses collègues c'est normal, genre, tiens, c'est normal, c'est l'amour. Je l'ai connu en 2005, non, 2008. [Mais jamais nous ne nous sommes embrassés], non, non. Ah oui quand il me casse la tête je lui dis "Ta gueule sinon je vais te mordre les lèvres". Oui, oui, non, non, mais bon ».

Sim nous offre là une image particulièrement précise des relations homoérotiques entre hommes arabo-musulmans, vivant en France ; en ce qui

⁶⁰⁵ « Dévergondé », « déluré ».

concerne tout particulièrement ceux qui ne s'identifient pas à des identités sexuelles performatives, stéréotypées.

Il me précise, qui plus est, que cela n'a rien à voir avec son orientation sexuelle propre :

*« Mais entre eux aussi ils se disent ça. Des fois il y en a un qui touche la b*te à l'autre. Ou quand quelqu'un énerve l'autre il lui sert les couilles, etcétera, etcétera. Bon. C'est un jeu je pense. Ah non non. Ils savent que... je peux faire peur. C'est pas par rapport à mon statut sexuel, etcétera. Non non. Mais ils savent que ce jeu-là... Ils savent que je peux être "qbih"⁶⁰⁶. Ils savent que je peux [me faire respecter].Voilà. Je mesure presque deux mètres, il sait que je peux, je lève le bras je le défonce par terre. Une fois j'ai dit "Tu refais ça, je te... ". Il sait que physiquement je peux le punir. La fessée "Taa, taa !" ; "Tu aimes ça, salaud !" (rires) ».*

La sélection de partenaires de jeux homoérotiques étant, selon Sim mais aussi en accord avec le témoignage d'autres homosexuel-les musulman-es, basée sur la réciprocité qui doit se situer à la limite d'une virilité potentiellement violente. Il n'est donc jamais question de soumission d'un partenaire de jeux à la sexualité de l'autre, du moins en théorie. Ce type de comportement serait associé à une féminité coupable, pour un homme, et fortement rejetée⁶⁰⁷. On peut se poser la

⁶⁰⁶ « Méchant ».

⁶⁰⁷ Comme Sim me le disait au début de notre entretien.

question de savoir, alors, pourquoi est-ce que Sim s'attribue le rôle, fantasmé, de l'actif ? Est-ce sa féminité qui le trouble tant et à laquelle il tente d'échapper ?

Par ailleurs, Sim confirme ici qu'il n'a jamais été tenté d'entretenir ce genre de jeu avec la gente féminine :

*« [Des expériences comme celles-là avec des femmes ?]
Non. Avec des femmes non. Des jeux comme ça, etcétera ?
Non. Une intimité ? Fff...Non. Non, non. Là je pense que,
non. Non, parce que souvent c'est des Algériennes, donc les
codes sont ce qu'ils sont... Une fois, pour embêter une
lesbienne j'ai caressé la nuque elle m'a fait, elle m'a foutu
un pain (rires). Voilà, j'ai dit "Tiens, attends, tu sais, moi je
suis gay, je m'en fous des filles", et puis je lui caressais juste
la nuque et elle m'a foutu un pain. (rires). Non, non, elle m'a
pas frappé. [Avoir ce genre de relation avec une femme
hétérosexuelle ?] Ah si, si si, non non, en partie je le fais
pas à cause de ça. Parce que c'est une femme. Parce qu'il
peut y avoir une attirance... une fougue. Voilà. En même
temps, dans mes relations, enfin, quoi que, j'ai une collègue
qui a des problèmes, etcétera, avec son mari, avec son
premier amant, son deuxième amant et son troisième amant,
et qui, machin, qui des fois quand on finit le boulot, j'éteins
vite les lumières et je la prends dans mes bras, elle reste
cinq minutes comme ça, blottie dans mes bras. Mais c'est
que de la... c'est de la pure amitié, peut-être parce qu'elle
m'attire pas physiquement. [Ressentir de la « fougue » pour
une femme ?] Non. Non, parce que c'est vraiment, comment
dire ? C'est un nouveau monde hein, je suis pas encore*

dedans. Je suis pas encore dans, entre guillemets, dans ce monde entouré d'hommes ; entouré, intéressé, entouré de femmes. Je suis pas encore dedans. Je sais qu'aujourd'hui je regarde les femmes d'une autre manière, je regarde... tout ce qui est femme. C'est-à-dire, je serais gêné là... parce qu'avec ces garçons en fait c'est de l'amitié. Donc cette amitié justifie, on va dire, ce geste-là, qu'il s'assoit sur mes genoux, que je m'assois sur ses genoux, je t'ai dit le geste que je m'étais blotti tellement j'avais mal, etcétera, quand je rentre, je le vois, j'arrive un peu des fois à supposer qu'il va mal etcétera, voilà, je le prends dans mes bras, "Ça va lapin", etcétera, etcétera. Avec une femme, je serais mal à l'aise. Parce qu'il y a une certaine voilà, on a appris une pudeur vis-à-vis des femmes et voilà, j'ai pas envie de dépasser cette pudeur, voilà ».

De nouveau, Sim me présente la façade d'un individu qui tente de se convaincre qu'une forme d'hétéronormativité est possible pour lui aussi. Alors même qu'il m'affirmait plus haut ne ressentir aucun désir envers aucune femme. Il est, pour le moins, dans une phase de découverte du sexe opposé ; au pire, il est à un stade de déni avancé de son élaboration identitaire, en terre étrangère.

La plus grande barrière à franchir, selon lui, étant celle du conditionnement de l'éducation :

« Oui. Oui, oui, cette pudeur vis-à-vis des... C'est juste par rapport à cette éducation ; je peux me retrouver à poil devant un homme sans aucune arrière idée mais pas devant une femme, ça j'aurais du mal. C'est certainement une

histoire, enfin c'est une histoire d'éducation. N'importe quel homme, pff, s'il y a lieu quoi. Voilà, je vais pas aller courir derrière les gens, aller à la Tour Eiffel ouvrir mes bras "Qui veut un grand...", non. C'est une histoire d'affinité, de comment dire, de réception. Est-ce que l'autre aussi, est-ce que l'événement mène à ça. Voilà. C'est pas, on va pas courir derrière, tous ouvrir ses bras. Le contexte voilà. C'est une histoire de contexte. C'est une histoire de contexte, je crois que c'est une histoire de contexte. Ensuite, la façon dont tu tiens cette personne, l'émotion que tu peux mettre, etcétera. Ben ça c'est une histoire d'affinité avec cette personne-là. [C'est] inné, quand je dis inné, ça veut dire que c'est des relations hommes-hommes. [N'importe quel homme] peut avoir. Ensuite, chacun trie à sa manière ».

Pourtant, cette ségrégation des sexes ne saurait tout expliquer en matière d'attirance sexuelle ou d'identité de genre.

Il est plus vraisemblable que la pression sociale, exercée notamment par l'invention de qualificatifs péjoratifs à l'égard des minorités sexuelles, tout autant que le racisme ou l'islamophobie de certains partenaires sexuels potentiels, soient les raisons pour lesquelles des homosexuels arabo-musulmans tels que Sim ne désirent pas être associés à ces catégories identitaires performatives, stéréotypées :

« Peut-être moi j'ai eu la chance de me découvrir homo, et donc cette barrière-là elle n'existe plus, elle n'existe pas chez moi. Oui, voilà. Parce que t'imagines, j'ai enlevé une barrière que bon, peut-être que certains ne s'en aperçoivent

pas, ou peut-être parce qu'ils connaissent pas, bon, peut-être c'est inné comme ça, ils sont comme ça, on va pas imposer à tout le monde de coucher avec tout le monde pour savoir que, voilà, mais moi j'ai pas... Je suis de cette nature-là... Chance ou pas chance, je sais pas trop. Ensuite, j'ai dit... Il a pas de chance si, comment dire, s'il se force, qu'il a le besoin et qu'il se dit non, ben c'est bête. R. en fait, on s'était rencontrés, il m'avait fait la surprise à Paris, c'était au jardin du Luxembourg donc quand je l'avais vu, fff, un peu les émotions mélangées, donc je lui ai ouvert grand mes bras, il s'est, je l'ai pris dans mes bras etcétera. Et ensuite, un mois après j'étais descendu en Algérie, j'ai dit "Tiens je suis à Alger" donc quand il est venu chez moi, il s'était même pas garé hein, la voiture il en sortait en courant dans mes bras. Voilà. Donc... Tout simplement parce qu'entre lui et moi il y a pas cette barrière-là. Il y a pas de statut. Il savait que j'étais gay, je lui avais dit que j'étais gay. Oui. Je lui avais dit : "Je suis gay". (rires). [En français] oui, je crois, en français. J'avais pas assez d'éducation en arabe. Enfin, du moins (le mot homosexuel) il est vulgaire. Et très péjoratif. (rires). »

Puis, Sim se met à plaisanter d'un sujet qui visiblement lui pose problème en termes de positionnement identitaire, entre une culture arabe qu'il ne veut pas discréditer et une subculture gay qui ne lui correspond pas :

« Je sais pas moi, je parle pas l'arabe. Pfff, moi je prête pas attention. Je m'en passe. J'ai un filtre naturel. Ah je crois que c'est depuis la naissance. Je suis comme ça. Je trie

automatiquement les choses comme ça marche. Je fais mon propre monde, voilà. Comment dire ? Ah, j'oublie mon latin... Je vis à ma manière. Atypique ou je sais pas quoi. Dis homosexuel dit pas "'atai'. J'aime pas ce mot. Parce que 'atai, c'est pas exclusivement pour les homos. Avant tout, c'est une insulte. Donc en fait elle est utilisée comme une insulte. Avant d'être une signification concernant les gays passifs, entre autres hein. [Les gays passifs ?] Voilà, voilà : "Celui qui donne ses fesses". Voilà. Donc un 'atai, c'est avant tout une insulte avant d'être, enfin, pas avant peut-être, plus qu'une insulte vis-à-vis d'un homosexuel, voilà. Parce que l'actif il n'est pas 'atai. C'est un "naksh". Voilà, un naksh peut-être... Un homosexuel. Voilà. Le plus adapté c'est naksh, c'est pas 'atai. Mais ils ont inventé d'autres noms hein, mais oh ! Ils ont inventé des dictionnaires... (rires) : "miya ou setta"⁶⁰⁸. Oui, tu te rappelles du film ? L'inspecteur Tahar, tu vois qui c'est ? Il avait son "apranti"⁶⁰⁹. Ils étaient en mission "flotel"⁶¹⁰, je sais plus quoi. L'inspecteur Tahar en valet de chambre et l'apranti en femme de ménage. Voilà. Donc quand ils marchaient... (rires). L'apranti disait "Oh, monsieur l'inspecteur", tu vois, en marchant, "oua killahadak fil chambra"⁶¹¹. Puis ensuite, l'inspecteur lui dit, avec un accent de Djidjel⁶¹² lui

⁶⁰⁸ Le chiffre 106 en arabe dialectal.

⁶⁰⁹ « Apprenti », prononcé avec l'accent algérois.

⁶¹⁰ « A l'hôtel ».

⁶¹¹ « Peut-être qu'il est dans la chambre ».

⁶¹² Ville à l'est d'Alger sur la côte méditerranéenne.

dit "ahdarkima al madama"⁶¹³. Donc ils passent devant la chambre n°106, donc l'aprantî lui dit "miya ou setta"⁶¹⁴. Donc c'est resté... Voilà. Un homosexuel c'est bien ça (rires) ».

C'est donc là la définition populaire de ce qu'est un homosexuel en Algérie, selon Sim. Ces catégories identitaires existent bien au sein des sociétés arabomusulmanes, mais elles restent fortement connotées négativement ; tout comme ce fut le cas en Europe jusqu'à la fin du siècle dernier.

Ce sont autant de préjugés sous-jacents, lourds à porter en public pour un célibataire, d'autant plus si son genre n'est pas conforme au modèle hétéronormatif majoritaire :

« [Si on me demande] "Ben qu'est-ce que tu attends pour te marier ?" Ils [savent] que je suis dans une situation précaire, donc... Ça passe... lui s'en fout, à peu près. Même si j'étais pas en situation précaire, je dirais "J'ai pas envie de me marier", il s'en fout. En fait c'est, comment dire, c'est un échange par rapport à ça. Quand les gens viennent t'imposer une chose, tu as ta façon de répondre, ou de mettre à... De mettre à l'écart ou qu'ils gardent leur distance... Un enseignant, tu couperas ce détail hein, à (...) d'Alger, c'est un gars très efféminé, ça se voit qu'il est homosexuel etcétera. Mais il est très gentil, il paraît qu'il bavarde, qu'il est très sympa, très apprécié par tous les

⁶¹³ « Parle comme une femme ! ».

⁶¹⁴ « 106 ».

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

étudiants, etcétera. Et une fois, je sais pas ce qu'ils lui ont dit, il a dit "Non non non, moi je suis pas efféminé, je suis raffiné, on dit raffiné", vraiment avec un ton féminin mais, vraiment on m'a dit je crois de toutes les années qu'il avait travaillées ici, il y a eu un incident une fois par rapport à ça ».

Il s'agit donc d'une pression sociale qui s'applique au quotidien en matière de conformisme de genre, et cela peut durer des années.

Ces événements relatés ici par Sim rappellent l'ostracisation perçue par Kurc sur son lieu de travail, également en raison de son genre considéré par ses collègues trop efféminé. Sim ne semble pas condamner clairement ce genre de procédé exclusif, il semble même comprendre dans une certaine mesure qu'un homme efféminé soit mis à l'écart de la société.

Sim a élaboré, au fil des années, une représentation très pragmatique et réaliste de son rapport à l'homophobie au quotidien :

« Donc voilà en fait, c'est une façon de garder les autres à une distance. On impose tous. Tant qu'il y a relation avec d'autres, il y a toujours quelqu'un, c'est des flux. Toi tu imposes, lui il impose, d'un sens ou dans un autre, homosexualité... Voilà. Il y a toujours un rapport de force par rapport à n'importe quel sujet. Ce matin on parlait des régimes et bien voilà, chacun imposait sa façon de manger etcétera. Donc c'est pas une histoire spécialement... Partout hein. Je pense juste qu'au bled c'est un peu plus exprimé

parce que les relations sont plus confondues. Ben ici chacun a sa place. Là-bas vraiment il y a des faits de société. "hnakhouk ma 'labalouchbik. Hnakhoukmaysalchfik ; hnakkhoukantatsalfih, houwaisalfik ; antatsal fi yamak" ⁶¹⁵. Enfin, je parle de l'Algérie hein (...) tu vois. Donc... Voilà. Il y a un rapport de force parce que voilà, c'est sociétal. Ensuite, il faut juste se modeler peut-être. Voilà. [Il faut se modeler par rapport à] son environnement, c'est une nature humaine hein. Dans une autre culture, les relations sont [différentes]. L'union fait la force peut-être. On est restés comme ça, c'est peut-être une tradition religieuse... Oui, voilà, il y a une tradition religieuse. Les Arabes ont toujours vécu en communauté : "tsaksi 'aaladjarak, donc tsal fi djarak"⁶¹⁶, etcétera. Enfin moi je perçois pas ça comme étant négatif hein, parce qu'il y a aussi le revers de la médaille. Oui, il y a aussi le revers de la médaille. Moi je pense plus on est gagnant que... Quand tu as un pépin, si ton voisin est là : "li ysalfik li ydjiyawkoufma'ak"⁶¹⁷. Voilà ».

Sim concentre par conséquent sa réflexion sur les aspects positifs d'une dynamique sociale sur-normative, perçue comme solidaire.

⁶¹⁵ « Ici ton frère ne s'occupe pas de toi ; il ne te doit rien. Là-bas ton frère te doit quelque chose ; toi tu lui dois quelque chose ; tu dois quelque chose à ta mère », en dialectal algérien.

⁶¹⁶ « Tu demandes des nouvelles de ton voisin, alors tu as un droit sur ton voisin », en arabe dialectal algérien.

⁶¹⁷ « C'est celui qui a un droit sur toi qui vient se tenir à tes cotés », en arabe dialectal algérien.

Concernant l'inclusivité du mariage vis-à-vis des couples de même sexe, au sein d'une telle société, Sim considère qu'il faut faire la distinction entre le public et le privé. Mais rien n'empêche, selon Sim, des couples homosexuels par exemple à être intégrés de manière indirecte à la vie de leurs communautés :

« Des filles garçons manqués ça existe, des lesbiennes, entre guillemets. On était en (...), ça aussi tu, tu tries hein. Je travaillais en (...), et c'était un garçon manqué quoi, qui traînait avec sa copine qui était une fille très, très féminine, et voilà. Je comprenais pas trop, trop les choses et ensuite... C'était en 1991, j'avais dix-sept ans. Avec l'âge, j'ai compris qu'elles étaient ensemble. Ma voisine, on a une voisine là où j'habite, c'est une lesbienne. Tout le monde sait, une ancienne (...), un garçon manqué, elle montait pas les escaliers, elle grimpait le mur quand elle venait, elle garait sa voiture, elle avait de grandes jambes et hop ! Quand elle descendait, elle descendait pas par les escaliers, elle sautait le mur, comme un homme. Et elle vivait avec une femme, il y avait une femme dans l'appart. Elles étaient deux nanas, là, machin et l'autre, une blonde féminine etcétera. "Hbibatha"⁶¹⁸. Je sais pas quoi mais c'étaient deux femmes et l'on savait que l'une d'elles était, enfin, on va dire il y avait une méga grande supposition qu'elle soit... On pensait, à forte... qu'elle était, qu'elle broutait les minous. Non non. C'était un couple de lesbiennes on disait. L'autre aussi c'est une sportive mais plus féminine. On disait qu'elles étaient

⁶¹⁸ « Sa copine ».

lesbiennes... La plus... masculine, on était dans la confirmation. Mais vu qu'elle vivait avec l'autre, donc... Je sais pas mais elles vivaient toutes les deux dans le quartier et c'était normal, ben c'était les deux femmes qui habitaient là-bas. Peut-être sous le manteau on disait "Bah, elles sont ensemble" etcétera, mais quand elles passaient on les insultait pas hein, elles étaient là "Bonjour, ça va, ouais ...". Jusque dans les années 1990 hein. Elle venait parfois même discuter avec ma mère hein, elle était plus âgée que moi, elle devait avoir dans les trente ans, ma mère qui était vieille, qui est vieille d'ailleurs toujours, une voisine comme tout le monde ».

Cette mixité sociale permet par conséquent une relative normalité des relations de voisinage avec les sujets appartenant à une minorité sociale. Cela, tant qu'ils ne sont pas visibles en tant que tel et qu'ils ne remettent pas en question la dynamique sociale en général.

