

Le pouvoir de l'homosexualité dans la littérature maghrébine de langue française. A propos d'Eyed-Chékib Djaziri

Renaud Lagabrielle

Résumé

Mon article se penche sur les rapports entre pouvoir et (homo-)sexualité dans le diptyque fortement autobiographique *Un poisson sur la balançoire* (1997) et *Une promesse de douleur et de sang* (1998) de l'écrivain franco-tunisien Eyed-Chékib Djaziri. J'y analyse la manière dont est mis en récit le processus de subjectivation du narrateur-protagoniste Sofiène dans un contexte maghrébin où les pratiques homosexuelles sont punies par la loi et violemment réprimées par la tradition et la morale séculaires. Les récits soulignent d'une part les processus de normalisation et de régulation des genres et des sexualités de l'ordre dominant hétérosexiste et les violences ainsi générées dans les conceptions et le vécu des pratiques homosexuelles. D'autre part, la narration insiste sur le choix de Sofiène de vivre ses désirs et sa sexualité, soulignant par là l'importance de résister aux injonctions aliénantes de l'ordre dominant. Les deux romans apparaissent ainsi comme un espace de résistance où se déploie une voie / une voix „homosexuelle“ qui met à mal l'hétérosexisme en déplaçant les limites du dicible et du visible et en conférant ainsi une légitimité à des expériences et des subjectivités „abjectées“.

Le diptyque de l'écrivain franco-tunisien Eyed-Chékib Djaziri, *Un poisson sur la balançoire* et *Une promesse de douleur et de sang* (*Un poisson sur la balançoire II*), publiés respectivement en 1997 et 1998, fait partie de la „littérature gay arabe naissante“ dont parle Robert Aldrich dans le *Dictionnaire des cultures Gays et lesbiennes* (Eribon 2003b), lequel précise que celle-ci „ouvre une nouvelle perspective sur les comportements et identités sexuels tant au Maghreb que chez les Beurs en France“ (Aldrich 2003, 307). S'il convient de

manier la notion de „littérature gay arabe“ avec précaution, le terme „gay“ renvoyant avant tout à l’histoire des discours et des représentations de et sur l’homosexualité en „occident“ (cf. Hamel 2002 ; Murray 1997) et apparaissant donc peu approprié pour appréhender les pratiques sexuelles et/ou amoureuses entre hommes au Maghreb dans une perspective soucieuse de se libérer, autant que faire se peut, des conceptions eurocentrées de l’homosexualité masculine, le terme „naissante“ souligne bien quant à lui le caractère de nouveauté d’œuvres d’écrivains d’origine maghrébine dans lesquelles il est question, de manière plus ou moins centrale, de rapports sexuels et/ou amoureux entre hommes au Maghreb et/ou en France¹. Ce faisant, ces œuvres brisent un profond tabou de la, ou plutôt des cultures du Maghreb – faisant apparaître ainsi l’un des „pouvoirs de l’homosexualité“ évoqués dans le titre de mon article et sur lequel je reviendrai.

Le présent article se propose, dans ce que j’entends à la suite de Birgit Wagner comme une „analyse textuelle de faits culturels“ (Wagner 2006b, 139), d’analyser à l’exemple du diptyque fortement autobiographique de Djaziri² les rapports, consubstantiels, entre pouvoir et (homo-)sexualité tels qu’ils sont mis en récit dans ces deux romans. Des rapports qui s’exercent, s’expriment et interagissent à différents niveaux, mettant ainsi en lumière le processus complexe de la subjectivation³ d’un individu „homosexuel“ au Maghreb, et ce à travers l’exemple de Sofienne, le narrateur-protagoniste des récits et „double“ de Djaziri – dans une histoire, sous forme de journal intime, qui se déroule principalement dans la Tunisie des années 1960 et 1970 et dans laquelle est relatée la manière dont Sofienne vit son homosexualité de 12 à 17 ans. Nous verrons alors que le projet littéraire de

¹ Citons également Rachid O. 1995 et 1996 ; Djalil Djellal 2000 ; Aniss A. 2004 ; Taïa, Abdellah 2000, 2005 et 2006 ; ainsi qu’un roman d’une femme d’origine marocaine : Trabelsi, Bahaa. 2002². Notons que les romans dont il est question ne sont pas analysés dans l’ouvrage de référence que constitue pour notre sujet *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb* (Hayes 2000).