Quant à savoir si cette sur-normativité est due à la culture arabe, plutôt qu'à la religion de l'islam, Sim est encore dubitatif :

« On a du mal à dissocier arabe et musulman ensuite hein. Oui, je pense c'est les deux, c'est la même chose hein, c'est la même chose. Ce fameux conformisme un peu national, identitaire etcétera. National algérien. Ensuite, la nation, je peux aussi dire national, la nation arabe hein. Voilà. Je pense un peu cette culture, voilà, cette culture islamique on va dire, qui s'étend même au-delà des pays arabes. Le

monde arabe, on va dire je le connais plus ou moins, culturellement. Au-delà, je sais pas, j'ai pas beaucoup mais je suppose que, fortement, puisqu'on est musulmans, de partager ça (...). S'affirmer à quel degré, voilà ? S'affirmer au point de se mettre dans une case, là-bas ça marche pas, c'est pas intéressant. Me mettre dans une case ? Pas du tout. Oui oui. Je veux pas me retrouver dans une case. Ici je suis dans deux, trois, quatre, cinq, six cases, même chez les homos je suis dans une case. Je suis dans la case bi. Oui, c'est un monde fermé. Une case c'est petit. Voilà. Et ça, c'est ce qui m'horripie un peu ici. C'est ce qui m'horripie ici. Parce que je suis né là-bas et que j'ai été élevé là-bas, etcétera. Et [d'ailleurs] ici on tabasse le gay et là-bas un peu moins. Oui, je suppose. ».

Il s'agirait donc, en matière de sur-normativité et d'affirmation de soi en public, d'une influence croisée entre culture arabo-musulmane et islamicité.

Sim est pour sa part un pratiquant régulier :

« Parce que là-bas, justement ça me fait encore penser à une anecdote, dans un café très viril, très masculin, on va dire masculin, un gars, un homo affirmé, un peu féminin mais bon, tout le monde sait qu'il est homo, il a dit qu'il était homo... Mais même, des gens qui l'ont approché, ils l'ont déjà vu racoler, des gens l'ont vu se prostituer. Voilà. Des homos actifs qui ont dit "Ouais, celui-là je l'ai vu une fois ; j'étais bourré, je me le suis tapé". Etcétera. Tu vois, un peu

dans ces définitions-là. Façon de parler, façon de parler. Je... comment dire... Oui, toi t'as besoin d'éléments... oui... Dans le détail, voilà, dans le détail. Ils discutaient avec "wliid al-houma"⁶¹⁹... Il lui a dit "Pourquoi tu es comme ça ?", genre pourquoi tu es féminin ? Il a dit "Qu'est-ce que tu veux que je dise ?". Il a dit "Je suis une femme dans un corps d'homme". Non, peut-être on le force à penser comme ça. Je dis bien peut-être on le force à penser comme ça. Peut-être qu'il est même pas... peut-être qu'il est juste homosexuel. Oui, [il l'a formulé] mais je pense plus pour se justifier, vis-à-vis... Quand on m'a raconté ça, j'ai eu l'impression que c'était plus pour se justifier vis-à-vis de son homosexualité. C'est-à-dire que l'homo, c'est une femme dans un corps d'homme, voilà, la définition bête et méchante. Je sais pas... oui, je pense, oui, il devait être passif. Non non, enfin c'est l'image que j'ai, qu'un homosexuel, d'être passif... Voilà. Il se dit, tellement on lui a imposé cette réflexion, je pense qu'il s'est, le gars a dû, je suppose donc "washqal, wash ma qalsh"⁶²⁰. Il a dit je suis, "Voilà, je suis", non, il a dit "J'ai un fond d'une femme", c'est-à-dire j'aime l'homme. Fff, ça remonte à loin, mais je sais que j'ai gardé ça parce que ce gars-là, je le, il passe devant le café. Et quand il passe devant le café, personne ne le regarde. Ben, il y a un gars qui est passé, oui, il y a un homo qui est passé, oui, il y a une voiture qui est passée, il y

⁶¹⁹ « Un gars du quartier ».

⁶²⁰ « Ce qu'il a dit, ce qu'il n'a pas dit ».

a un oiseau qui est passé, il y a un caillou qui vient de passer, il y a une bombe qui vient de passer, ben voilà. Il se confond dans le lot. Mais il est affiché, il est affiché. Il marche avec, il porte une besace comme on dirait un sac, il roule des fesses, comme ça, tu vois, très stéréotypé, tout le monde sait. Mais quand il passe et bien il passe hein. Pff, ben des fois il y en a, je pense que si on le voit, oui, si on le voit pas, il est là voilà, comme si que, comme tout le monde, voilà, entre guillemets, et pourtant on sait hein, on sait, on sait, on sait. On sait qu'il est homosexuel ce gars-là. On sait qu'il est homosexuel. Il a dû être embêté au collège ou au lycée, etcétera, etcétera. Ça je mettrais ma main au feu qu'il a... Au même titre qu'ici hein. Je pense qu'il a, voilà. Mais cette anecdote, c'était un peu pour expliquer comment les gens, voilà, les actifs par exemple, ils te disent non c'est pas un homo puisque... C'était pour te dire comment on sait que tel est homosexuel ».

Ainsi, un homme qui dit : « je suis une femme dans un corps d'homme », est-il transidentitaire ou bien tente-t-il simplement de traduire la pression de la majorité par le biais d'une identité, contrairement à ce que l'on pourrait penser, moins subversive selon Sim ?

Ces questionnements font adopter à Sim une posture particulière en matière de rapport à son islamicité, tout en rejetant certains aspects des rapports sexuels entre hommes :

« Oui. Enfin... non, ça va, je crois que l'islam a mis des limites, des barrières, enfin des limites, oui, des limites. Des

limites, je dirais ça plutôt, des limites, qu'il faut pas dépasser et j'essaye de m'appliquer voilà. La limite, c'est cette fameuse sodomie voilà, ce fameux rapport sexuel entre hommes que donc du coup je ne pratique pas, donc je n'ai pas de rapports sexuels. Je sais pas, je me suis jamais posé la question. Mais voilà, il y a aussi le cadre hommes-femmes. Tout ça tourne autour du statut homme-femme, que le sexe ne peut être autorisé que dans le cadre d'un mariage homme-femme. Il y a ça. La construction elle se fait autour de ça et je considère que si deux hommes s'aiment, donc ça déborde pas sur le physique, voilà. Donc à la question qui serait "Et la sexualité des homosexuels, c'est quoi ?", je saurais, c'est pas que je saurais, je dis il y a une limite, si le Bon Dieu a répondu à cette limite, il y a des raisons. Voilà mon interprétation des choses, voilà. [La dualité] homme-femme, c'est d'abord ; ensuite, est-ce que donc dans ce cas-là, est-ce qu'un homme qui fait une fellation à un homme c'est légitime ? Je dis non non, ça reste dans un cadre, c'est-à-dire ce rapport sexuel ne peut être que dans un cadre d'un homme et une femme, dans un cadre de mariage. [La sodomie], c'était peut-être l'exemple le plus... visible, on va dire.

Il me fait le détail des pratiques sexuelles qui sont selon lui interdites par l'islam, une à une :

Ensuite, je viens de te dire, est-ce que la fellation passe, je dis non, voilà. C'est-à-dire vu que cette fellation n'est pas dans un cadre de mariage. Peut-être en référence à "kawm

*Louth'*⁶²¹, à ce que je sache. En même temps, j'ai lu ton interprétation donc j'ai du mal à rester fixé sur ma pensée. Lu et éduqué aussi ; éduqué dans ce sens là. Que la sodomie est péché, etcétera. Pfff, depuis ton enfance hein. Ils le disent pas textuellement, mais bon, ça fait partie de notre éducation. [Quand cela a été dit exactement ?] Non, ça je ne saurais... "Lazam"⁶²² vraiment une hypnose. Je sais pas. J'ai jamais, autant je peux philosopher sur le mot hatai, naksh, etcétera ; sur la sodomie, l'origine de l'interdit chez les musulmans, etcétera. Je me suis jamais creusé la question. Pour moi c'est passif et actif hein, c'est pas... C'est quoi ? Tu veux dire le passif ? Ben s'il y a un passif il y a automatiquement un actif. Voilà. Pour moi. Pour moi il y a pas de différences. Oui, voilà. C'est dans la culture, c'est dans la culture. Le problème, c'est que par rapport à, parce que l'actif, on sait pas qui c'est, on sait pas qui c'est dans cette configuration. L'actif, c'est qui l'actif ? Comment tu peux savoir qui c'est l'actif ? Moi je parle pas du passif, je parlais de l'efféminé, qu'on sait qu'il est homosexuel. Le passif pas efféminé, on peut pas le connaître. Mais le problème, c'est qu'au bled, je savais pas qui était homosexuel à part les efféminés. Donc je pouvais pas savoir. Donc déjà pour savoir que tel est homosexuel, il faut le trouver. Ensuite, savoir s'il est actif ou passif, c'est encore un autre débat. On remarque la folle, voilà, la folle. On

⁶²¹ « Le peuple de Loth », à Sodome et Gomorrhe.

⁶²² « Il faudrait ».

remarque pas, on va dire, souvent la folle, dans la culture arabe, c'est comme une femme, donc ça légitime de la, de le sodomiser. Ce que certains ont dû faire. Voilà, je pense quelque part, mais ceux qui feraient ça, ben aujourd'hui on appelle ça des homosexuels refoulés (rires). On a vu ce que c'était que l'homosexuel, on a vu des homosexuels virils, on a vu des homosexuels virils et passifs, on a vu... Tout le monde. Toute la planète. Enfin, du moins toute l'Algérie, voilà, tous ceux avec qui j'ai pu discuter, une ou deux fois on a parlé de ça. Oui oui. Attends, quand t'as vu la Gay Pride par exemple, tu vois certains, ils sont comme ça, ils sont comme ça, oui, voilà, les apparences sont trompeuses. Voilà. J'ai dû le dire. Voilà, quand je viens à la Gay Pride, t'en a qui sont, tu devineras jamais qu'ils sont homosexuels hein. J'ai dit "Le maire de Paris est homosexuel". "Ah bon?" "Ah oui, ah ben oui" ».

Sim insiste sur les stéréotypes en matière d'homosexualité et de genre, ostracisant en particulier les hommes efféminés qui eux, sont visibles dans l'espace public.

Nous sommes loin ici d'une sexualité vécue de manière apaisée. Sim ne semble pas totalement conscient des raisons de son rejet d'une visibilité flamboyante de l'homosexualité dans l'espace public ; même si cette dernière est élaborée depuis plusieurs décennies, un peu partout dans le monde, pour des raisons politiques. Et c'est sans doute le nœud de la problématique : le fait que Sim soit en mesure d'imaginer *a posteriori* la réaction des autorités religieuses, représentant l'islam de France, face à de telles manifestations publiques de la diversité des genres et des sexualités :

« Ah ! Je sais pas, mais si tu as l'occasion de poser la question au service religieux, tu me donneras la réponse ! (rires) (...). Comme par exemple, oui, comme par exemple couper la main du voleur. C'est une réponse à un fait. Je pense que s'il y a la... non, je sais pas, te connaissant je pourrais pas dire si l'islam, la pratique on va dire. Ensuite, la question que tu soulèves oui, je t'autorise, je suis pour, j'attends la réponse d'ailleurs hein. De tous ceux à qui tu as posé la question, la sexualité des homos, qu'est-ce qu'on en fait. Non. Je sais que toi tu peux creuser encore plus que la réponse qu'on a. En tant que spécialiste, en tant qu'engagé de la cause. Ben la cause homosexuelle, voilà. Celle que tu défends. Ben à travers ton association, etcétera, etcétera... La cause homosexuelle, la ségrégation [comme au bled où chacun vit séparément des autres sa vie sexuelle], l'homophobie, etcétera. C'est ça à peu près, enfin c'est ce que je vois. Ici, on en a besoin, le bled, peut-être il faut s'y prendre d'une autre manière. Ensuite, le langage est-ce qu'il est le même ? Toi tu défends une légitimité, le bien de, au bled, on considère que c'est illégitime. Donc déjà il y a le terrain d'entente qui n'est pas, le terrain n'est pas le même. Oui, voilà, prob... ça fait partie des mœurs. Ici c'est un autre contexte. Ici, tu dois, ici, les musulmans doivent gérer une double culture. La culture musulmane et la culture occidentale. La culture occidentale fait qu'il faut qu'ils

soient dans des cases. Et la culture algérienne c'est que "ishwashthab ou ma tahdarchbarq"⁶²³. Voilà. Même si t'étais un alcoolique, bois, mais ne parle pas, ne t'affiche pas. Ne banalise pas. Entre autres. Sachant que la règle, c'est qu'il n'y a pas d'alcool, il y a pas de [sodomie]... Voilà, voilà. Mais vivre à ta manière, la société elle autorise ».

Cette représentation violente de la norme islamique, qui pousse Sim à parler de castration ou de couper la main des voleurs, repose sur une grammaire de la religion et du dogme majoritaire qui occupe pour lui une place centrale dans sa vie de réfugié en France :

« Ben oui, oui oui, c'est... c'est comme le sang dans mon corps, voilà, et c'est le sang de mon âme, donc c'est mon repère, voilà, en fait, c'est mon repère, voilà. Je me repère à... c'est un code qui me plaît, voilà. C'est un code qui me convient super super bien... Moi je suis scientifique de formation, donc j'explique par des x et des y et des électrons et des atomes. Et autant, tout ce que je peux imaginer, tout ce que je peux étudier, comprendre... je suis loin d'avoir le savoir hein, tout ce que je peux atteindre, donc je sais que derrière et derrière tout ce qu'on peut donner en termes de science etcétera, et bien il y a ce Bon Dieu. Voilà. Et donc, ce que l'islam, me propose vis-à-vis de tout, l'alcool, le sexe, voilà, l'alcool, les rapports entre humains, les codes sociétaux, sociétal, sociétaux, heu sociaux plutôt, etcétera,

⁶²³ « Vis ce que tu veux, mais n'en parle pas ».

ben voilà, je me retrouve moi. Quand je compare, vu que en plus, j'ai vécu, " 'asht fi djayar, djitlahna fi franca'⁶²⁴. J'ai vu "ouin ma kash"⁶²⁵ les codes, où il y a pas de religion on va dire, dans la culture on va dire plus ou moins agnostique, donc je me dis "Ouf ! J'ai une chance". Parce que la vie elle est dure et donc avoir cet islam-là, c'est avoir une force... c'est avoir, voilà, c'est avoir quelque chose. Voilà. Parce que le matériel il part. Donc qu'est-ce que qu'il te reste ? Juste ça. Cette religion. Cette conviction. Ce rapport avec Dieu. Ce, ce... pas cette... pas l'éternel, pas dans le sens éterni... heu... le no limit. Il y a pas de limites. Voilà. C'est voilà. C'est infini, voilà. C'est no limit par rapport au matériel. Le monde matériel a ses limites. Mais Dieu voilà, cette religion, ce sont des voilà, n'a pas de limites. Pourquoi c'est important de ne pas être... Oh fff, c'est un peu... Je vois que ceux qui sont, qui vivent que pour le matériel, ils passent devant des choses plus... qui ont plus de, qui valent plus. C'est-à-dire je donne plus d'importance à des choses moins matérielles que des choses matérielles, peut-être parce que j'ai laissé ce que j'ai de plus cher en Algérie que je suis là aujourd'hui. Mes parents hein. Mes parents, ma famille, l'amour on va dire : "nasi, habibi"⁶²⁶, etcétera. Et que donc que même le matériel peut-être ne répond pas. Ensuite ça dépend, c'est le vécu de chacun hein.

⁶²⁴ « J'ai vécu à Alger, je suis venu en France ».

⁶²⁵ « Là où il n'y a pas »

⁶²⁶ « Mes proches, mes amis ».

Oui, oui. Mes parents. Ils ont dit "Ça serait pas mal que tu te maries, est-ce que tu veux pas celle-ci, celle-là ?" Je dis "Non, moi je suis pas stable donc je me marie pas" ».

Sim illustre ici le genre d'excuses qu'il parvient à mettre en avant afin de ne pas répondre aux tentatives de la part de sa famille de lui trouver une épouse.

Il lie directement le fait de refuser le coming-out à une pratique de l'islam qu'il considère comme une pratique communautaire et familiale avant tout :

« [L'islam c'est un] code sociétal, ça c'est clair. Oui. C'est un code sociétal qui m'arrange énormément... Que je trouve cool ! (rires). Ça répond un peu... Je sais pas, ensuite, si je me suis développé, on va dire à la sauce musulmane ou bien... C'est que je pense que voilà, en tant qu'être humain, ça répond à pas mal de mes questions. Être humain et scientifique on va dire même peut-être, ça répond à pas mal de questions. Des questions sur la personne, sur l'univers, sur l'infini, sur l'inconnu, etcétera. Voilà. Il y a aussi les codes sociétaux, sociaux, qui proposent des solutions on va dire à cette vie, à ces rapports entre les gens, etcétera. [Les deux sont] plus ou moins [liés] ? Peut-être pas, pas spécialement. C'est-à-dire que le fait de vivre dans une société, ben il faut des codes, il faut des règles. Je trouve que l'islam donne les meilleures réponses, solutions, pardon. Et ensuite, je sais pas. Est-ce que parce que je suis musulman... Ben celui qui a mis l'un et a mis l'autre, voilà. C'est toujours charpenté par le même. Le Bon Dieu. Entre l'univers, c'est-à-dire là... enfin, c'est un peu le matériel, le

réel et l'irréel, voilà. Entre le tangible et l'intangible, voilà. C'est à peu près, le tangible, c'est ce que je vis, c'est ce que je goûte, je touche, je perçois, et l'autre ben c'est ce que j'imagine, c'est ce sentiment, voilà, c'est l'émotion. Entre autres, voilà. L'émotion dans un sens ou dans un autre. Enfin l'émotion, ça veut dire pas toujours spécialement de l'amour, l'affection, etcétera, "Al-khouwf"⁶²⁷, les émotions, voilà, ce qui n'est pas, ce qui n'est pas tangible, le cœur, voilà. C'est ça. Pour moi, voilà, pour moi. Voilà. L'intangible [c'est ça], pour moi, entre autres (...). Mais un monde parfait n'existe pas hein. C'est ce qu'on appelle les conventions, voilà, il y a pas un monde parfait hein. Le monde est comme ça. On peut le dire, voilà, le monde est binaire. Il y a le bien et le mal, il y a le jour et la nuit, il y a le bien et le mal, ben ce que d'autres appelleraient de l'hypocrisie. Mais c'est, voilà. Ffff, est-ce qu'on a besoin de lui mettre un nom ? C'est un héritage, un héritage humain je pense, ancestral ».

Sim universalise ainsi son rapport à une sur-normativité hétérosexuelle qu'il tente d'intégrer à ses désirs sexuels, plutôt que de remettre en cause le modèle social et politique dominant.

Sa famille n'est pas la seule à penser qu'un mariage hétérosexuel pourrait être la solution à ses problèmes de culpabilité vis-à-vis d'une sexualité passive qu'il ne parvient pas à assumer, ni publiquement, ni communautairement, ni même vis-à-

⁶²⁷ « La peur ».

vis de lui-même. J'en déduis, comme semble le confirmer Sim lui-même, qu'il n'est pas en mesure de remettre le modèle hétéronormatif dominant, justement du fait qu'il ne conçoit aucun modèle identitaire alternatif à l'hétéronormalité.

Le témoignage de Sim permet de mettre en perspective les raisons pour lesquelles certain-es homosexuel-les musulman-es sont en grande difficulté vis-à-vis d'une islamicité sur-normative, qu'ils associent à une forme de castration sociale.

Tous ceux et celles qui se revendiquant d'une identité Arabe en France sont-ils/elles aussi en difficulté que Sim vis-à-vis de leur sexualité ? Non, comme nous allons le voir maintenant avec mon analyse du témoignage de Tof.

1d – TOF : LIEN ENTRE PRATIQUES RELIGIEUSES ET VALEURS

PERSONNELLES

Tof est un jeune homme de vingt-huit ans, d'origine algérienne, qui est né et a grandi en France ; il est aujourd'hui psychologue. Ses parents sont arrivés en France immédiatement après l'indépendance algérienne, ce qui a suscité en Tof des questionnements par rapport à leur appartenance éventuelle à la communauté des harkis de France. Il n'en a jamais parlé avec ses parents de vive voix, de même que ces derniers n'ont jamais cherché à questionner son identité de genre.

Tof construit ainsi son identité individuelle sur un double tabou, à la fois politique et sexuel. A l'âge adulte, Tof décide de revenir à Oran, la ville de ses parents, afin de renouer avec ses racines culturelles. Tof me dit que cette réappropriation territoriale lui a permis d'apaiser ses réflexions en matière de spiritualité. Tof affirme que, pour lui, la remise en question de sa foi religieuse lui permet une mise à distance du dogme et des institutions politiques :

« Parce que je pense qu'on essaye de... déjà, dans la transmission de la religion, ça peut être fait par n'importe qui et par tout le monde, et puis c'est un peu comme je disais, c'est aussi un peu dicté par ses propres démons quoi, on est vite tentés de pouvoir dire à quelqu'un "c'est vrai, je bois de l'alcool mais c'est vrai que dans certains contextes, la religion dit que tu peux boire de l'alcool" enfin je veux dire, voilà, on est (rires), on est tous tentés par ça. C'est pour ça que je crois qu'il y a quand même quelque chose d'important dans la religion, c'est que tout musulman a l'obligation d'apprendre la science de la religion. Je le

rappelle assez souvent parce que je me dis si les gens se centrent un peu sur ce que la religion dit, préconise, je pense, en tout cas moi ça a été le cas, ça m'a donné des repères et après, a facilité ma capacité à dire "voilà, c'est ça que je dois faire mais moi je le fais pas. En mon âme et conscience, je sais que je devrais pas faire ça mais en fait moi je le fais pas" et finalement, ça m'a pas plus posé tant de problèmes que ça. Après, c'est peut-être parce que j'avais fait tout le cheminement, j'y avais réfléchi, j'avais passé le cadre de la peur de poser des questions, qu'est-ce que ça veut dire l'islam, pourquoi on fait le ramadan, à quoi ça sert de faire la prière. Je sais pas comment expliquer ce petit dé clic-là. ».

Tof élabore des représentations très personnelles de sa foi, comme d'autres homosexuel-les musulman-es sur ces problématiques, en lien avec les différentes pratiques islamiques.

Cette mutation, dans les représentations élaborées par Tof de son rapport à son islamicité, s'est également produite à l'âge adulte, tout comme pour des homosexuel-les musulman-es tel-les, au moment où il s'est émancipé du cocon familial :

« Je crois que c'est à partir du moment où j'entrais un peu dans la vie professionnelle, où j'ai plus eu de soucis d'étudiant, d'exams, de tunes à la fin du mois, c'est à partir de ce moment-là où je me suis posé ces questions. Il y a un proverbe en Algérie qui dit "si tu sais pas où tu vas regarder d'où tu viens". Je pense que j'ai été exactement

dans ça. J'ai commencé à bosser et du coup, l'avenir était tracé, c'est-à-dire j'allais avoir un boulot, etc., mais je pense qu'il était tellement tracé, j'en avais tellement pas l'habitude que j'en étais paumé quoi. Donc il a fallu que je revienne un peu à tout ça, aux fondamentaux pour me dire "C'est vrai, c'est bon [Tof], tu as une vraie assise, tu peux voir l'avenir un peu plus sereinement". Avec le recul, ça serait facile de dire que c'était une période de réflexion et puis c'est tout. Non, je pense que ça devait pas être évident, parce que quand même, la question de la religion, il y a toujours la question du paradis, de l'enfer, du péché, etc., c'est des choses qu'on me renvoie aussi. Heureusement dans l'islam on a quand même la question du pardon et de la miséricorde, donc ça c'est quand même plutôt une bonne chose. Je pense qu'il y a quand même dû avoir des moments compliqués. Là comme ça, j'en ai peut-être pas à l'esprit. Mais me connaissant, je suis quelqu'un de torturé, j'aime bien réfléchir (rires). ».

Tof lie ses réflexions présentes au fait qu'il a une formation de psychologue, ce lui a permis de relativiser le concept de « péché » en islam, de manière radicale par rapport à un dogme islamique de plus en plus fermé en terme de miséricorde universelle.

De manière générale, Tof lie ces nouvelles grammaires de son islamités à une émancipation personnelle, intellectuelle et matérielle :

« Non mais on va dire que j'ai une perte d'intérêt pour certaines activités. C'est vrai que depuis un an que je fais la

prière, mais un peu plus que je m'intér... Oui, ça fait deux ans. Moi pratiquer la religion ça a changé mon rapport des hommes et des femmes quoi, ma vision des rapports entre les hommes et les femmes. Mais je trouve en mieux. En peut-être plus respectueux, parce que j'ai ce bagage et cette réflexion-là. C'est vrai que de l'extérieur, souvent les gens vont me dire "oui mais non, je vois pas pourquoi". Après, c'est vrai aussi que les filles c'est pas non plus... (rires). Ça l'a jamais été en plus donc il y a ça. Non, moi je trouve que ça a changé un peu mon rapport... oui, je trouve quand même que depuis que je pratique un peu plus la religion, là-dessus, j'ai un comportement plus respectueux envers les filles, je vais moins avoir de contact physique avec elles et peut-être moins de sujets qu'on va aborder. Je serais peut-être aussi plus respectueux de leur intimité, aussi du coup de la mienne. Ça c'est depuis que je me suis plus intéressé à la religion. Moi ça a changé mon rapport avec les filles et ça m'a permis d'aller vers quelque chose de plus respectueux, pour les uns comme pour les autres quoi. Mais ça heurte un peu (...). Ben du coup pour les personnes qui sont un peu extérieure à cette pratique religieuse-là, c'est du... "oui non mais ça fait rien, tu t'en fous", genre passer par exemple en caleçon devant une fille, c'est quelque chose que j'aurais pu faire facilement avant mais que je fais moins maintenant, plus du tout même. Et c'est vrai que les personnes, ça les heurte, "non mais Lofti, tu peux passer en caleçon devant une fille", moi j'estime que non, j'ai pas à passer en caleçon devant une fille que je connais pas, limite

devant ma sœur, encore moins devant ma mère. C'est une chose conne mais pour moi je trouve que c'est du respect à avoir envers les gens, il y a des zones de pudeur à respecter pour les uns comme pour les autres ».

Tof insiste sur le fait que c'est bien la pratique de l'islam qui lui a fait prendre conscience de ce rapport particulier à son corps et à celui des autres :

« Oui, parce qu'avant c'est des trucs qui m'interpellaient pas spécialement. C'est-à-dire qu'an fond, je me le disais, je me faisais : "Ho là là, ça craint, tu peux pas passer en caleçon devant quelqu'un" et je me disais : "Oh allez, j'en ai rien à foutre, c'est bon, je le fais quoi" Ça m'a permis de réfléchir un peu à tout ça parce que l'islam transmet des valeurs et des pratiques. Après, bien sûr, on peut être dans "on les applique connement" mais moi je trouve que c'est une religion fantastique quoi.... Enfin, je sais pas... Après, par rapport aux autres, j'accepte de me dire qu'il y a peut-être certaines règles pour lesquelles j'ai pas la sagesse ou l'intelligence d'en comprendre le sens. Mais peut-être dans cent ans, cent cinquante ans on en comprendra le sens, on comprendra pourquoi. Prendre une douche au Moyen Age pour les occidentaux, c'était quelque chose de terrible, "pourquoi est-ce qu'on va se doucher ?" Quand on sait que depuis la création de l'islam, prendre une douche pour schématiser les grandes ablutions c'est recommandé une fois par semaine pour la prière du vendredi, oui, on se dit "peut-être qu'au Moyen Age ils devaient se dire "les musulmans c'est débile, ils gaspillent de l'eau pour se laver

tout le corps une fois par semaine"" , alors que maintenant on n'est pas dans le culte de la propreté mais si on dit qu'on ne se lave pas une fois par jour, mon Dieu c'est terrible. Je considère qu'il y a peut-être certaines règles que peut-être qu'à l'heure qu'il est j'ai pas l'intelligence ou la sagesse pour les comprendre mais que dans cent ou cent cinquante ans elles seront admises. En même temps, il y a tout plein de règles qui, pour moi, enfin je me dis "c'est super, c'est les règles de vie qu'on devrait avoir en communauté. Si tout le monde les adoptait, peut-être qu'il y aurait moins de guerres, moins de malheureux sur terre, je sais pas. Moi je suis en coup de foudre avec l'islam, c'est pas moi qui vais la critiquer (rires) ».

Tof élabore par conséquent une éthique islamique contextualisée, mais néanmoins construite inscrite sur le long terme.

Il en arrive même à défendre la position de certaines femmes portant le voile comme étant une forme d'émancipation personnelle :

« En même temps, l'islam est stigmatisé par rapport à ça dans le discours actuel autour par exemple du voile ou de la place des femmes dans les cités. Je trouve que c'est le point sur lequel on discrédite, dès qu'on peut, on crache dessus alors que l'islam entre guillemets ne dit pas ça, l'islam dit pas qu'on tabasse les filles, il faut arrêter, c'est pas ça non plus. L'islam dit pas que porter le foulard c'est soumettre une femme. Déjà, si on limite une femme à une fringue ou à une minijupe, je veux dire oui, des femmes qui portent des

minijupes il y en a plein la rue à Marseille. Donc après, je préfère une femme qui porte le foulard dans le 15ème, qui fait ce qu'elle veut, qui sort, qui va faire ses courses, qui va au snack, au ciné, en portant un foulard, ça sera toujours mieux que la femme qui porte une minijupe en centre-ville de Marseille, parce que dans le fond elle est pas libre. Ça revient parce que je pense que c'est là-dessus qu'on stigmatise souvent les gens et que par derrière, c'est ça que je trouve le plus dramatique, c'est que je trouve que les personnes, enfin, les musulmans, peinent à se défendre là-dessus. C'est là où la question de l'éducation religieuse pour moi elle est importante, alors que les femmes ont plein de droits en islam, alors qu'une mère de famille, voilà. Dites à un musulman qu'est-ce que ça représente sa mère pour lui dans la religion, il y a rien de plus important pour un homme que sa mère, c'est la personne la plus importante. Donc les personnes, les musulmans, le défendent pas assez, le portent pas assez. C'est marrant, là-dessus, le meilleur reportage que j'ai vu c'est bizarre, c'est sur les femmes en Iran en fait. Je me rappelle plus sur quoi c'était passé. Donc on voyait, puisque donc en islam, le divorce est autorisé, les femmes ont le droit de divorcer, aussi le droit de se remarier, et donc c'était intéressant parce qu'on voyait ces femmes voilées, qui se battaient bec et ongles pour avoir le divorce, récupérer leurs dot, etc., et on voyait qu'elles portaient le foulard, c'était en Iran, donc tout ce qu'on peut aussi nous dire en Iran avec le président, etc., et puis ces femmes étaient là, elles faisaient respecter leurs droits, elles

les connaissent et je trouvais ça génial, je me disais "oui, elles connaissent leurs droits et on est dans un pays musulman et voilà, elles se battent et c'est possible". Et les gens, ça, ils le savent pas. Je me rappelle, j'étais avec quelques collègues, ils me disaient "je savais pas que ça se passait comme ça en Iran", j'ai dit "non mais bien sûr". Il faut essayer un moment donné, je peux pas leur faire le reproche, il y a des gens qui sont pas musulmans donc ils connaissent pas la religion, donc c'est une chose. Quand on prend du temps de pédagogie pour expliquer aux gens pourquoi dans la religion il y a telle ou telle chose sur les femmes, tout de suite moi je trouve que c'est différent et c'est vrai ils disent "ah oui, c'est vrai, peut-être qu'il faudrait revoir notre position" ».

Tof pense que la pédagogie permettra, parmi les musulmans tout autant qu'en dehors des communautés arabo-musulmanes de France et d'ailleurs, de faire évoluer les mentalités au-delà des préjugés.

Sa représentation renouvelée de l'islam lui procure par conséquent les outils nécessaires afin de repenser la grammaire des libertés individuelles de manière générale. Ce paradigme de la rupture biographique n'est pas sans rappeler celui, évoqué par Luc Boltanski dans *La condition fœtale*⁶²⁸, d'une recherche identitaire de femmes prises entre ce que ce Michel Henry⁶²⁹ décrirait comme une phénoménologie de la naissance, et une grammaire anthropologique de

⁶²⁸ Boltanski, L. (2004). « *La Condition fœtale : Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement* ». Gallimard, Paris.

⁶²⁹ Henry, M. (1994). « *Phénoménologie de la naissance* ». In Alter. *Revue phénoménologique* (N° 2), p. 11-27.

l'engendrement inspirée par le modèle structuraliste de la parenté emprunté à Claude Lévi-Strauss. Un débat qui est apparu en France dans les années soixante-dix au moment de ce que M. Foucault qualifiait de « biopolitique » :

« Un tel lien permet de souligner deux aspects de la biopolitique qui ont souvent été négligés : d'une part, elle ne vise pas seulement à imposer une définition normative de la vie mais rend visibles et pensables de nouveaux êtres par la codification de normes inventives (c'est l'aspect que l'on dira phénoménologique) et, d'autre part, elle bricole ces normes nouvelles avec des contraintes observables, modulant quelques variables, dans d'autres sociétés, présentant une différence radicale avec les sociétés contemporaines (c'est l'aspect que l'on dira structuraliste) »⁶³⁰.

Le témoignage de Tof permet, indirectement, d'illustrer cette double contrainte - phénoménologique et structuraliste - à laquelle sont confrontées, selon Tof, les femmes musulmanes et en particulier les lesbiennes parmi elles. D'ailleurs, il y a ici d'intéressantes analogies entre femmes musulmanes ayant avortée, ou divorcée, et musulmanes homosexuelles:

« La dernière conversation que j'avais eue, je discutais avec quelqu'un au téléphone, un collègue musulman, il me disait

⁶³⁰ Keck, F. (2006). « Comment les fœtus sont devenus visibles : Approches phénoménologique et structuraliste des contradictions biopolitiques ». In *Annales. Histoire, Sciences sociales* (N° 2), 61^e année ; p. 505-520. Disponible en ligne - http://www.academia.edu/2763191/Luc_Boltanski_La_condition_foetale_Anales_

"ma sœur a divorcé, elle va se remarier", et je lui explique qu'une femme dans la religion peut pas se remarier tout de suite quoi, il y a toujours une période de latence, je me rappelle plus combien de mois c'était, et un collègue m'entend, il me dit "attends, moi je suis choqué, ça veut dire que les garçons, vous pouvez divorcer le lundi, vous vous mariez le mardi". Je lui dis "mais oui mais après, regarde le fond de tout ça dans l'histoire, c'est juste pour être sûr que si la femme est enceinte, on puisse savoir qui est le vrai père parce que c'est important, il faut que l'enfant dans la religion porte le nom de son père". Il me dit "c'est vrai, j'y avais pas pensé". Je lui dis "ça n'a rien de super craignos quoi, la femme veut se marier vingt fois dans sa vie, elle se marie vingt fois si elle veut, c'est pas le souci tant que c'est fait dans les règles". Moi je peux me permettre de dire ça parce que je le sais, je l'ai appris. Après, bien sûr, il y a des gens qui vont dire justement n'importe quoi en me disant "une femme, il faut qu'elle attende 3 ou 4 mois avant de se marier quand elle a rencontré son copain". C'est pas vrai, c'est des conneries, ça s'applique que dans certains cas ce machin. Donc on est là dans des discours où on essaye pour le coup d'enfermer la femme dans quelque chose alors que je pense pas que la religion enferme les femmes. Pour moi, la religion n'enferme personne. Moi en tout cas ça m'enferme pas la religion, au contraire, le fait de savoir tout ça, ça me donne encore plus de confiance. C'est pour ça que je disais que questionner la foi, pour moi ça l'a renforcée,

c'est parce que du coup, j'en suis convaincu, je sais ce que je dis quand j'en parle, c'est des trucs qu'on m'a appris ».

La religion, l'islam, est par conséquent un facteur d'émancipation pour Tof ; mais seulement après avoir passé une partie de sa jeune vie d'adulte à douter des bien fondés du dogme le plus normatif.