² Sur Eyet-Chékib Djaziri et la genèse des œuvres, voir Levéel, 2005. On pourra aussi consulter le site de l’auteur: <http://perso.orange.fr/eyet.djaziri>.

³ Judith Butler souligne, à la suite des travaux de Michel Foucault, le double processus que recouvre l’assujettissement, à la fois subordination des sujets et production de ces même sujets (Butler 2002). Didier Eribon définit quant à lui le processus de subjectivation ou de „resubjectivation “ comme le „mouvement qui mène de l’assujettissement à la réinvention de soi. C’est-à-dire de la subjectivité façonnée par l’ordre social à la subjectivité choisie “ (Eribon 1999, 22).

Djaziri se présente, comme nombre d'autres discours émanant d'homosexuels⁴, comme un „de ces lieux par excellence où s'opère la mise en question des catégories dominantes (dans un jeu parfois complexe avec elles, où cette mise en question peut coexister avec la reconnaissance des valeurs du monde dominant)“ (Eribon 2003a, 14-15).

Les rapports entre pouvoir et (homo-)sexualité ne peuvent être compris sans être replacés dans la logique de l'ordre socio-sexuel dominant au Maghreb. Les pratiques homosexuelles sont l'objet d'une condamnation à maint égard dans les trois pays du Maghreb, ici la Tunisie, l'Algérie et le Maroc: en plus d'être punies par la loi, elles sont avant tout soumises à la condamnation morale profondément ancrée dans les traditions religieuses musulmanes orthodoxes séculaires. Ces pénalisations et ces condamnations soutiennent l'ordre hétérosexiste qui régule de manière hiérarchisante et normative les sexes, les genres et les sexualités⁵. Considéré comme d'essence naturelle et divine, l'hétérosexisme est à la base de la perception de la société, et notamment de l'une de ses structures fondamentales, la famille. Celle-ci repose sur le lignage agnatique, c'est-à-dire l'appartenance à une descendance commune en filiation patrilinéaire: il s'agit de transmettre le nom de famille, le nom du père, pour perpétuer la lignée en donnant naissance à un garçon (cf. Hamel 2003a et 2003b). Les hommes qui ne répondent pas aux injonctions de cet ordre hétérosexiste, à savoir le mariage et la procréation, sont perçus comme des dissidents, des traîtres de l'ordre établi. Ils le sont d'autant plus qu'en refusant de se soumettre à ces injonctions, ils mettent à mal l'honneur masculin, concept central dans la construction et la perception de l'organisation sociale au Maghreb et privilège masculin indissociable de l'organisation agnatique évoquée à l'instant: „Le code de l'honneur en tant qu'injonction à l'hétérosexualité dans un but de procréation et en tant que mode de hiérarchisation des sexes

⁴ Djaziri considère son homosexualité „comme une partie intégrante et intégrale de son identité“ (Léveel 2005, 87).

⁵ L'hétérosexisme est entendu comme un système culturel de pensée, de construction et de perception des sexualités au sein duquel celles-ci sont appréhendées de manière hiérarchique, l'hétérosexualité étant considérée comme la normalité et la seule sexualité légitime, et dans le cadre duquel la régulation et la normalisation des sexualités repose sur et reproduit la pensée dichotomique et monolithique des sexes et des genres dans un rapport homologique, complémentaire, et hiérarchique (cf. Tin 2003).

constitue donc un système normatif qui régit la sexualité des individus et les rapports entre les sexes" (Hamel 2002, 42).