Le doute et le questionnement personnel sur ses valeurs islamiques ont permis à Tof de s'émanciper, tout en faisant de l'islam un modèle éthique central dans sa vie. Tof ne comprend pourtant pas encore totalement comment ce processus s'exprime en lui :

« Je pense que... peut-être que dans mon rapport... bon, ça a renforcé déjà la question du lien aux aînés et à la famille, ça a renforcé certaines valeurs, c'est sûr, que j'avais, mais voilà, c'est venu vraiment les renforcer. Et puis, peut-être que, j'essaye de voir là comme ça, oui... peut-être que du coup, je suis un peu plus sensible on va dire s'il y a des réunions de famille... non, même pas, parce que j'allais dire aller plus du côté de mes oncles que du côté de mes tantes mais c'est ridicule parce que dans notre famille on est tous mélangés. Non, je sais pas. Est-ce que vraiment ça a changé quelque chose (...). En tout cas le respect, enfin, le respect de mon corps, mais pfff, je sais pas... est-ce que ça serait vraiment le mot... j'essaye de voir, est-ce que ça a vraiment changé... peut-être que j'ai maintenant, en étant plus pratiquant, bizarrement, non, pas bizarrement d'ailleurs, j'aurais peut-être plus de facilité à entretenir une relation, quelle qu'elle soit, avec une personne d'origine musulmane

et maghrébine, qu'avant, peut-être que oui, ça aurait changé quelque chose dans ce sens-là, mais... Oui, et j'essaye de voir mais encore, je me dis que ce changement-là, autant les premières années de fac j'avais peut-être un peu de mal mais après, quand j'ai commencé à arriver à Aix et à Marseille, déjà je sentais qu'il y avait quelque chose, enfin, j'étais un peu plus attiré par ces personnes-là, de ma culture, de ma religion et tout. Donc ce qui me fait dire que le changement de réflexion s'est amorcé avant ma pratique religieuse quoi. Mais est-ce que vraiment ma pratique religieuse a pu changer... je dirais que peut-être que mes rapports avec les hommes sont plus nombreux, je sais pas, parce que je vais à la mosquée, non, franchement, je sais pas, je t'avoue, je m'étais pas posé la question, mais je pense que nécessairement, ça a dû les changer, parce qu'on appréhende les individus de façon différente quoi, donc... Moi je trouve que la religion musulmane est une religion super respectueuse des gens. Même si moi j'ai pas l'impression d'être... peut-être qu'avant j'aurais été un peu plus inclusif, que j'aurais pu avoir facilement une attitude intrusive envers les gens, que ça aurait changé ça... ».

Tof cherche encore une formulation transmissible des mutations représentationnelles qui l'ont amené à renforcer sa pratique de l'islam au quotidien.

Par contre, il est certain du fait que la culpabilité n'est pas un facteur qui a joué un rôle quelconque dans ces mutations :

« Oui, je pense que c'était plutôt ça, c'est-à-dire que le jugement que les gens pouvaient avoir sur moi, j'en ai toujours eu rien à faire (rires). C'est un truc qui est dramatique chez moi (rires), c'est que moi j'en ai à peu près rien à cirer de ce que les gens pensent parce que je peux être tellement égoïste et centré sur moi-même des fois et me convaincre que moi j'ai raison et que les autres ont tort, que ça l'a jamais super, super affecté malheureusement. Il y a peut-être quelques exceptions mais sinon, de manière générale, j'en ai toujours rien eu à faire. Je pense que ça renvoyait plutôt au regard que moi-même je pouvais poser sur moi, et que partant du fait où j'ai pu trouver cet équilibre entre les différentes facettes de ma vie, ça m'a plus posé problème. Parce qu'après, des gens qui sont en questionnement et qui sont musulmans il y en a plein. Moi ça me pose plus de problème de parler avec eux, justement parce que ça m'impose pas de parler de moi et parce que j'ai cette pratique de la religion et cette connaissance un peu plus de la religion que je souhaite approfondir et que je continue d'approfondir. C'est "la religion m'a sauvé", après "Rachid m'a tué" (rire général) ».

C'est même tout l'inverse. Le fait de percevoir l'islam comme un facteur d'émancipation et de cohésion sociale a permis à Tof de s'extirper des effets pervers de la pression sociale au conformisme :

« Non mais moi je pense que ce qui est le frein à la pratique de la religion c'est la culpabilité, c'est-à-dire que c'est les gens qui ont peur d'interroger leur foi qui ne la pratiquent

pas. Mais je pense que ça va au-delà de la question de l'homosexualité. C'est toutes les personnes qui à un moment donné pensent qu'elles font quelque chose qui est contraire à la religion, que ça peut les freiner dans la pratique de cette religion-là. Moi je vois mon oncle qui me disait il y a quelques mois "j'aimerais bien faire la prière et tout". Je lui dis "c'est cool, qu'est-ce que t'attends ?" Il y a pas besoin d'attendre le premier janvier 2010 pour faire la prière quoi ! J'ai dit "tu vois, tu peux la faire". Il me dit "non mais voilà, il faudrait que j'arrête de faire toutes mes conneries". Et c'est là où toute la question de la culpabilité m'est venue à l'esprit. J'ai dit "attends tonton, il faut vraiment que tu comprennes quelque chose, quand tu fais quelque chose dans la religion, si tu fais la prière, cette pratique religieuse là si t'as envie de la faire, c'est pas parce que tu fais pas de péchés quoi, ça n'a rien à voir. Crois-moi, tu vas faire la prière et tu vas continuer à mentir et continuer à faire d'autres péchés. A la limite même, je pousse le bouchon plus loin, c'est parce que tu fais des péchés que tu vas continuer à faire la prière. Vois plutôt ce côté comme ça. Et ça justement, sur le côté de la prière, je trouve que c'est vachement prégnant dans le discours des gens ».

Tof tente de relativiser sa posture éthique particulière par rapport à la sexualité en général :

C'est marrant parce qu'avec des amis à moi qui eux aussi sont musulmans et qui pratiquent, dont un, bon, ils font la prière avec la régularité qui est la leur, ça leur appartient à

la limite, mais on parlait du pèlerinage, je leur disais "ouais, les gars, regardez maintenant on fait la prière, c'est cool, la dernière chose qui nous manque ça serait vraiment faire le hadj, ça vous dit pas, on se met un peu de tunes de côté et on y va" Et là il y en a un qui me sort "ouais, non, moi je ferai le hadj mais après, quand j'arrêterai toutes mes conneries" Je lui dis " genre, quelles conneries ?" Il me fait "non mais là tu vois, je vais voir à droite à gauche et tout" Je lui dis "mais tu crois que quand tu vas revenir du pèlerinage tu vas être un saint, tu vas plus faire de péchés et tout ? Attends, ça c'est complètement illusoire. Réfléchis plutôt à pourquoi tu veux pas y aller maintenant. Pour moi c'est pas un argument" La culpabilité freine les gens dans la pratique de la religion et notamment parce qu'il y a de l'ignorance. A partir du moment où vraiment ils se renseignent, sont éduqués un peu à la religion, je pense que c'est plus facile pour eux. Ça résout pas tout le problème parce qu'on peut dire toutes les choses qu'on veut à une personne, si elle a pas envie de se remettre en cause ou n'a pas envie de l'entendre elle l'entendra pas. En tout cas je pense que ça aide les gens à sortir de cette culpabilité-là et peut-être d'essayer de trouver une harmonie, c'est tout ce que je leur souhaite ».

L'appropriation de son héritage islamique lui permet de reconstruire une identité apaisée, au-delà des préjugés communément véhiculés à propos des homosexuel-les et des musulman-es.

Ce qui n'empêche pas Tof d'être conscient du fait qu'il élabore en retour une représentation encore assez exclusive de sa propre identité :

« [La relation intime avec un musulman me faisait] peur, on peut presque dire ça comme ça. En tout cas, je la fuyais, je veux dire, la personne s'appelait, je sais pas, Khaled ou Mohamed, et je l'ai envoyé balader quoi. Et maintenant, c'est tout l'inverse. C'est-à-dire que moi, je me vois pas, enfin, c'est arrivé quand même, mais... ça c'est peut-être mon côté extrémiste, mais beaucoup de musulmans sont comme ça, c'est-à-dire jamais de la vie quelqu'un va manger du jambon dans ma tête, enfin, du jambon français je veux dire, du jambon de porc dans une de mes assiettes ou avec un de mes couverts, ça c'est clair et net. Maintenant, c'est l'inverse dans le sens où je me vois pas à avoir des relations juste sexuelles, enfin, si, j'exagère un peu, c'est arrivé, mais en tout cas, des relations au sens large, même intimes plus stables et tout, avec une personne qui n'est pas musulmane, ça c'est clair. C'est arrivé avec une personne mais elle est algérienne donc ça compense un peu, mais non musulmane (rires). Mon défi c'est de la convertir quand même, mais maintenant, c'est un critère pour moi (...). Mais maintenant pour moi c'est un critère qui est important. Mais je pense que c'est un critère tout comme d'autres personnes peuvent en avoir d'autres. Je sais pas moi... c'est qu'en fait pour moi la religion c'est des valeurs et des choses qui sont importantes, et j'ai pas envie de partager ma vie avec quelqu'un qui n'a pas les mêmes centres d'intérêt pour moi quoi. Parler de la religion ou

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

avoir l'hygiène de vie que peut préconiser la religion, c'est des trucs qui sont importants. Et moi je suis pas prêt à renoncer à ces trucs-là. Je peux tout à fait comprendre que quelqu'un qui soit portugais ou je sais pas quoi et qui pratique, dans le fond je me dis "pourquoi est-ce que moi je lui demanderais de renoncer à ces valeurs parce que peut-être que lui aussi a des valeurs, le jambon de porc, et qu'il a pas envie d'arrêter". Je comprends tout à fait, c'est louable, mais c'est pas mon kiff quoi, après, c'est délicat (...). Je te dis ça parce que c'est entre guillemets le plus facile et ce qui peut générer le plus de contraintes ».

La question du licite en islam est donc à la fois facile à s'imposer personnellement au quotidien, plus difficile à faire appliquer à son cercle d'amis par exemple, et encore plus à son partenaire au quotidien dans une relation intime, homosexuelle.

Tof me cite un exemple afin d'explicitier son point de vue :

« Là j'ai une amie qui n'est pas du tout musulmane, qui me dit "je vais faire un grand barbecue, un méchoui, est-ce que tu veux venir ? Il y aura plein de collègues ?" Je lui fais "ça me fait super plaisir que tu m'invites mais tu sais que moi je mange hallal, c'est toujours très compliqué pour moi d'être invité comme ça et je veux pas te demander d'aller faire huit km de plus pour aller acheter du mouton hallal. Donc c'est très gentil de ta part mais je pourrai pas être là. Si tu veux, je peux passer pour l'apéro". Je parle de ça parce que c'est ça en pratique qui peut avoir entre guillemets le plus de

contraintes. Parce qu'après, pour la prière, c'est pas super contraignant. Enfin, c'est pas super contraignant... après, c'est sûr que si c'est pour passer des après-midi, ça gêne pas hein, en général à quatre heures au goûter (rires). Mais voilà, sur ce point-là en général ce sont des trucs qui sont importants (...). Tout à l'heure, quand on disait que l'islam, il pouvait y avoir de la violence, qu'on tuait des gens, qu'on était malveillant envers les femmes, tout ça, ho là là, my God, moi ça me met mais hors de moi. Déjà, je trouve que les valeurs que transmet l'islam c'est le respect des gens, c'est la famille, donc ça peut être le respect des corps on va dire mais aussi des idées, ça transmet des valeurs autour des enfants, autour des aînés... ».

Tof considère donc que l'islam est un ensemble de valeurs de repli face à une société, en France, vis-à-vis de laquelle il se sent parfois en porte-à-faux.

Tof considère d'ailleurs qu'il y a là des valeurs dans l'islam qu'il ne retrouve pas ailleurs :

« Ben pfff, en tout cas, je pense qu'on peut les trouver ailleurs mais je pense pas, alors je vais peut-être être généraliste en disant dans la société occidentale mais moins dans la société française. Je les ai pas retrouvés parce que je pense que la société française justement, sous cette espèce de religion qui est la laïcité, a voulu gommer toutes les valeurs. Et puis aussi parce qu'historiquement, les institutions qui transmettaient les valeurs de la France, comme l'armée, l'école ou l'église, sont mises à mal. Je veux

dire, aujourd'hui, l'armée est plus obligatoire, l'école, on voit ce que l'Etat est en train d'en faire, et puis bon, les cours de morale, tout ça, ça n'y est plus. Et c'est pour ça que pour moi il y a pas mal de montée d'extrémismes en France. C'est-à-dire qu'il y a une crise des valeurs. C'est là où je trouvais dommage que la question de la vraie citoyenneté ne soit pas menée. Parce qu'on pouvait dire à la limite "bon d'accord, l'église, l'école ou l'armée ne transmet plus de valeurs mais on va essayer de réfléchir à quelque chose d'autre qui transmette ces valeurs-là, et ça, ça va être le fait d'être citoyen français" La citoyenneté française, c'est un ensemble de valeurs que partagent les gens, et on va essayer de leur transmettre. Si on avait eu ce chemin-là de réflexion, je pense que peut-être, je sais pas, en tout cas, je crois aussi que la crise qu'il y a aussi avec l'extrémisme et tout ça, en France, ça vient de là. Enfin, peut-être que j'aurais dit "oui...", j'aurais pas, enfin, je trouve ces valeurs en France donc peut-être que je trouve moins, je sais pas, non, je suis pas sûr, parce qu'après, on sait pas comment les gens peuvent évoluer. Mais en tout cas, je les ai trouvées dans la religion et puis, non mais c'est quand même particulier, je pense pas que... non, en fait, le machin c'est que tout ce que je sais sur l'islam ça va avec moi, enfin, c'est en adéquation avec moi, c'est ce que je disais tout à l'heure, moi je kiffe l'islam mais je peux pas... (rises), c'est pas que je peux pas en dire en mal mais c'est-à-dire que toutes ces valeurs-là, je me dis "mais c'est ça qui devrait être les valeurs universelles". Mais je sais que je suis trop centré

sur... mes potes me disent que je fais du prosélytisme sur l'islam (rires) et que dès que je peux en recruter, j'en recrute. Mais oui, parce que je trouve que les valeurs de l'islam permettent de respecter les biens, les personnes... Pas en tant que tel en tout cas. Non, puis même, il y a des évolutions sociétales en France pour lesquelles... enfin, je sais pas... en termes de valeurs ou en termes de pratiques, tu vois... à la mort de quelqu'un par exemple, la mort comment elle est vécue en France et la mort comment les musulmans la vivent, c'est complètement différent. Et moi je me vois pas la vivre comme les Français. C'est-à-dire avoir un mort mais style on le laisse au funérarium ou je sais pas quoi, le soir tout le monde rentre chez soi, moi non, culturellement et religieusement, c'est pas comme ça qu'on vit la mort. Nous on la vit en groupe, il y a des prières collectives où effectivement on vient, on est là, on soutient la famille, on l'aide... ».

La question de la mort est pour Tof un facteur primordial dans ses réflexions quotidiennes vis-à-vis de la place qu'occupe un être humain au sein d'une société comme celle qu'il se représente en France :

« Si tu veux, je pense que, pfff, le machin c'est que là ça va faire 5 ans que pour moi on est dans un tel obscurantisme et même un peu plus, peut-être politique et tout, que c'est compliqué quoi. Parce qu'en même temps, depuis que ceux qui sont au pouvoir sont arrivés, ça correspond à peu de choses près au moment où je me suis aussi replongé un peu dans tout ça, donc j'aurais peut-être un peu de mal à

prendre du recul. Je dirais que dans les formes, bien sûr. Tu vois, on vient nous dire qu'il faut respecter les individus, que la famille c'est important, tu vois, etc. Mais après, dans la pratique, tu te rends compte qu'on est tellement éloignés de ce discours-là, quand tu vois les débats qui se font, islam et laïcité, quand tu vois les décisions qui sont prises... même regarde, liberté, égalité, fraternité, le slogan on va dire de la République, ça, c'est mis à mal. C'est vrai que moi j'ai un rapport particulier avec les politiques françaises, avec la société française, où je suis vachement critique par rapport à ça, donc du coup, c'est aussi beaucoup plus facile pour moi de me replier sur les valeurs que l'islam transmet. Encore que je pense pas être complètement fermé au sens où si je critique autant la société française, c'est parce que je considère que je suis un citoyen français et que je lui dois ça, à la société française. C'est justement parce que je suis citoyen que j'ai envie que les choses avancent que je me permets autant de la critiquer, tu vois? (...). Oui mais pour moi c'est vachement important. Bien sûr, dans mon discours, je vais dire "les Français, les Français, les Français", et souvent mes amis me disent "oui mais toi aussi t'es français" Je leur dis "oui, mais..." et du coup le mot que j'ai réussi à trouver, l'expression, c'est citoyen français, parce que ça renvoie au fait que j'ai la nationalité française, que bien sûr je suis né en France, que j'appartiens à ce pays, alors que français, ça va plus renvoyer à une certaine culture, une certaine tradition judéo-chrétienne pour schématiser, et pour moi c'est pas la même chose. Du coup,

je peux plus facilement utiliser le mot français parce que c'est vrai, après, les gens je leur disais "oui, c'est vrai, je suis français". Du coup, une fois, une copine m'a dit "pour être sûre, pour que tu me rassures, liste-moi les choses que tu aimes bien en France" Donc du coup j'étais "ho là là, je vais essayer de réfléchir", après, je me suis dit " c'est quoi le mot qui t'irait le mieux ? Si les Français c'est ceux qui ont une certaine tradition et des pratiques qui sont issues on va dire de la chrétienté et tout ça, toi t'es quoi alors ?" Ben je me suis dit "moi je suis citoyen français, j'ai la citoyenneté française, je vis en France, je vote en France" Du coup, en utilisant ce mot-là, je m'y retrouve, en disant je partage des valeurs avec les Français (rires), quand même on partage certaines valeurs parce que bien sûr, les Français sont attachés à l'égalité, au moins sur la forme. Donc c'était intéressant ce mot-là, je l'aimais bien quand je l'ai trouvé ».

En plaçant le débat de l'égalité entre tou-tes sur un plan citoyen, Tof permet d'éviter ainsi de tomber dans les écueils les plus communément partagés en matière de stigmatisation d'une partie, ou d'une autre, de la société, en raison de ses origines ethniques ou de son orientation sexuelle :

« Oui. Si tu veux, moi j'ai pas l'impression d'être particulièrement open parce que je me centre juste sur ce que je sais de la religion. Parce qu'être open, je pense pour les gens, c'est chacun fait ce qu'il veut. Ça renvoie à un truc de liberté mais pour moi ça c'est l'islam. Si une personne se

dit musulmane, qu'elle a la bonne croyance dans son cœur, nous on a pas la légitimité pour dire que c'est pas une musulmane. Donc effectivement, si elle a pas envie de faire le ramadan, mais le ramadan on le fait pour nous, on le fait parce qu'on croit en Dieu. Si quand elle fait la prière elle pense pas à Dieu et qu'elle le fait pas par souci d'agrément pour Dieu, ça n'a aucun intérêt pour elle de faire la prière, donc je vois pas pourquoi je lui dirais, je vais pas dire aux gens de faire des choses qui n'ont pas de sens. Pour moi c'est normal en fait. Donc après oui, peut-être un mix, mais dans le sens peut-être un mix des deux où moi je dis que je suis musulman et je dis que je suis citoyen Français. Pour moi c'est pas incompatible. Alors peut-être que oui, là on serait un peu dans quelque chose de... [d'universel]. Oui, voilà, qui essaye d'allier les deux. Mais sinon, non. Moi j'ai pas peur de dire que je suis communautaire. Parce que j'estime que c'est pas un communautaire qui m'enferme. Mais justement parce qu'il y a la question de la citoyenneté par derrière. C'est-à-dire que oui, moi si je peux aller dans un magasin et donner de la tune à un Arabe plutôt qu'à un français, je vais le faire. Franchement ».

Donc malgré ses efforts pour se placer politiquement au-delà de toutes formes de discriminations sociales, Tof en revient quand même par certains égards à un discours défensif, voire séparatiste.

De manière générale, je viens de mettre en avant avec le témoignage de Tof que certain-es homosexuel-les musulman-es parviennent, dans une certaine mesure,

à mettre en avant leur arabité, et leur islamité, sans concessions envahissantes à la sur-normativité politique et dogmatique majoritaire.

Pour autant, certain-es n'ont pas autant de liberté de choix. L'envergure des mutations identitaires en matière de genre et de sexualité s'en trouvent-elles réduite, du fait de contraintes politiques, souvent liées aux contextes sociaux arabo-musulmans actuels ?

1e – RAD : LA PREMIÈRE TRANSSEXUELLE ARABE À PARLER PUBLIQUEMENT D'ISLAM

Rad est une transsexuelle algérienne d'une quarantaine d'années au moment de notre entretien⁶³¹. C'est la première transsexuelle arabe, aujourd'hui réfugiée en Suède, a parlé publiquement d'islam⁶³². L'association LGBT qu'elle a cofondée en Algérie, *Abu Nawas*, est également la première association arabe à avoir créé en son sein une commission Islam et homosexualité. Rad reconstruit son identité personnelle par rapport à un legs culturel perçu par la majorité comme transphobe.

Rad me confirme en cela qu'elle n'échappait pas, étant plus jeune, à ces préjugés de type transphobes :

« A vrai dire, je pensais comme tous les musulmans par rapport à la sexualité et par rapport au genre, en cette culpabilité d'être hors la loi, donc voilà, j'avais cette culpabilité tout le temps d'être... d'être... oui, d'être hors la loi de Dieu. Ça m'a beaucoup pesé, j'étais en conflit perpétuel entre mon désir d'être une fille et la soi-disant Charia. Oui. A l'époque en Algérie, oui, parce que le mouvement islamiste commençait à s'installer. Par exemple on avait un prophète, un professeur de mathématiques, un

631 J'ai analysé la première partie de son témoignage dans le premier chapitre de cette thèse.

632 Un livre ainsi qu'une série d'articles à son sujet ont été publiés en 2010. Disponible en ligne - <http://www.leparisien.fr/flash-actualite-monde/memoires-de-transsexuelle-a-beyrouth-une-premiere-dans-le-monde-arabe-12-08-2010-1029643.php>

"prophèteur" (rires). Un professeur de mathématiques qui prenait toujours un quart d'heure pour parler de religion ».

L'idéologie politique de certains « islamistes » algériens lui pose question.

Pour autant, Rad s'essaye tout de même à l'hormonothérapie afin d'entamer une transition de genre :

« Mais bon, je me suis toujours sentie fille et à vingt-trois ans j'avais commencé une hormonothérapie (...) en Algérie. Mais j'ai tout de suite arrêté parce que les changements sont venus très vite et à l'époque j'étais encore à l'université et je ne me voyais pas abandonnée par mes parents dans la rue, livrée à moi-même. Impossible, donc j'ai arrêté et j'ai repris bien après (...). J'arrête l'hormonothérapie au bout de quatre ou cinq mois [car il commence à y avoir des changements visibles] au niveau de la poitrine, au niveau des hanches, au niveau du faciès, etc. Déjà à la base j'étais très féminine donc... ».

La pression majoritaire a par conséquent conduit Rad à retarder de plusieurs années sa transition de genre.

Plus encore, Rad a intériorisé l'hétéronormativité de ses pairs LGBT+, en considérant qu'elle était tout simplement comme tous les autres gays de son âge :

« A vrai dire, ce qui s'est passé, parce que moi au début je m'identifiais en tant que gay, parce que pour moi, à

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

l'époque, un homo passif c'était une personne qui se sentait fille ».

Rad découvre son identité « gay » dans la littérature arabe de l'époque qui décrit l'ensemble des différentes perversions et des comportements pratiqués par les individus considérés, selon ses propres termes, comme des « dépravés ».

Puis, c'est la télévision française par satellite qui lui permettra de comprendre plus exactement la nature exacte de son identité de genre :

«Mais à vingt-trois ans je regardais la télé un soir sur France 2, il y avait Bas les masques de Mireille Mathieu je crois... Mireille Dumas, et là elle parlait de transsexualité, et pour moi c'était LA révélation. C'était comme un coup d'oxygène on va dire, comme (prend une grande inspiration), j'avais l'impression que j'étais toute ma vie immergée dans l'eau et (reprend une seconde grande inspiration), et voilà que je suis remontée à la surface. Oui, et c'est là que j'ai compris que j'étais trans, que j'ai mis... Un mot, que j'étais trans, et c'est là que j'ai décidé... J'ai contacté à l'époque une association dont j'ai oublié le nom, une association française trans, et c'est là que j'ai su quel médicament je devais prendre, etc. Parce qu'en Algérie, l'article 28 je crois, si je ne me trompe pas, condamne tout acte chirurgical ou tout médicament qui déformerait la nature. Du coup, tout médecin qui se risquerait à donner un traitement ou à faire subir une intervention chirurgicale de réassignation serait passible de prison et d'éviction du... comment on dit... (...). De l'ordre des médecins (...). J'étais

passible de peine de prison à chaque fois que je mettais les pieds dehors ».

C'est donc là encore la question de l'ignorance qui porte le plus préjudice à Rad.

Pour autant il s'agit ici de l'article 34 du code de déontologie médicale édictée par le décret exécutif n° 92 - 276 du 6 juillet 1992⁶³³ qui stipule qu'aucune :

« mutilation ou ablation d'organe ne peut être pratiquée sans motif médical très sérieux et sauf urgence ou impossibilité qu'après information et consentement de l'intéressé ou de son tuteur légal ».

On constate encore une fois que le code civil algérien ne se prononce pas directement sur des problématiques liées à la transidentité, qu'il préfère contourner en considérant la question de la perversion, « l'incitation à la débauche » comme me la nomme Rad avec ses propres mots, mais sont condamnables aussi les mutilations corporelles supposées et « l'usurpation d'identité ».

A la suite de ce travail sur soi, Rad finit ses études d'infirmière en 1997, en ayant ce profil très particulier :

« Je suis infirmière, je travaille. Je suis infirmier, infirmier très efféminé. Ah oui ça m'a posé beaucoup de problèmes,

⁶³³ Professeur Laidli, S. (2011-2012). « Cours de déontologie médicale de première année », p. 8. Centre de Dargana, Algérie. Disponible en ligne - http://univ.ency-education.com/uploads/1/3/1/0/13102001/deontologie-cours_1an.pdf

ça m'a posé beaucoup de problèmes. Enfin, il y avait de la discrimination quand même et quand je passais il y avait toujours des chuchotements. Donc voilà. Et la deuxième fois c'était il y a quatre ans, où j'ai commencé mon hormonothérapie, c'était... il y a cinq ans je crois. Enfin, j'étais au bord du suicide quoi, tu vois. J'étais au bord du suicide et là je me suis dit "tu as deux choix, te suicider tout de suite ou entamer une hormonothérapie, entamer une transition et te faire tuer par quelqu'un d'autre". En Algérie. "Donc qu'est-ce que tu choisis ?" Donc là je me suis dit "quitte à mourir, je préfère mourir en femme". C'est comme ça que je me suis engagée dans ma transition (...). J'ai quitté l'Algérie en 2009 parce que j'avais des menaces sur ma vie, étant activiste. En fin de compte on m'a donné dix jours pour quitter le pays, sinon j'aurais été tuée ».

Je rappelle que Rad entame sa transition au plus fort de la guerre civile algérienne, au milieu des années quatre-vingt-dix. Il s'agit donc bien d'une question de vie ou de mort lorsqu'elle décide d'entamer une nouvelle transition de genre.

C'est d'ailleurs bien ainsi que Rad décrit sa démarche :

« Je ne dirais pas que c'était du courage, je dirais que c'était l'instinct de survie. Parce que je ne pouvais plus continuer comme ça. À l'époque, je n'avais plus de lumière dans ma salle de bain depuis six ans parce que je refusais l'image que me reflétait mon miroir dans la salle de bain. Je

fuyais cette personne, je ne me regardais pas, c'était rare. Si je me regardais c'était juste comme ça (...) ».

Cette transition est par conséquent une question de bien-être individuel, plus encore, de survie.

Malgré tous ces risques encourus, Rad ne parvient pas à trouver sa place au sein de la société arabo-islamique algérienne. Elle décidera alors de partir au Liban afin d'y trouver refuge. Mais là encore la jurisprudence locale ne lui permet pas d'assumer pleinement sa transition de genre. Elle sera arrêtée à plusieurs reprises. Rad passera jusqu'à deux mois en prison :

« Officiellement c'était pour une ressemblance de nom entre moi et une personne demandée par les services secrets libanais. Mais en fait ce n'était pas ça quoi (...). On a voulu m'expulser vers l'Algérie. Donc il y avait Helem [l'association LGBT libanaise], qui a beaucoup travaillé sur ma libération et j'ai été libérée au bout de deux mois (...). Je sors de prison, qu'est-ce que je fais tout de suite... Je dépose une demande d'asile à l'UNHCR [le haut-commissariat aux réfugiés des Nations Unies], et j'attends, tout en continuant de militer pour la cause trans ».

Ce militantisme politique est opéré en place publique à Beyrouth, y compris dans les quartiers sud de la ville qui sont majoritairement chiites et conservateurs, aux dires de l'ancien responsable de Helem Paris dont j'ai fait la connaissance en 2010 au moment de la première conférence de la confédération CALEM. En effet, au Liban l'homosexualité n'est pas un crime, officiellement. Aucun article de loi ne condamne cette identité de genre, tant qu'elle n'est pas publiquement accompagnée de prostitution.

Par contre il y a un article de loi qui condamne clairement l'homosexualité comme étant une pratique « contre nature ». Cette loi est contraignante également pour les transsexuel-les qui sont dans le cas présent assimilés-es à l'homosexualité :

« Il y a une loi qui condamne l'homosexualité. Mais on peut être arrêté à cause de cette loi qui condamne l'homosexualité. Si par exemple on m'arrête, on me fouille et on trouve des préservatifs dans mon sac, c'est automatiquement interprété comme de la prostitution ».

Depuis notre entretien, les choses ont évolué en matière de répression de l'homosexualité au Liban. En 2014, un juge de *Jdeideh*, à Beyrouth, a statué sur un citoyen intersexuel de naissance en confirmant que son orientation sexuelle n'était pas condamnable, invalidant ainsi l'utilisation de l'article de loi 534 libanais, utilisé jusqu'alors pour condamner tout comportement sexuel jugé « contre nature »⁶³⁴. Quant à Rad, elle vit avec son compagnon à Stockholm.

Ainsi des individus, de plus en plus visibles au sein de leur société ou de leur communauté arabo-musulmane d'origine, trouvent refuge en Europe ; ces mutations du rapport à l'Islam sont par conséquent bien limitées, en particulier au sein des sociétés arabo-musulmanes de la diaspora. Qui plus est, on voit avec l'accélération sans précédent du flux de réfugiés vers l'Europe, que nous avons signalée, en tant que responsables associatifs des deux côtés de la Méditerranée,

⁶³⁴ Litauer, D. (2014). "Lebanon: Being Gay Is Not a Crime Nor Against Nature". HuffingtonPost.co.uk. Disponible en ligne - http://www.huffingtonpost.co.uk/dan-litauer/lebanon-gay-rights_b_4896786.html

comme le signe avant-coureur de mutations sociétales profondes et dramatiques, il y a dix ans déjà.

Malheureusement, depuis quelques années, le débat sur le mariage pour tous à occulté de nombreuses problématiques liées aux discriminations LGBT. La recrudescence des actes homophobes, depuis 2012, mais aussi le débat, chronophage et médiatiquement orienté, entre et avec les associations LGBT, a empêché un grand nombre d'entre nous, à l'époque, de traiter de questions considérées, à tort, comme secondaires à celle de l'égalité des droits en matière de mariage et d'adoption ; la montée de l'islamophobie continue, aujourd'hui encore, de nourrir un homonationalisme qui est propice à la polarisation des engagements citoyens, et qui ne l'est pas pour l'analyse rationnelle des problématiques qui nous intéressent.

Qu'avons-nous fait en matière de professionnalisation et de systématisation de l'accueil des réfugié-es LGBT ? Qu'avons-nous fait pour les sans-abris LGBT qui sont censé-es dormir dans des refuges où règne le plus souvent la violence, y compris homophobe et transphobe ? Qu'avons-nous fait pour les personnes âgées, ou en situation de handicap, qui doivent en plus affronter le regard condescendant de leurs proches du fait de leur identité de genre ? En tant que musulman-es, quelle éthique émancipatrice élaborons-nous afin de venir en aide au plus grand nombre ? Comment nous inscrivons-nous vis-à-vis des enjeux gigantesques que représentent les mutations climatiques à long terme ?

Quelle est la source véritable de la polarisation des débats autour de ces questions de société qui nous concernent tou-tes ?

2 – Des pistes de réflexion fécondes⁶³⁵

Je vais maintenant ouvrir quelques pistes de réflexion en rapport avec les sujets abordés dans ce livre ; autant de sujets qui concernent l'ensemble de ceux et celles qui sont engagés pour le vivre et le faire ensemble.



Plusieurs types de données scientifiques primordiales me permettent de prendre de la distance avec ces débats identitaires, polarisés de manière binaire à l'heure actuelle. Il nous faut baser nos analyses sur des faits historiques, particulièrement riches en informations sociétales et en interprétations, certes souvent contradictoires, voire carrément idéologiques. Je m'appuie ici en particulier sur des entretiens anthropologiques, tels que le récit autobiographique riche de Sim l'Algérien, ou encore sur le lien qu'établit Ric entre structure sociale, le fait qu'on ne sache pas qui est qui de manière prédéfinie et les jeux entre pairs autour de l'homoérotisme, ainsi que les données démographico-anthropologiques, comme les qualifie E. Todd⁶³⁶.

L'étude de ces données démographico-anthropologiques fut nécessaire afin d'analyser les processus sociétaux à l'œuvre autour de ces questions, liées à l'Islamicité et à la sexualité en général, tout au long du XXe siècle. Cette analyse prend place au sein des sociétés ou des communautés arabo-musulmanes

⁶³⁵ Illustration tirée du documentaire *Jihad for love* ; *op. cit.*

⁶³⁶ Todd, *op. Cit.*.

au Moyen-Orient, avec les répercussions qu'il nous a été donné d'observer, par le biais de ces nombreux entretiens de terrain, en France et ailleurs. Mais ces débats bien souvent débouchent sur des jugements de valeurs où les uns s'accusent d'être « d'infâmes » collaborateurs avec un prétendu ennemi de la civilisation, alors que les autres s'accusent d'être des « retardés ».

Nous avons vu qu'E. Todd pose ce qu'il qualifie de « diagnostic » à contre-courant, selon lequel :

« loin d'être vouées à l'intégrisme et aux dictatures, comme le répète à longueur de temps la vulgate politico-médiatique, les populations arabes sont entrées de plain-pied dans la modernité, où elles ont rejoint, sans que personne n'y prenne garde, les populations dites "occidentales" »⁶³⁷.

Avec E. Todd je prends ainsi de la distance par rapport à l'intériorisation de ce concept de « retard » des sociétés et des communautés arabo-musulmanes. Ce qui était très difficile avec la thèse de J. Massad, voire impossible. Cela, principalement du fait qu'il établit un postulat de départ relatif à l'absence d'agentivité d'un « monde » arabo-musulman entièrement sous le contrecoup de colonisations passées.

L'analyse de ce dernier ne peut qu'avoir été fortement influencée par son profil sociologique, le fait entre autres qu'il est d'origine palestinienne et qu'il considère que son pays, la Palestine, est à ce jour occupé par des puissances qu'il considère comme étant venues de l'étranger, en l'occurrence les

⁶³⁷ Supra, p. 5.

« sionistes » d'Occident, qu'il cite à plusieurs reprises dans son livre souvent à juste titre :

« Ma crainte en ce qui concerne la fonction productive et répressive de cette hégémonie épistémologique est construite sur mon précédent travail en ce qui concerne les identités Juives et Palestiniennes dans le contexte du sionisme et des histoires palestiniennes, en élargissant le focus national de mes Colonial Effects, qui analysa la construction des identités nationales dans un contexte colonial et postcolonial »⁶³⁸.

On sent bien que le fond de son véritable plaidoyer, parasité par cette géopolitique internationale, vise à défendre les cultures arabo-musulmanes contre toute forme de préjugé, en criant haut et fort en quelque sorte : nous ne sommes pas moins nobles que vous ! Tout en faisant un clin d'œil aux plus virilistes parmi les nationalistes, aux plus dogmatiques parmi les « islamistes », en affirmant : nous pouvons être aussi anti-impérialistes que vous !

Cette démarche fortement idéologisée interdit totalement l'accès à des données pourtant indispensables, pour ceux qui veulent établir une analyse d'ensemble de ces problématiques ô combien complexes.

De la même façon d'emblée la préface du livre d'E. Todd, rédigée par Daniel Schneidermann⁶³⁹, part du constat que les « *medias français qui donnent le ton* » se perdent en interrogations à propos d'un Coran qui ne serait pas compatible

⁶³⁸ Massad, op. cit. ; p. 49. Voir aussi p. 45, 188 & 333.

⁶³⁹ Présentateur de l'émission Arrêt sur Images, France 5.

avec la République, ou encore que tous les musulman-es seraient par nature « *rétrogrades, misogynes et homophobes* »⁶⁴⁰. Après les « révolutions arabes » en domino, dont on attribue désormais généralement le point de départ au moment de la révolution tunisienne début 2011⁶⁴¹ et l'apex à la guerre civile en Syrie, ces mêmes medias auraient toujours selon Schneidermann cherché en vain l'influence des « imams ». Avant de revenir au cours de cette préface sur les thèses d'E. Todd, avant-gardiste si ce n'est « prophétique » nous dit Schneidermann, selon lesquelles les révolutions arabes étaient « *inéluçtablement inscrites dans les chiffres* ». Ce genre d'affirmation peut paraître cavalière, et faire l'impasse au moins en partie sur la liberté des individus qui composent les sociétés et les communautés sur lesquelles portent notre intérêt.