Les hommes qui décident de vivre leurs désirs homosexuels tout en refusant de se plier aux attentes de l'ordre dominant s'exposent à l'opprobre populaire. Ils encourent même le risque d'être non seulement bannis de la famille et d'être relégués aux marges de la société, mais encore d'être victimes de violences physiques (cf. Hamel 2003b, 275). Je précise consciemment „les hommes qui décident de *vivre leurs désirs homosexuels tout en refusant de se plier aux attentes de l'ordre dominant*". En effet, malgré les condamnations et les stigmatisations qui pèsent sur les pratiques sexuelles entre hommes, celles-ci ne sont pas rares au Maghreb. Pendant l'adolescence notamment, où elles sont considérées tantôt comme initiation sexuelle, tantôt comme „sexualité de substitution" (Serhane 2004, 152), circonstancielle et passagère, relevant notamment de la séparation des sexes dans l'organisation sociale et de l'importance de la virginité des femmes avant le mariage (cf. Serhane 2004, 148-154; Chebel 2003b, 406). La lecture d'*Un poisson sur la balançoire* illustre cette spécificité culturelle à travers les représentations de nombreux adolescents dont le désir d'avoir une relation sexuelle avec Sofiène ne semble animé que par la volonté de libérer un „excédent de sensualité" (Chebel 2003a, 403) à un âge où d'éventuels partenaires féminins du même âge ne peuvent répondre, selon la tradition et la religion, à de tels désirs. Sofiène parle ainsi de garçons

„rendus réceptifs [à ses signes pour les „chauffer", R. L.] par une abstinence qui entraînait un désir mûri, exacerbé, insupportable, qu'ils ne parvenaient plus à contenir" (Djaziri 1997, 223).

Mohamed-Ali, un des personnages centraux de l'histoire, explique quant à lui à Sofiène qui lui fait remarquer qu'il (Mohamed-Ali) ne s'intéresse qu'aux filles :

„Oui, mais tu sais ce que c'est ! Elles veulent arriver vierges au mariage. Elles allument comme des salopes et au moment de passer à l'acte, il n'y a plus personne. Mais moi je n'en peux plus. J'ai des désirs naturels qui ne demandent qu'à s'exprimer. Mon sang bouillonne dans mes veines, quant à mes couilles, je ne t'en parle pas ! D'ailleurs, ça ne devrait pas te déplaire. Tu crois que je n'ai jamais remarqué la façon dont tu me tournais autour, l'année

dernière, comme une chienne en chaleur ? Je suis sûr qu'en t'enlevant simplement le pantalon et en te prenant par derrière, j'arriverais sans problème à me persuader que tu es une fille" (Djaziri 1997, 156-157).

Taoufik, l'un des trois garçons avec lesquels Sofiène s'amuse à échanger des „poissons“, mot de code pour désigner des baisers sur la bouche, fait pour sa part remarquer à Sofiène, alors qu'ils ont maintenant 17 ans :

„Nous ne sommes plus des enfants, Sofiène. Il faut oublier cette période. Il ne faut plus que l'on se touche" (Djaziri 1998, 54).

La norme veut ainsi que, après avoir fait l'expérience de pratiques homosexuelles, les adolescents laissent celles-ci derrière eux – dans un cadre toutefois à la fois rigide et fluide comme nous allons le voir – pour adopter le statut d'„hommes“. Khélil, l'amant de Sofiène dans *Un poisson sur la balançoire*, lui explique par exemple :

„Aujourd'hui tu as quinze ans et j'ai pensé qu'il était temps pour toi d'abandonner certains jeux d'enfants, de te bâtir une réputation et de faire taire les racontars. Il n'y a qu'une fille qui pourrait t'y aider" (Djaziri 1997, 25-26).

Notons ici l'importance du terme „réputation“. Cette remarque trouve un écho dans *Une promesse de douleur et de sang* dans la bouche de Ftima, l'employée de maison du père de Sofiène, qui s'exclame, venant d'apprendre que Sofiène est attiré par Mohamed-Ali :

„Quoi ! Encore un garçon ? Mais quand vas-tu cesser de jouer les petites filles ? Tu n'es d'ailleurs même plus un petit garçon. Regarde-toi ! Tu es un homme maintenant !" (Djaziri 1998, 68).

Ces exclamations de Ftima, de même que les propos de Mohamed-Ali, attirent l'attention sur les représentations, et le vécu, des pratiques homosexuelles au Maghreb, en particulier sur l'idée des rôles sexués et sexuels au sein de ces pratiques. Avant de revenir sur ce point, il convient de préciser que les pratiques homosexuelles masculines sont également regardées avec une certaine „tolérance“ à l'âge adulte, à certaines conditions cependant. Ainsi, elles ne sont pas considérées comme un déshonneur, une

maladie ou une offense à l'ordre naturel et divin lorsqu'elles ne sont pas vécues de manière exclusive, c'est-à-dire quand les acteurs sont mariés et pères de famille. De même, les pratiques homosexuelles jouissent d'une certaine „tolérance“ lorsqu'elles restent confinées dans le silence. Le titre de l'article, tout comme son contenu d'ailleurs, de Stephen O. Murray est à cet égard particulièrement révélateur : l'anthropologue parle de „*Will, not to know. Islamic Accomodations of Male Homosexuality*“ (Murray 1997). Ce ne sont donc pas les pratiques homosexuelles en elles-mêmes qui sont l'objet de condamnation, mais la revendication de ces pratiques et leur expression en public. Cet aspect du dicible et de la visibilité est fondamental pour tenter de comprendre les logiques qui sous-tendent les représentations et le vécu des pratiques homosexuelles au Maghreb. A cette question de la visibilité et du dicible s'ajoute l'autre paramètre essentiel annoncé à l'instant, celui du genre des acteurs. Le genre est ici compris dans un rapport d'adéquation avec le rôle sexuel de ces acteurs (cf. Hamel 2002, 43) dont on a aperçu une „illustration“ dans les mots de Ftima et ceux de Mohamed-Ali cités plus haut.

Au sein du modèle binaire de conceptualisation des sexes, des genres et des sexualités, les hommes maghrébins qui ne correspondent pas aux qualités et aux rôles attribués au „masculUN“ sont perçus comme des transfuges de l'ordre établi et doivent craindre alors la réprobation sociale. Là encore, comme je l'ai déjà mentionné, cette réprobation touche surtout les hommes qui vivent leur homosexualité de manière exclusive. Ce „choix“ est en effet interprété comme le refus de la masculinité, et par syllogisme, comme une déviance et une inversion des rôles, ces hommes étant considérés comme des femmes. Il leur est reproché d'être „efféminés“, c'est-à-dire d'adopter ce que la bipartition des sexes et des genres attribue aux femmes : la „passivité“. Celle-ci s'exprimerait notamment dans les pratiques sexuelles : un homme „efféminé“ est un homme qui, dans la relation sexuelle, adopte le rôle „passif“, c'est-à-dire se laisse pénétrer. Seuls ces hommes sont considérés au Maghreb comme des „homosexuels“ (cf. Hamel 2002, 42s.). Il n'existe d'ailleurs pas de terme, en arabe, pour désigner les „homosexuels actifs“. Au contraire, les mots pour désigner les „homosexuels passifs“ sont „nombreux et changeants“ (cf. Ben Jelloun 1977, 77s.). Comme le rappelle Daniel Borrillo : „(une telle) disproportion langagière révèle l'opération idéologique consistant à désigner surabondamment ce qui apparaît comme

problématique et à renvoyer à l'implicite ce qui se prétend évident et naturel" (Borrillo 2000, 5s.).

On sera peu étonné d'apprendre que ces termes sont péjoratifs, employés comme des injures pour disqualifier les hommes considérés comme ayant perdu leur „virilité“. Deux des injures très couramment employées, „*attaïy*“ et „*zamel*“, indiquent bien que c'est cette inversion des rôles et cette perte de la virilité qui sont condamnées : elles peuvent être traduites par „donneurs“, et renvoient donc à la position „passive“ dans l'acte sexuel. Les homosexuels sont ceux qui „[se] donnent“, qui „donnent (leur cul)“, par opposition aux hommes qui „prennent“, qui pénètrent. Dans un tel cadre régulateur, le „preneur“ verra, au contraire, sa virilité renforcée par de tels actes, la pénétration étant considérée comme l'expression de la virilité, de la force physique de l'homme, de sa puissance sexuelle mais aussi, ou par là même, de sa domination, (cf. Ben Jelloun 1977, 77s. ; Serhane 2004, 149). Sofiène remarque ainsi, donnant à son récit une tournure pour ainsi dire ethnographique, qu' :