Pourtant, ce paradigme d'analyse démographique-anthropologique permet au moins de placer l'évolution des cultures arabo-musulmanes, au sein des communautés de France ou d'ailleurs, dans un cadre d'analyse plus large et moins essentialiste, moins clivant. Ce paradigme permet par ailleurs d'expliquer la montée du racisme, puis de l'islamophobie en France depuis quelques décennies, dans une perspective historique plus large de rejet de tout élément politique perçu comme étranger. C'est ce qu'expliquait J. Dakhlià à propos d'une problématique plus profondément enracinée que celle de la désormais stéréotypique « islamophobie ». C'est une problématique que Schneidermann fait remonter au fond à l'affaire Dreyfus, alimentée tout au long du XXe siècle

⁶⁴⁰ Todd, op. cit. ; préface.

⁶⁴¹ Il est possible de faire un lien entre ces révolutions arabes et le « contexte des contestations sociopolitiques contemporaines », avec par exemple plus de neuf cent cinquante villes dans plus de quatre vingt pays qui ont pris part au mouvement occupy Wall Street. Disponible en ligne - <http://directory.occupy.net/>. Voir aussi Catusse, M. & Siino, F. (2014). « *Appel à contribution : Révolutions arabes : un événement pour les sciences sociales ?* ». Remmm ; Hessel, S. (2010). « *Indignez-vous !* ». Indigène, Paris. Disponible en ligne - http://www.millebords.org/IMG/pdf/INDIGNEZ_VOUS.pdf

par des modèles idéologiques identifiés comme venus d'ailleurs, tels que le nazisme, le communisme et maintenant l'Islam.

Tout comme le témoignage du jeune Abu N., en matière de mutation du rapport au genre du fait de contingences particulières, certes aggravées par exemple par les attentats du 11 septembre 2001, la thèse d'E. Todd s'inscrit en faux également contre la thèse très médiatique, et très controversée, du « Choc des civilisations »⁶⁴² de Samuel P. Huntington. Ce dernier prévoit, en dépit des apparences, encore plus de troubles et de clivages à l'avenir plutôt que cette utopique « paix universelle » selon E. Todd. Pour S. Huntington, il le répète tout au long de son livre, la modernisation n'est pas synonyme d'occidentalisation.

Pour S. Huntington enfin, et toujours en contradiction avec les affirmations d'E. Todd, la véritable clé de l'histoire ne serait pas d'ordre économique donc, mais d'ordre culturel. C'est ce que S. Huntington affirme de la façon suivante :

« Parvenus à l'indépendance politique, les sociétés non occidentales veulent se libérer de la domination économique, militaire et culturelle de l'Occident (...). Les aspirations universelles de la civilisation occidentale, la puissance relative déclinante de l'Occident et l'affirmation de plus en plus forte des autres civilisations suscitent des relations généralement difficiles entre l'Occident et le reste du monde⁶⁴³ (...) ».

⁶⁴² (2009). Odile Jacob, Paris.

⁶⁴³ Huntington, op. cit. ; p. 200-201.

Toujours selon lui, la réussite économique de l'Extrême-Orient ne trouve sa source que du fait de la culture asiatique :

« De même les difficultés des sociétés asiatiques à se doter de systèmes politiques démocratiques stables. La culture musulmane explique pour une large part l'échec de la démocratie dans la majeure partie du monde musulman⁶⁴⁴ (...). Le problème central pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'Islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance⁶⁴⁵ (...). La coexistence culturelle nécessite de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et non pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée⁶⁴⁶ ».

On voit ici comment un constat de départ similaire à celui de J. Massad, en matière de droits des peuples à disposer d'eux-mêmes au-delà de toute forme d'impérialisme, conduit S. Huntington à des conclusions politiques à la limite entre *real* politique et jugements de valeur raciaux, voire racistes.

Ce dernier n'est pas le seul à établir de telles conclusions discriminatoires envers l'Islam. Dans une perspective civilisationnelle malheureusement similaire, Lévi-Strauss quant à lui décrit une évolution axiale⁶⁴⁷, mais régressive, de l'histoire

⁶⁴⁴ Supra, p. 22.

⁶⁴⁵ Idem, p. 239.

⁶⁴⁶ Idem, p. 353.

⁶⁴⁷ Reprise par plusieurs historiens et anthropologues au cours du XXe siècle. Voir par exemple Lenoir, F. (2008). « *Petit traité d'histoire des religions* ». Plon, 2008.

des religions, selon laquelle le bouddhisme occuperait une place originaire et où l'islam ne serait que l'avatar ou la caricature du christianisme :

« Les hommes ont fait trois grandes tentatives religieuses pour se libérer de la persécution des morts, de la malfaisance de l'au-delà et des angoisses de la magie. Séparés par l'intervalle approximatif d'un demi-millénaire, ils ont conçu successivement le bouddhisme, le christianisme et l'islam ; et il est frappant que chaque étape, loin de marquer un progrès sur la précédente, témoigne plutôt d'un recul »⁶⁴⁸.

J. Dakhliya confirme à ce propos qu'une :

« vision agonistique du rapport des civilisations a récemment envahi notre perception de l'histoire du monde. Sans imputer spécialement cette dérive à S. Huntington, on doit constater que nombre d'analyses des sociétés musulmanes basculent dans un travers culturaliste, et convoquent l'histoire sur un mode intemporel et essentialiste. Bernard Lewis, en particulier, défend cette thèse que tous les maux de l'Islam proviendraient de sa clôture, de son incapacité à s'ouvrir de son propre mouvement sur les autres cultures⁶⁴⁹. Il serait tout aussi peu

⁶⁴⁸ Lévi-Strauss, « *Tristes tropiques* », op. cit. ; p. 368. Disponible en ligne (traduction anglaise de Weightman, J. & D.) -

<http://www.greatissuesforum.org/pdfs/levi%20strauss.pdf>

⁶⁴⁹ Lewis, B. (2002). « *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité* ». Gallimard, Paris.

pertinent de répondre à cette assertion par une démonstration strictement inverse et symétrique, tant les généralisations sont, par nature, falsifiables. Il est aisé de constater, néanmoins, qu'à l'aune des pratiques politiques, des usages institutionnels, le monde islamique dément ce schème de fermeture. Les systèmes politiques musulmans, par un recours massif à un personnel allogène, converti ou non converti, sur près d'un millénaire, ont fait la preuve d'une capacité d'intégration et d'assimilation qui est sans équivalent dans l'Occident chrétien »⁶⁵⁰.

Je rappelle par ailleurs qu'un détracteur de l'Islam aussi virulent que B. Lewis ne manqua pas de faire remarquer pourtant que, dans l'idéal :

« c'est bien un message d'égalité qu'apporta la révélation islamique (...), porteuse d'un message révolutionnaire condamnant tout privilège héréditaire (...). Tout au long de l'histoire du monde musulman, de nombreux mouvements sociaux et religieux cherchèrent à renverser les barrières qui, périodiquement, surgissaient entre les bien-nés et les autres, les riches et les pauvres, les Arabes et les non-Arabes, les blancs et les noirs, puisque toutes étaient contraires à l'esprit véritable de la fraternité musulmane »⁶⁵¹.

⁶⁵⁰ Dakhliya, « *L'empire des passions* », op. cit. ; p. 252-253.

⁶⁵¹ Lewis, op. cit. ; p. 1235-1236.

Comme nous avons pu le constater les homosexuel-les musulman-es de France, par le biais de leur engagement citoyen au cœur de l'espace public, ont pour certain-es d'entre eux pris position à la fois par rapport à ces idéologies des chocs des civilisations, tout autant que vis-à-vis de ce que l'on qualifie le plus souvent « d'islamistes »⁶⁵².

Quelle type de représentation de l'islam, mais aussi quelle place l'ensemble des citoyen-nes que nous sommes, décidera-t-il d'accorder au religieux, en général, au sein de nos sociétés laïques et post-modernes où il n'y a d'autre loi que celle de la République ? Je pense pour ma part qu'il faut-être plus incisif en matière de respect proactif de la laïcité. Notamment, en formant les imam-es de France de demain à un respect inconditionnel des droits inaliénables de chaque individu ; mais aussi en faisant comprendre aux LGBT+, comme au reste de la population, la supercherie qui réside dans toute récupération politicienne, opérée en temps de crise économique, politique et identitaire, des luttes pour les droits humains. J'espère que ce livre aura contribué à réchauffer les cœurs ainsi qu'à éveiller les consciences.

⁶⁵² Je répugne à utiliser trop souvent ce type de terminologie, car lorsqu'elle est appliquée à l'islam on n'y retrouve absolument pas les mêmes connotations que pour les termes « christianisme » ou « judaïsme ».

Annexe - Privilèges cléricaux, ou spiritualité véritablement libératrice ? Perspectives sociologiques et interconfessionnelles des traditions monothéistes alternatives.

Y a-t-il une responsabilité des croyant-es dits « alternatifs »^[1] dans l'apparition de groupes terroristes tels que *ISIS* au Moyen-Orient, ou de mouvements réactionnaires comme la « Manif pour tous en Europe »^[2] ? Les croyant-es alternatifs-ves de par le monde, de traditions monothéistes en particulier, organisent de plus en plus concrètement leurs communautés autour de valeurs universellement humanistes, inclusives. Pour autant, ces communautés, et les individus qui se disent être leur représentant-es, parviendront-ils/elles à dépasser le dogmatisme religieux et le cléricalisme politique ? Ou alors, ne seront-ils/elles capables que de reproduire, pour le moment, et de manière [certes] moins « fascisante »^[3], des élites auto-proclamées à l'image de celles qu'ils/elles prétendent vouloir déconstruire ? Par quels médiums ces communautés, qui affirment de plus en plus ouvertement leur inclusivité, parviendront-elles alors à faire des traditions spirituelles monothéistes de véritables outils d'émancipation individuelles et communautaires, dans la droite ligne des *théologies de la Libération* du siècle dernier^[4], et non plus des facteurs d'oppression politique ?

Pour le dire autrement, comment cette nouvelle génération de citoyen-nes engagé-es mettent-ils/elles en œuvre la déconstruction de la « starification » de leaders religieux qui ne sont progressistes qu'en façade, mais qui en réalité ont fait de leur fonction religieuse et communautaire un moyen de subsistance personnelle et parfois familiale, afin de gagner leur vie par le biais de réseaux associatifs de plus en plus complexes, voir opaques, plutôt qu'un véritable outil de libération pour le plus grand nombre de leurs frères et sœurs dans la foi.

En ce qui concerne les musulman-es, l'objectif premier de cette multitude de réseaux associatifs est-il d'accroître une visibilité citoyenne et une coordination au plus haut niveau de ces activistes pour les droits humains ? Ou bien, est-ce là simplement le moyen pour une minorité d'attirer des fonds internationaux, de la part de sponsors qui aujourd'hui affirment clairement leur volonté de soutenir sur le long terme, en particulier des féministes et des LGBT+^[5], depuis l'intérieur des communautés de croyant-es ? Ces leaders religieux, dits progressistes, veulent-ils imposer une nouvelle forme d'imamat

dogmatique, au même titre que ces imams des premiers siècles de l'islam qui remplacèrent la « sharia »^[6] authentique, par un « fiqh »^[7] partisan aux shiismes multiples ?

Il nous semble essentiel d'affirmer notre soutien inconditionnel et anarchiste^[8] à l'autodéfinition et l'autodétermination de chacun-e, sans soumission particulière à quelque « hiérarchie » despotique que ce soit.

Plus particulièrement, en ce qui concerne les communautés arabomusulmanes, et après avoir appliqué les *études de genre*^[9] au champ de l'islam depuis les années 1990, plusieurs imam-es, qui se disent « progressistes », ont été désigné-es par leurs communautés afin d'incarner une pratique spirituelle universellement inclusive, au-delà de toute forme de discrimination. L'un de ces réseaux internationaux, dont l'action porte essentiellement ses fruits en Europe et en Afrique, est la confédération islamique et inclusive *CALEM*^[10].

Nous aimerions décrire ici plus précisément encore le *modus operandi* de l'action subversive^[11] de ces musulman-es alternatifs qui est sociologiquement quantifiable (...).

La question est de savoir si ces intellectuel-les et théologien-nes musulman-es alternatifs, afin de contribuer à la libération de ces individus doublement minoritaires et doublement discriminés, destinent leurs actions en Europe, en Amérique du Nord, mais aussi de plus en plus dans la région *MENA*^[14] et en Afrique Sub-saharienne, à « réformer » l'islam en façade uniquement ? C'est pourtant le discours qu'on reçoit le plus souvent de la part d'intellectuel-les musulmans européens qui se disent « radicaux »^[15], tels que Tarik Ramadan. Alors qu'en réalité, ces derniers ne font qu'accommoder, en apparence seulement, les normes les plus cléricales de l'islam au contexte européen^[16].

Ce type de processus d'institutionnalisation pyramidale se produit également chez des chrétien-nes, même dans des contextes labellisés « progressistes » ou faisant référence au concept de « communautés de base »^[17], du fait que les hiérarchies ecclésiastiques confondent encore trop souvent mérite et ministère, mission émancipatrice. Par exemple, lorsqu'on demande aux futurs prêtres (ou pasteurs) de donner la priorité à des considérations quantitatives (nombre de fidèles recrutés, montants des fonds récoltés, etc.), comme condition préalable de leur ordination potentielle. C'est comme si on envoyait quelqu'un sans diplôme, avant de le nommer officiellement au poste de professeur,

seulement si la grande majorité de ses élèves parvenaient à décrocher leur baccalauréat.

Tout l'intérêt d'une démarche intellectuelle « prolétaire », au sens chomskyien du terme^[18], c'est de faire ressortir l'injustice des discriminations croisées là où on y reste aveugle en intracommunautaire, pour la plupart du temps. Cet aveuglement est dû aux privilèges cléricaux, aux intérêts politiques, voire aux intérêts personnels, sans conscience de « l'intérêt supérieur » décrit par des éthiciens depuis l'Antiquité et jusqu'aux Lumières^[19]. Ce genre d'aveuglement éthique de la part de la hiérarchie, nous l'attribuons aux intérêts extrêmes portés aux aspects quantitatifs de nos ministères.

Il y a un proverbe juif qui dit : « *L'étude la Torah, sans travail manuel, mène à l'hérésie* »^[20]. Cette tradition peut selon nous être mise en correspondance avec l'un des principes de la réforme chrétienne antique, selon lequel *Ecclesia semper reformanda* : « L'Église est réformée, toujours en train de se réformer »^[21].

Ainsi, ces imam-es, ces prêtres, ces pasteurs et ces rabbins se disant inclusifs, progressistes, reproduiront-ils/elles les élites cléricales, au sens où le sociologue Pierre Bourdieu l'entendait ? Feront-ils/elles de leur position sociale, au sein de leurs communautés respectives, une source de privilège, ainsi qu'éventuellement une simple rente financière ? Encourageront-ils/elles au contraire de nouvelles générations, de manière proactive et démocratique, à perpétuellement remettre en question le cléricalisme institutionnalisé, bourgeois ? Parviendront-ils/elles, comme ils/elles l'affirment le plus souvent, à déconstruire sur le long terme une représentation dogmatique qui sert d'idéologie religieuse, fascisante, à des intégristes de plus en plus visibles, décomplexé-es, dans la sphère publique ?

Nous pensons qu'il serait injuste de penser que les croyant-es progressistes et inclusifs soient tenu-es directement responsables de l'apparition de groupes religieux intégristes de par le monde. Pour autant, ces derniers réagissent selon nous directement aux politiques d'ouverture communautaires, populaires ou gouvernementales : qu'il s'agisse de mouvements civiques, depuis la base, pour l'ouverture du droit au mariage au plus grand nombre en Europe, ou de révolutions démocratiques au sein des sociétés arabo-musulmanes. Ainsi, les croyant-es progressistes ont à répondre devant l'Histoire de leurs actions futurs, afin de contrecarrer le dogmatisme clérical d'où qu'il vienne, désormais de manière coordonnée et au-delà des rivalités politiques ou interpersonnelles, et

afin de consolider des mouvements humanistes émergents, immanents, depuis l'intérieur des communautés de croyant-es, en Europe ou ailleurs.

Afin que les jeunes générations de musulman-es ne se détournent plus de la voie spirituelle proposée par l'islam, au profit d'idéologies « fascisantes », nous pensons que c'est aux nouvelles générations de croyant-es, sans plus attendre, et en accord avec ce que Jürgen Habermas qualifie de « bien-être » du plus grand nombre^[22], de prendre en main leur destiné, en matière de réformes actives et démocratiques des représentations sociales liées aux traditions spirituelles monothéistes.

Georges Staelens, communauté vieille-catholique (Union d'Utrecht) de St-Servais (Belgique)

Dr. & Imam Ludovic-Mohamed Zahed, directeur du [Cabinet CALEM](#) (théologie, psychologie, anthropologie)

Article disponible en ligne (en Wallon, langue Belges - p. 8) -

<http://warao.walon.org/~lucyin/guerni/Rantoele72.pdf>

&

<http://www.calem.eu/publications/ARTICLES/Clerical%20privileges%20Liberation%20-%20alternative%20progressive%20inclusive%20Muslims.html>

[1] Ceux et celles qui proposent une représentation de leurs religions qui soit alternative à la représentation traditionnelle, dogmatique, le plus souvent patriarcale.

[2] Foncièrement opposée à l'ouverture du mariage aux couples de même sexe depuis 2012 en France.

[3] Imposer un faisceau identitaire au détriment de la diversité des genres humains.

[4] Voir par exemple Estermann, J. (2006). « *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena* ». Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz.

[5] Lesbienne, gay, bis ou bisexuel-le, transidentitaire.

[6] En arabe « voie sur laquelle on progresse », vers Dieu en l'occurrence.

[7] Un dogme politique, censé être la « compréhension » des axiomes de la tradition inspirée par Dieu.

[8] Du grec « sans hiérarchie ».

[9] *Gender studies*.

[10] *Confédération des Associations Euro-Africaines, LGBT ou Musulmanes*. Plus d'informations disponibles sur www.calem.eu. Aujourd'hui le mouvement des musulman-es dits progressistes dispose de nombreux réseaux queers, progressistes, inclusifs, arabes LGBT, même interreligieux LGBT, etc.

[11] Qui tend à renverser les privilèges depuis l'intérieur des institutions.

[12] Hadith rapporté par le savant du hadith *at-Tirmîdhî*. Généralement ce hadith est traduit par « *l'islam a commencé étranger et il redeviendra étranger* » ; cette traduction mettant en exergue la perspective queer, perpétuellement révolutionnaire de tout système de croyances en opposition à un ordre établi, va à l'encontre de la représentation que se font la majorité des musulman-es selon laquelle la vérité se trouverait avec la majorité.

[13] *Global Interfaith Network on Sexual Orientation and Gender Identity*. Plus d'informations sur www.gin-ssogie.com.