„il est vrai que les mentalités ici sont ainsi faites que celui qui a le rôle actif ne perd rien de sa virilité et peut même raconter ses exploits, il n'en sera qu'applaudi, encouragé. L'homme qui aura eu le rôle passif se verra, lui, traiter de pédé et sera méprisé“ (Djaziri 1997, 70).

De telles conceptions permettent de mieux comprendre les nombreuses sollicitations des „camarades“ de lycée de Sofiène. Mais elles éclairent également la manière dont ces sollicitations sont exprimées, la narration insistant sur la construction binaire homme/femme – actif/passif régulant les pratiques. Je pourrais ici multiplier les exemples, mais je n'en citerai qu'un, particulièrement significatif. Au milieu du roman, Sofiène relate la scène suivante, alors qu'il se retrouve „coincé“ dans les toilettes de son lycée :

„J'allais sortir des toilettes, lorsqu'un élève de septième qui devait avoir le même âge que Khélil m'aborda en ces termes crus :

- On pourrait se voir plus tard ? Il paraît que *tu te fais enculer* comme une reine ; que dirais-tu que je devienne, pour quelques instants, ton roi ?

[...] Allez, ne fais pas ta mijaurée, ce n'est plus un secret maintenant. On sait même que tu as un protecteur qui n'est pas du lycée. Laisse-moi faire, on ne lui dira rien.

- (Sofiène): [...] Explique-moi ton problème.
- Des couilles pleines, le voilà mon problème, poupée. Et toi, on dit que tu es un expert dans l'art de les vider. Alors *tu me le donneras ton petit cul*, plus tard ?" (Djaziri 1997, 186. C'est moi qui souligne)⁶.

Ces remarques s'inscrivent dans le cadre plus large de l'homophobie, dans „l'horizon linguistique de l'hostilité dans laquelle doivent vivre les homosexuels" (Eribon 1999, 74-75). Les effets de cette hostilité sur l'existence même du jeune narrateur-protagoniste sont parfaitement exprimés dans la pensée suivante. Evoquant "une atmosphère qu'(il) sentai(t) de plus en plus hostile", Sofiène se dit :

„Plus je grandissais et plus cette hostilité envers moi se précisait. Que me reprochait-on ? Ma différence ? Que m'enviait-on ? Mes amours ? Autant me reprocher d'être brun ! Autant m'envier de respirer". (Djaziri 1997, 189-190).

Enfin, la mise en récit de la question de l'honneur évoquée plus haut insiste elle aussi sur la place centrale de la conception des pratiques sexuelles selon un axe masculin/féminin – actif/passif dans la construction des relations homosexuelles masculines. Le fait que le père de Sofiène ne soit pas fier de son fils – „Il [son père, R. L.] me reconnaissait certes quelques qualités, mais il estimait qu'il manquait l'essentiel qui fait que l'on puisse être fier de son fils. Personne ne disait de moi que j'étais un homme" (Djaziri 1997, 148) – s'explique entre autres par sa découverte des pratiques sexuelles de son fils. Celle-ci est relatée par Sofiène dans une scène qui choque par son extrême violence, une violence motivée par la prise de conscience du rôle „passif" de Sofiène. Frappé de plusieurs coups de cravache, „dont la puissance allait crescendo", celui-ci raconte :

„Les coups sur mon dos et mes bras devenaient intolérables de souffrance et mes petits cris se transformèrent en hurlements de douleur. Mais ce qui me fit le plus mal, ce qui allait laisser des traces bien plus durables que les

⁶ Voir à propos du „cul" les réflexions de Pierre Bourdieu dans ses études sur la Kabylie dont il reprend des éléments dans *La domination masculine* : „Le corps a son devant, lieu de la différence sexuelle, et son derrière, sexuellement indifférencié, et potentiellement féminin, c'est-à-dire passif, soumis, comme le rappellent, par le geste ou la parole, les insultes méditerranéennes (notamment le fameux "bras d'honneur") contre l'homosexualité [...]" (Bourdieu 1998, 23).

traînées rouges de la cravache fut la phrase qui ponctuait chaque coup, comme pour mieux l'enfoncer en moi :

- Qui faisait la femme ? Réponds ! Qui faisait la femme ?