[14] *Middle East North Africa*.

[15] Ramadan, T. (2010). « *La réforme radicale : éthique et libération* ». Presses du Châtelet, Paris.

[16] C'est ce qu'affirme Abdenmour Bidar, à propos de Tarik Ramadan, dans son livre intitulé « *L'islam face à la mort de Dieu : Actualité de Mohammed Iqbal* » (2010). François Bourin, Paris.

[17] Concept lié à la théologie de la libération et mettant en avant la base, indépendamment de la hiérarchie pyramidale.

[18] Le prolétaire, pour Noam Chomsky, c'est également celui qui produit de la matière intellectuelle nouvelle, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de porter l'analyse scientifique sur ceux et celles qui se situent à la périphérie de notre société. Voir le débat de 1971 entre Chomsky N. et Michel Foucault à propos de la nature humaine (www.youtube.com/watch?v=3wfNl2L0Gf8).

[19] Boltansky, L. & Thévenot, L. (1991). « *De la justification, les économies de la grandeur* ». Gallimard, Paris.

[20] Attribué à Moïse Maïmonide (1135-1204).

[21] Grégoire le Grand, pape de Rome décédé en 604.

[22] Philosophe allemand de la fin du vingtième siècle et adapte de l'école de Francfort, il recentre l'éthique kantienne sur les intérêts et le bien-être des individus. « *De l'éthique de la discussion* » (1999). Flammarion, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbott, N. (2001). *"Two Queens of Baghdad"*. Saqi Books, London.
- Abdul Auf, F. (2000). *"Islam: a sacred law, what every Muslim should know about shariah"*, p. 72. Qiblah books, Brattleboro.
- Abdul-Ghafur, S. (2005). *"Living Islam out loud"*. Beacon press.
- Abu-Lughod, L. (1986-2008). « *Sentiments voilés* ». Les empêcheurs de penser en rond, Paris.
- Ahmad Hassan al-Zayyat (1925). « *Tarikh al-Adab al-'Arabi - Ahmad Hasan al-Zayyat* ». Maison du renouveau de l'Egypte impression et diffusion, Le Caire.
- Al-Azhari, M., A. (1964). *"Tahdhib al-lughah"* [dictionnaire de langue arabe], vol. 4,23. Al-dar al-misriyyah lil-ta'lif wa al-tarjamah, Le Caire.
- Aldricht, F. (2003). « *Colonialism and homosexuality* ». Routledge, London.
- Alessandrin, A. (2012). « La question cisgenre ». *Interrogations*, n°15.
- Al-Munajjid, S., A. (1975). « *Al-hayah al-jinsiyyah 'ind al-'arab, min al-jahiliyyah ila awakhir al-qarn al-rabi'* [la vie sexuelle des Arabes : depuis l'époque de l'ignorance jusqu'à la fin du quatrième siècle]. Dar al-kitab al-jadid, Beyrouth.
- Al-Tahtawi, R. (1973). "Takhlis al-ibriz fi talkhis bariz aw al-diwan al-nafis bi-iwan bariz" [l'extirpation de l'or en résumant Paris, ou la collection valeureuse dans la description des chambres de Paris], In (ed.) 'Imarah, M. *Al-a'mal al-kamilah of rifa'ah Al-Tahtawi*, vol. 2, p. 10-11. Al-mu'assassah al-'arabiyyah lil-dirasat wa al-nashr, Berouth. Voir aussi Al-Saffar, Al-S., M., B., 'A. (1995). *"Al-risalah al-titwaniyyah ila diyar al-firansiyyah 1845-1846"* [le voyage tétouanais dans le pays des Français]. Matba'at al-haddad Yusuf Ikhwan, Tétouan.
- Al-Yemeni, A., M., B., 'A. (2002). *"Rashd al-Labeeb Ila Mu'asharat al-Habib"* [la voie raisonnable de la relation à l'aimé-e], chapitre consacré à la problématique des « *sihaqat* ». Dar al-Insha' lil'Sihafah wa'l-Tiba'ah wa'l-Nashr, Beyrouth.
- Amaladoss, M. (1998). « *Vivre en liberté* ». Lumen Vitae, Bruxelles.
- Amin, A. (1945-1955). « *Zuhr al-Islam* ». Lajnat al-ta'lif wa l-tarjama wa l-nashr, le Caire.
- Anderson, P. (1996). « *Passages from Antiquity to Feudalism* ». Verso, Londres.

- Andrews, W., G. & Kalpakli, M. (2005). "*The Age Of Beloveds: Love And The Beloved In Early-Modern Ottoman And European Culture And Society*". Duke University Press.
- Badgett, M., V., L. & Jefferson, F. (2007). "*Sexual Orientation Discrimination: An International Perspective*". Routledge, New York.
- Badran, M. (2006). « Le féminisme islamique en mouvement », in *Existe-t-il un féminisme musulman*, p.49-71; livre issu d'un colloque à Paris, organisé par la Commission Islam et laïcité, en collaboration avec l'UNESCO. Disponible en ligne - http://www.islamlaicite.org/IMG/pdf/feminisme_musulman.pdf.
- Badran, M. (2006). « *Le féminisme islamique revisité* ». Islam et laïcité. Disponible en ligne - <http://www.islamlaicite.org/article334.html>
- Barlas, A. : « Amina Wadud's hermeneutics of the Quran : women rereading sacred texts ». in Taji-Farouki, S. (2004). "*Modern Muslim intellectuals and the Quran*". Oxford university press, London.
- Baudelaire, C. (1857). « *Les Fleurs du mal* ».
- Becker, T. (2008). "*Sexual Morality: Existing Measurements in Cross-Cultural Research and Proposals for Linguistic and Methodological Improvements*". conference paper, published in 3MC2008 conference proceedings, Berlin, 24.-29.6.2008 - http://csdiworkshop.org/pdf/3mc2008_proceedings/session_79/Beckers.pdf.
- Berger, P., L., & Luckmann, T. (1966). « *The social construction of reality : a treatise in the sociology of knowledge* ». Anchor, New York.
- Bhabha, H. K. (1994). "*The Location of Culture*", introduction. Routledge, New York.
- Bidar, A. (2008). « *L'islam sans soumission: pour un existentialisme musulman* ». Albin Michel, Paris.
- Bidar, A. (2010). « *L'islam face à la mort de Dieu : actualité* ». Bourin éditeur, Paris.
- Bidart, C. (2006). « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques ». *Cahiers Internationaux de sociologie (N° 120)*, p. 29-57. Presse Universitaire de France.
- Blankinship, K., Y. (1994). « *The End of the Jihâd State: The Reign of Hishâm Ibn 'Abd-al Malik and the Collapse of the Umayyads* ». State University of New York

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

press

- Bloch, H. & al. (1977). « *Dictionnaire fondamental de la psychologie : in, extenso* ». Larousse, Paris.
- Boltanski, L. (2004). « *La Condition fœtale : Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement* ». Gallimard, Paris.
- Boltanski, L. & Thevenot, L. (1991). « *De la justification / les économies de la grandeur* ». Gallimard, Paris.
- Borghi, R. (2012). « De l'espace genré à l'espace « queerisé ». Quelques réflexions sur le concept de performance et sur son usage en géographie ». *Espaces et sociétés*, 109-116 (N°33). Disponible en ligne - http://eso.cnrs.fr/TELECHARGEMENTS/revue/ESO_33/Borghi2.pdf
- Borillo, D. (2000). « *L'homophobie* ». PUF - "Que sais-je ?", Paris.
- Boswell, J. (1985). « *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité: les homosexuels en Europe occidentale, des débuts de l'ère chrétienne au XIVe siècle* ». Gallimard, Paris.
- Bouhdiba, A. (1998). « *Sexuality in Islam* ». Saqi books, London.
- Bourcier, M.-H. (1999). « Des « femmes travesties » aux pratiques transgenres : repenser et *queeriser* le travestissement », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 10. Disponible en ligne - <http://clio.revues.org/255> ; DOI : 10.4000/clio.255.
- Bourdieu, P. & Darbel, A. (1969). « *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public* », p. 76. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (1970). « *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* », p. 40-41. Éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. (1972). « *Esquisse d'une théorie de la pratique* ». Droz, Genève.
- Bourdieu, P. (1979). « *La distinction. Critique sociale du jugement* », éditions de Minuit, Paris.
- Bourdieu, P. (2003). « *Méditations pascaliennes* ». Seuil, Paris.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. & Passeron, J.-C. (1968-1983). « *Le métier de sociologue* », p. 27-49. Mouton, Paris.
- Bourgeois, A. (1972). « *Mémoires de la commission départementale des monuments historiques du Pas-de-Calais* », XIV/2, Arras.

- Bouzar, D. (2004). « *Monsieur Islam" n'existe pas: pour une désislamisation des débats* ». Hachette, Paris.
- Braunschneider, T. (1999). « The matroclitoride, the tribade and the woman: configuring gender and sexuality in English anatomical discourse », p. 509-532. *Textual practice*, 13.3.
- Bray, A. (2000). « *Homosexuality in Renaissance England* ». Columbia University Press.
- Brems, E. (2001). « *The human rights : Universality and diversity* ». Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.
- Brillon, P.-J. (1711). « *Dictionnaire des arrêts ou Jurisprudence universelle des parlements de France et autres tribunaux* ». Charles Osmont, Paris.
- Broqua, C. (2011). « L'homosexualité comme construction sociale : sur le tournant constructionniste et ses prémices ». *Genre, sexualité & société* [En ligne] , Hors-série n°
- Broqua, C. (2012). « L'émergence des minorités sexuelles dans l'espace public en Afrique ». In *Politique africaine*, 2 (N° 126). Disponible en ligne - <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/intro/126005.pdf>
- Burris, Val: "*Reification: A marxist perspective*", *California Sociologist*, Vol. 10, No. 1, 1988, pp. 22–43.
- Burton, J. (1979). « *The collection of the Qur'an* ». Cambridge University.
- Butler, J. (2005). « *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* ». Amsterdam éditions.
- Butler, J. (2010). « *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* ». Zones, France.
- Cangiamila, F.E. (1766). « *Abrégé de l'embryologie sacrée ou Traité des devoirs des prêtres, des médecins, des chirurgiens, et des sages-femmes envers les enfants qui sont dans le sein de leur mère* ». Chapitre VIII, Livre III, Paris.
- Canguilhem, G. (2005). « *Le normal et le pathologique* ». PUF, Paris.
- Cantarella, E. (2002). « *Bisexuality in the ancient world* ». *Yale university press*, *New Haven*.
- Caravaggio (1598). "*The sacrifice of Isaac*", Florence.
- Catusse, M. & Siino, F. (2014). « *Appel à contribution : Révolutions arabes : un*

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

événement pour les sciences sociales ? ». Remmm ; Hessel, S. (2010). « *Indignez-vous !* ». Indigène, Paris.

- Cehajic, S., R. Brown, and R. Gonzalez (2009): “*What do I Care? Perceived Ingroup Responsibility and Dehumanization as Predictors of Empathy Felt for the Victim Group,*” *Group Processes & Intergroup Relations*, 12, 715-729.
- Chebel, M. (1995). « *Encyclopédie de l'amour en islam* ». Payot, Paris.
- Chomsky, N. (1986). “*Knowledge of Language: Its Nature Origine and Use*”. Praeger, New York. Pour une herméneutique du sujet, voir aussi Foucault, M. (1982). « Les techniques de soi » ; *Dits et écrits, T. IV, p. 785*. Gallimard, Paris.
- Chomsky, N., Foucault, M. & Elders, F. (2005). « *Sur la nature humaine : Comprendre le pouvoir Interlude* ». Aden, Bruxelles.
- Constable, L. & al. (1999). « *Perennial Decay: On the aesthetics and politics of decadence* ». University of Pennsylvania Press.
- Cornell, V. & Safi, O. (2007). « *Voices of Islam* ». Praeger, London.
- Courbage, Y. & Todd, E. (2007). « *Le rendez-vous des civilisations* ». Seuil, Paris.
- Cover, R. (2012). « *Queer Youth Suicide, Culture and Identity: Unliveable Lives?* ». Ashgate, Londres.
- D'Angelo, R. (2013). « *Plus fort que Frigide Barjot, les Indigènes de la République dénoncent “l'impérialisme gay”* », article du 7 février.
- Dakhli, J. (2005). « *L'empire des passions : L'arbitraire politique en Islam* ». Aubier, Paris.
- Dakhli, J. (2007). « Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique » ; in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 5 (62e année), p. 1097-1120. Disponible en ligne - www.cairn.info/revue-Annales-2007-5-page-1097.htm.
- Dali, S. (1943). « *Enfant géopolitique observant la naissance de l'homme nouveau* ». France.
- De Héricourt, L. (1719). « *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse des livres du droit canonique, considérées avec les usages de l'Eglise gallicane* ». D. Mariette, Paris.
- Denning, S. (1996). « The Mythology of Sex », *Chapter 3*. Macmillan General Reference, New York.
- Deschamps, D. (2009). « Le Talec Jean-Yves, Folles de France. Repenser

l'homosexualité masculine ». *Revue en ligne : Genre, sexualité & société*, 2.

Disponible en ligne - <http://gss.revues.org/998>

- Djellad, D. (2000). « *Cet Arabe qui t'excite* ». Balland, Paris.
- Donnelly, J. (2003). "Nondiscrimination for All: The Case of Sexual Minorities"; In *Universal Human Rights In Theory and Practice*, p. 225-241. Cornell University Press, Ithaca.
- Dunne, Bruce W. (1990). "Homosexuality in the Middle East: an Agenda for Historical Research." *Arab Studies Quarterly* 12 (1990): 1-18. 15 Dec.
- Dutrénit (1997). « *La compétence sociale* », p.240 ; Paris, L'Harmattan. And Damasio (2003). « *Spinoza avait raison. Le cerveau des émotions* » ; Odile Jacob.
- E. J. Haeberle (1982). « *La Suisse romande et l'histoire de la sexologie* », *Médecine et Hygiène*, Vol. 41-1512, p.1234-1241. San Francisco.
- Edwards, M. in Stuart, E. (1997). « *Religion is a queer thing* ». The pilgrim press, Ohio.
- El-Rouayheb, K. (2010). « *L'amour des garçons en pays arabo-islamique : XVIe-XVIIIe siècle* ». Epel, Paris.
- Enloe, C. (1989). « *Bananas, beaches, and bases* ». University of California press, Berkeley.
- Espineira, K., Thomas, M.-Y. & Alessandrin, A. (2014). « Introduction ». *Cahiers de la transidentité: Corps trans, corps queer (V.3)*.
- Estermana, J. & al. (2009). « *Teologia andina : el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I* ». Instituto Superior Ecuéménico Andino de Teologia, Bolivia.).
- F. Marx & K. Engels (1845, réédition en 1974). « *L'idéologie allemande* » (Thèses sur Feuerbach) ; Editions Sociales, Paris. Disponible en ligne (« *Les classiques des sciences sociales* », 2002, chap. C, p. 55).
- Fabiani, J.-L. et J. THEYS, 1987, *La société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 674 p ; jusqu'à Nathan, F., 2009,
- Fanon, F. (1963). « *The wretched of the Earth* ». Grove press, New York.
- Faure, M. (2003). « Idi Amin ou le malheur de l'Ouganda ». L'Express.fr. Disponible en ligne - http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/idi-amin-ou-le-malheur-de-l-ouganda_495456.html.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

- Fischlin, D. & Nandorfy (2007). "All Human Beings Are Equal: The Commonality of Minority and Majority Rights"; in *The Concise Guide to Global Human Rights*, p. 78-130. Black Rose, New York.
- Foucault, M. (1972). « *Histoire de la folie à l'âge classique* ». Thèse de doctorat de M. Foucault.
- Foucault, M. (1976). « *La volonté de savoir* » ; Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1993). « *Surveiller et punir* ». Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1994). « *Histoire de la sexualité, Tome I : la volonté de savoir* ». Poche, Paris.
- Foucault, M. (1999). « *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975* ». Gallimard, Seuil, Paris.
- Freyer Stowasser, B. (1994). « *Women in the Quran, traditions, and interpretations* ». Oxford university press, New York.
- Gebara, I. (2000). « *Théologie de la libération au féminin et théologie féministe* », in « *Théologies de la libération* ». L'Harmattan, Paris.
- Gérôme Truc (2005), « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés. Revue de Sciences humaines*. Disponible en ligne - <http://traces.revues.org/2173>.
- Gert Hekma, « *Imams and homosexuality: A Post-gay Debate in the Netherlands* », 24 ; in *Sexualities*. May 2002 vol. 5 no. 2 237-248 - <http://sex.sagepub.com/content/5/2/237.abstract>
- Godard, D. (2003). « *Deux hommes sur un cheval – l'homosexualité au Moyen Âge* ». H&O, Paris.
- Goffman, E. (1963). « *Stigma; notes on the management of spoiled identity* ». Englewood cliffs NJ: Prentice-Hall; 41-104.
- Goldstein, G. (1991). "*Kleines lexikon zur theologie der befreiung*". Patmos, Dusseldorf.
- Gonzalez-Quijano, Y. (2006). « Jocelyne Dakhli, *Islamicités* », *Archives de sciences sociales des religions*, 134 ; 147-299.
- Gros, F. (2010). « *Foucault et « la société punitive* ». *Pouvoirs*, 135-4, p.238.
- Habchi, S. (2009). « *Mister président, ne vous voilez pas la face* ». Ni putes Ni soumises.

- Habermas, J. (1963-1991). « *The Structural Transformation of the Public Sphere* ». MIT Press, USA ;ou encore Warner, M. (1992). "*The letters of the Republic*". Harvard University press, USA.
- Halberstam, J. (1998). « *Female homosexuality* ». Durham, Duke University press.
- Halperin, D., M., Winkler, J., J., Zeitlin, F., I. (1990). "*Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the ancient Greek World*". Princeton University Press.
- Hamel, C. & Clair, I. (2012). « "Dans le même temps, je découvre que je suis blanche..." ». Entretien avec Christelle Hamel », *Genre, sexualité & société*, 7. Disponible en ligne - <http://gss.revues.org/2380>.
- Hawting, G. « *The role of the Qur' an and hadith in the legal controversy about the rights of a divorced woman during the "waiting period" ('ida)*". 1989, BSOAS, 52; p.205-239 ; voir aussi Crone, P. "*Two legal problems bearing on the early history of the Qur'an*". 1994, JSAI. 18; p.1-37.
- Henry, M. (1994). « *Phénoménologie de la naissance* ». In *Alter. Revue phénoménologique* (N° 2), p. 11-27.
- Henry, M. (1994). « *Phénoménologie de la naissance* ». In *Alter. Revue phénoménologique* (N° 2), p. 11-27.
- Herbert, F. (1960-1985). « *Les prêtres du Psi* », p. 75. Pocket, Paris.
- Hill Collins, P. (1991). « *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment* ». Pilgrim press, Cleveland.
- Human Rights Watch (2008). "*This Alien Legacy : the origins of "sodomy" laws in British colonialism*".
- Ibn 'Arabi (1977). « *Les illuminations de la Mecque* ». Albin Michel, Paris.
- Ibn Hazm (1953). « *The ring of the Dove* ». Luzac & Company, London.
- IFOP Focus N°9 (2009) « *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France* ».
- In Warner, M. (1999). "*The trouble with normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*". The Free press, USA.
- Inglehart, R., & Welzel, C. (2005). "*Modernization, Cultural Change and Democracy*". New York, Cambridge University Press.
- Iqbal, M. (2004). « *Le renouveau de la pensée religieuse en Islam* ». Traduit par D.S.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

Jazzar ; Al-Biruni, Beyrouth.

- Jameson, F. (1981). « *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act* ». Cornell university press, New York.
- Joseph, S. (1993). « *Connectivity and patriarchy among urban working-class Arab families in Lebanon* ». *Ethos*, 32-4: 452-84, 452, 456.
- Kaan, Heinrich (1844). « *Psychopathia sexualis* ». Voss, Leipzig.
- Keck, F. (2006). « Comment les foetus sont devenus visibles : Approches phénoménologique et structuraliste des contradictions biopolitiques ». In *Annales. Histoire, Sciences sociales* (N° 2), 61^e année ; p. 505-520.
- Keck, F. (2006). « Comment les foetus sont devenus visibles : Approches phénoménologique et structuraliste des contradictions biopolitiques ». In *Annales. Histoire, Sciences sociales* (N° 2), 61^e année ; p. 505-520.
- Keuls, E., C. (1993). « *The Reign of the Phallus ; Sexual Politics in Ancient Athens* ». University of California Press.
- Khan, B. (1997). « *Sex, Longing and not belonging* ». Floating, California.
- Kugle, S. (2010). « *Homosexuality in Islam* ». Oneworld Publications, Londres.
- L. Thévenot, « *L'entendement dans la cité...* », op. cit. ; p. 9.
- L'Express (2011). « *L'affiche controversée ne sera plus utilisée* ».
- La Libre Belgique (2015). « *Attentats de Paris : Salah Abdeslam aurait été vu en octobre dans plusieurs bars bruxellois* ».
- Lagrange, F. (2009). « Les femmes de Paris, vues par trois voyageurs arabes du XIX^e siècle ». Colloque « *Connaissances de l'Orient* », Abu Dhabi ; 13-14 janvier, p. 5.
- Laidli, S. (2011-2012). « *Cours de déontologie médicale de première année* », p. 8. Centre de Dargana, Algérie. Disponible en ligne - http://univ.ency-education.com/uploads/1/3/1/0/13102001/deontologie-cours_1an.pdf
- Lamrabet, A. (2011). « *Islam - femmes - occident* ». Séguier, Paris.
- Larivière, M. (1997). « *Homosexuels et bisexuels célèbres : Le Dictionnaire* ». Déletraz, Paris.
- Latte-Abdallah, S. & Zahed, L.-M.(2013). « *Théologiennes féministes de l'islam* ». Le Monde. Disponible en ligne - <http://www.asma-lamrabet.com/articles/theologiennes-feministes-de-l-islam/>.
- Latte-Abdallah, S. (2010). « *Le mouvement social, N° 231, Avril-Juin 2 : Des*

engagements au féminin au Moyen-Orient (XXe - XXIe siècles) ». La Découverte, Paris.

- Lavignotte, S. (2008). « *Au-delà du lesbien et du mal, la subversion des identités dans la théologie "queer" d'Elizabeth Stuart* ». Van Dieren, Lausanne
- Le Monde (2014). « *Prison ferme pour insulte à Taubira : le FN dénonce un « jugement politique* » (16/07/2014).
- Le Monde (2015). « *Tony Blair présente « des excuses » pour l'invasion de l'Irak* ».
- Le Talec, J.-Y. (2008). « *Folles de France. Repenser l'homosexualité masculine* ». La Découverte, Paris.
- Lebaron, F. & Mauger, G. (1999). « *Raisons d'agir : un intellectuel collectif autonome* » ; *Journal des anthropologues*, 77-78. Disponible en ligne - <http://jda.revues.org/3089>
- Lenoir, F. (2008). « *Petit traité de l'histoire des religions* ». Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, « *Tristes tropiques* », op. cit. ; p. 368. Disponible en ligne (traduction anglaise de Weightman, J. & D.).
- Lévy-Villard, A. (2014). « *Alain Soral, la haine des juifs et des "tapettes"* ». Libération.fr.
- Lewis, B. (2002). « *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité* ». Gallimard, Paris.
- Leyens (P., Leyens (2009). *Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization : Group Processes & Intergroup Relations, 2009*. Vol 12(6) 807–817).
- Libération (2013). « *L'Attentat* » : *Israël au scalpel* ».
- Litauer, D. (2014). « *Lebanon: Being Gay Is Not a Crime Nor Against Nature* ». HuffingtonPost.co.uk.
- Löwy, M. (1988). « *Marxisme et théologie de la libération* » ; in *Cahiers d'étude et de recherche*, p.1-39 (N°10). Institut international de recherche et de formation.
- Marmande, F. & Foucault, M. (1963-2001). « *Préface à la transgression* », in *Dits et écrits 1, 1954-1975*, p. 42. Gallimard, Paris.
- Martin, E. (1880). « *Histoire des monstres depuis l'antiquité jusqu'à nos jours* ». Jérôme Million -, Paris.
- Massad, J., A. (2007). « *Desiring Arabs* », p. 55. University of Chicago Press.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

- Maxwell (1986). « *Homosexuality in the Middle East: an agenda for historical research* ». *Arab studies quarterly*, 12-3/4: 76.
- McIntosh, M. « *The Homosexual Role* » - *Social Problems*, 16/2 (1968). Reprinted in: Steven Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology*. Blackwill Publishers: Cambridge/Mass.; Oxford 1996, pp. 33-40.
- McNeil, J., J. (1993). « *The Church and the homosexual* ». Beacon press, Boston.
- Mediapart (2015). « *Notre dossier: l'argent libyen de Sarkozy* ».
- Ménard, G. (1982). « *De Sodome à l'Exode: jalons pour une théologie de la libération gaie* ». Laval, Canada.
- Merabet, S. (2014). « *Queer Beirut* », p. 19-20. University of Texas. Press.
- Mernissi, F. (1987). « *Le harem politique : le Prophète et les femmes* ». Albin Michel, Paris.
- Mernissi, F. ; « *Comprendre pour se dépasser* ». *Lamalif*, n°175, mars 1986 – p. 58 59.
- Mir-Hosseini, Z. (2003). "The construction of gender in Islamic legal thought and strategies of Reform". In *Hawwa: journal of women in the Near East, and the Islamic world*, 1-28, p. 2.
- Moosa, E. (2000-2001). "Dilemma of Islamic Right Schemes". In *Journal of Law and religion*, 25, p. 209-210.
- Moscovici, S. (2003). « *Psychologie sociale* ». PUF, Paris
- Mukminova, R. (1999). « *Le rôle de la femme dans la société de l'Asie centrale sous les Timourides et les Sheybanides* », *Cahiers d'Asie centrale*, 3/4.
- Muñoz, J., E. (1997). « *The White to be Angry' : Vaginal Davis's Terrorist Drag* », in *Social text n°52/53, Queer transexions of Race, Nation, and Gender*, p. 80-103. *Introduction*. University of Minesota Press, USA.
- Muñoz, J., E. (1999). « *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* », *Introduction*. University of Minesota Press, USA.
- Najmabadi, A. (2005). "*Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*". University of California Press.
- Nomani, A., Q. (2006). « *Standing alone in Mecca: an American women struggle for the soul of islam* ». Harper Collins, New York.
- Oubrou, T. (2009). « *Profession imam* ». Albin Michel, Paris.

- Park, K. (1996) « The rediscovery of the clitoris: French medicine and the tribade (1570-1620) », in Mazzio, C. & Hillman, D. (dir.), *"The body in parts: Discourses and anatomies in Early Modern Europe"*. Routledge, New York.
- Pascal, O. (2015). « *Farhad Khosrokhavar : "Plus DAECH interdit, plus il devient attrayant !* », *entretien du 22 novembre*. Telerama.fr.
- Péron, F. (1990). « Spécificité des sociétés insulaires contemporaines. L'exemple des îles françaises de l'Atlantique et de la Manche ». In: *Noroi*. N°145, 1990. *Iles et sociétés insulaires*. pp. 25-34.
- Puar, J. (2007). « *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times (Next Wave: New Directions in Women's Studies)* ». Duke University Press Book, USA.
- Rahman (1982). « *Islam and modernity* ». The university of Chicago press.
- Rahman, F. (1982). « *Islam and modernity* ». Oxford university press, New York.
- Ramadan, T. (2009). « *Islam et homosexualité* ». Site officiel.
- Ricœur P. (1990). « *Soi-même comme un autre* ». Paris, Seuil.
- Roscoe & al. (1997). « *Islamic homosexualities: Culture, History and Literature* ». New York university press.
- Rowson, E. (1991). « *Effeminates of early Medinah* ». American Oriental Society -
- Rubin, G. (1993). « *Thinking Sex : notes for a radical theory of the politics of sexuality* », in *The lesbian and gay studies reader*. Abelove, H. & al. Routledge, New York.
- Said, E. (2008). "Dans l'entre-mondes" in *Réflexions sur l'exil*, Actes Sud, p. 689. Disponible en ligne (en anglais) - <http://www.lrb.co.uk/v20/n09/edward-said/between-worlds>
- Said, E., W. (1996). « *Des intellectuels et du pouvoir* ». Seuil, Paris.
- Salih Al-Dina Al-Munajjid (1958-1975). "*Al-Hayyat al-Jinsiyyah 'ind al-'arab, min al-Jahiliyyahilaakhir al-Qarn al-Rabi' al-hijri*" [La vie sexuelle des Arabes, depuis la période antéislamique jusqu'à la fin du quatrième siècle de l'hégire]. Dar al-Kitab al-Jadid, Beirut.
- Sartre, J.-P. (1945, réédition en 1996). « *L'existentialisme est un humanisme* » ; Gallimard, Paris.
- Sayad, A. (1999). « *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* », *préface de P. Bourdieu*. Seuil, Paris.

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.

- Schacht, S. (2001). « *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ». ACLS History E-Book Project.
- Segesvary, V. (1998). « *L'islam et la réforme* », p. 26. University press of America, Lanham-Maryland.
- Seidman, S. (1996). "*The political unconscious of the Human sciences*". *Sociological quarterly*, 37-4: 699-719.
- Smith, A. (1790-1860). « *Théorie des sentiments moraux* », p. 201. Guillaumin, Paris. Disponible en ligne (texte original, 1790).
- Soral, A. (1999-2007). « *Vers la féminisation ? Démontage d'un complot antidémocratique* », p. 31. Blanche, Paris.
- Spivak, G., C. (2006). « *Les subalternes peuvent-ils parler* ». Editions Amsterdam, Paris.
- Stewart, F., H. (1994). « *Honor* ». University press of Chicago.
- Stuart, E. (1997). « *Sex in heaven* » ; in *Davies & Loughin « Sex these days* ». Sheffield academic press, England.
- Thévenot, L. (1991). « L'entendement dans la cité marchande selon la Théorie des Sentiments Moraux ». *Cahiers d'économie politique*/19 (N° 19), p. 5-27.
- Thévenot, L. (1996), "Mettre en valeur la nature", *Autres Temps* n° 49.
- Tifashi, A. (1981). « *Les Délice des cœurs* ». Phébus, Paris.
- Tifashi, A., B., Y., & Jumah, J. (1992). « *Nuzhat Al-Albab Fima la Yujadu Fi Kitab : Nozhat Al-Albab Fima la Youjad Fi Kitab* » [lever le voile à propos de ce qu'on ne trouve pas dans un livre], p. 235-247. Riaad al-rayyes, Londres.
- Tissot, S.D.M. (1822). « *L'onanisme : dissertation sur les maladies produites par la masturbation* ». L'écrivain, Paris.
- Todd, E. (2011). « *Allah n'y est pour rien* ». Le Publieur, Paris.
- Todd, E. (2015). « *Qui est Charlie* ». Seuil, Paris.
- Traub, V. (2002). "*The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*". Cambridge University Press.
- Van Ussel, J. (1972). « *Histoire de la répression sexuelle* ». Robert Laffont, Paris.
- Voegtli, M. (2004). « Du Jeu dans le Je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence ». in *Lien social et Politiques* (N°51), p. 145-158.
- Wadud, A. (2006). "*Inside the Gender Jihad: women's reform in Islam*", p.

41. Oneworld, Oxford.

- Warner, M. (1992). *The letters of the Republic*. Harvard University Press, USA.
- Warner, M. (1999). « *The trouble with normal : Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life* » ; The Free press, USA.
- Weber, M. (1920-1996). « *Sociologie des religions* », p. 503. Gallimard, Paris.
- Weber, M. (1921-1995). « *Economie et Société* ». Pocket, Paris.
- Wockner, R. (1992). « *Iran, the Middle East, and North Africa : homosexuality in the Arab and Moslem world* », in "Coming out: an anthology of international gay and lesbian writings". Pantheon books, New York.
- Wright, J, W. & Rowson, E., K. (1997). « *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* ». Columbia University Press.
- Zaganiaris, J. (2009). « *Penser l'obscurantisme aujourd'hui : par-delà Ombres et Lumières* », p. 40 & 50. Afrique Orient, Casablanca.
- Zaganiaris, J. (2011). « Pour en finir avec « l'intellectualisme » : la question de la rupture avec l'épistémocentrisme herméneutique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu ». *L'homme et la société*, 3 (N°181). L'Harmattan.
- Zahed, L. (2012). « *Le Coran et la Chair* ». Max Milo, Paris. Autobiographie anglaise (2013) : « *Queer Muslim Marriage: Struggle of a gay couple's true life story towards Inclusivity & Tawheed within Islam* », p.149. Kindle.com
- Zahed, L. (2015). Thèse de doctorat en sociologie, présentée à l'EHESS le 8 avril 2015 (sous presse).
- Ze'evi, D. (2006). "Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900 - Studies on the History of Society and Culture". University of California Press.
- Zourabichvili, F. (1997), « *Qu'est-ce qu'un devenir pour Gilles Deleuze* » ; Horlieu, Paris.

SOMMAIRE

Partie A – INTERSECTIONNALITÉ : Qui sont les LGBT+ Islamiques ou arabo-musulman-es ?..... 9

1 – L'émergence contemporaine des associations LGBT+ musulmanes ... 15

1 A - ARABO-MUSULMAN, ENTRE NATIONALISMES & « INTERNATIONALE GAY ». 26

1 B – ENGAGEMENT CITOYEN DES HOMOSEXUEL-LES MUSULMAN-ES 29

1 C - UNE PERSPECTIVE ANTHROPOLOGIQUE RÉFLEXIVE ET PARTICIPATIVE 45

2 – Les « Anormaux » : Discours de vérité, technologie de la sexualité 61

2 a - Techniques de normalisation modernes, transformations des identités « islamiques »..... 63

2 b - Islam et répression des sexualités dites « transgressives » 68

2 c - « Homosexualité » : une catégorie sociale « anormale », construite historiquement..... 75

2 d - Machisme et phallogentrisme : l'empire des passions	82
3 - LGBT+ arabo-musulman-es et contre-discours alternatifs élaborés depuis quinze ans.....	97
3 A - DES PARALLÈLES FORTS AVEC LE FÉMINISME ISLAMIQUE	68
3 B - ASSOCIATIONS LGBT+ MUSULMANES ET LEURS HISTORIQUES.....	77
3 C - CONTRE CULTURES ARABO-MUSULMANES ET IDENTITÉS ALTERNATIVES : UNE PERSPECTIVE POSTCOLONIALE	144
3 D - HOMOPHOBIE D'ÉTAT, HOMOÉROTISME POST 11 SEPTEMBRE	150
3 E - VISION « QUEER » DE L'ISLAM : LA CONSTRUCTION SOCIALE DE NOUVELLES RÉALITÉS RELIGIEUSES	157

Partie B – IDENTITÉS : Postulats théoriques et outils d'analyses171

1 - ÉLABORATION DE L'IDENTITÉ DE GENRE, RADICALISATION FASCISANTE ET MINORITÉS SEXUELLES ARABO-MUSULMANES.....	173
1 a - Modèles de l'élaboration d'une identité sexuelle.....	188
1 b - Les effets du contexte historique et politique	191
1 c - La double culture comme une force ?.....	196

1 d – Les limites des modèles de la double culture	199
2 – PROCESSUS INCONSCIENTS DANS L’ESSENTIALISATION DES MINORITÉS.....	202
2 a - Historique des recherches	205
2 b - « Essence » ou différences essentielles : l’essentialisme en psychologie expérimentale.....	207
2 c - Différence entre déshumanisation humiliante et infrahumanisation génocidaire.....	209
2d - Six facteurs impliqués dans les discriminations essentialisantes	212
3 - Infrahumanisation puis discrimination des minorités sexuelles	217
3 a - Infrahumanisation, conditions nécessaires et suffisantes	219
3 b - Infrahumanisation des minorités sexuelles : perspectives	226
3 c – Particularité de l’estime de soi en milieu stigmatisé	230
3 d – Conséquences contre-intuitives des stratégies de défense communautaires : homophobie et islamophobie homonationaliste....	238
3 e – Rejet de toute forme de politique partisane et fascisante	257
3 f – Synthèse des comportements divers, plus ou moins dogmatiques et nationalistes, en matière d’affirmation de soi.....	285

**Partie C – AVANT-GARDE : Transformations
identitaires et civilisationnelles radicales289**

1 – MUTATIONS DES REPRÉSENTATIONS MATRIMONIALES EN FRANCE..... 290

1a – Ric : morale tribale et langage de la sexualité 296

1b – Ihad : place demesurée de la tradition prophétique, du dogme... 328

1c – Sim : culture gay et deuil du mariage hétéronormatif..... 341

1d – TOF : LIEN ENTRE PRATIQUES RELIGIEUSES ET VALEURS PERSONNELLES.. 371

1e – RAD : LA PREMIÈRE TRANSSEXUELLE ARABE À PARLER PUBLIQUEMENT

D'ISLAM 395

2 – Des pistes de réflexion fécondes..... 403

Annexe – *Privilèges cléricaux, spiritualité véritablement libératrice.....*413

Bibliographie.....419

SOMMAIRE.....415

Du placard aux Lumières ! Face aux Obscurantismes, aux Homonationalismes.