Le mépris qui perçait dans son ton effaçait tout le reste. J'étais humilié. Je ne me sentais plus mon corps. J'avais envie de disparaître. Il pouvait me battre jusqu'à la mort. Peut-être qu'après tout je le méritais" (Djaziri 1997, 64-65).

En plus de souligner que le nœud sémantique de la situation, pour ainsi dire, est bel et bien la question du rôle „endossé“ dans l'acte sexuel, ce passage met en avant la marque, indélébile, des corps et des consciences générée par l'homophobie, indissociable d'ailleurs de la misogynie. Cette marque se manifeste notamment, on en lit ici un témoignage édifiant, par l'intériorisation de cette homophobie, par la mésestime de soi et la honte⁷. Le caractère central de l'honneur est d'ailleurs souligné quelques pages plus loin par le choix narratif de relater une autre situation dans une certaine mesure similaire, lorsque Sofiène raconte que le père de Khélil les surprend à son tour, enlacés, mais précise:

„J'avais deviné qu'il ne ferait pas de scandale. Il se doutait du rang que tenait son fils dans notre couple. Il partageait ainsi avec mon père la certitude que le rôle de la femme n'était pas tenu par Khélil. L'honneur du mâle était sauf“ (Djaziri 1997, 69).

La violence de ce „dispositif de sexualité“ (Michel Foucault) se retrouve au sein même des actes sexuels entre hommes, qu'il semble dès lors possible d'analyser dans leurs rapports avec les éléments abordés jusqu'ici. De fait, de même que le modèle dominant des relations en général, notamment sexuelles, semble bien être un modèle hiérarchisé, l'homme étant valorisé et sa supériorité sur la femme considérée comme quelque chose de naturel, justifié par la religion et la tradition (cf. Ben Jelloun 1977, 60), les actes sexuels entre hommes semblent eux aussi construits selon cette hiérarchie, qui, comme toute hiérarchie, implique une certaine violence, et ce à différents niveaux. Il ressort tout d'abord de la lecture des romans que le fait d'être connu – et nous retrouvons là la question déjà abordée du visible et du dicible – comme garçon „passif“ semble autoriser les autres garçons à

⁷ Sur la honte, voir Chauvin 2003. Serhane note qu'au Maghreb, „être homosexuel est une honte, une faiblesse “ et que l'homosexualité „passive “ est „vécue comme une source d'humiliation et de dégradation “ (Serhane 2000, 149).

disposer, selon leur gré, de ce garçon. Stephen O. Murray note que: „Once a boy is known to have been fucked, whatever his own reactions to the experience, he is fair game for others“ (Murray 1997, 18).

Cette idée de „disponibilité“ est mise en récit à de nombreuses reprises – nous en avons saisi des signes dans certains passages cités. Mais elle apparaît au sein même du groupe des „poissons“ de Sofière, Khélil, Taoufik et Fethi. Alors que leurs rapports avaient commencé comme un jeu, ils prennent rapidement une tournure de domination. Au cours d’une altercation entre Khélil et Fethi à son propos, Sofière remarque que les deux garçons „parlaient de (lui) comme s’(il) n’étai(t) pas là, comme un butin dont on se dispute le partage“ (Djaziri 1997, 55).

Énervé, il finit par obtenir l’explication suivante de la bouche de Khélil :

„Nous avons décidé que tu nous appartenais. De quelque manière que nos rapports avec toi devaient évoluer, il était entendu qu’on te partagerait à trois, équitablement. En fait, Taoufik n’a jamais été vraiment accroc, il s’en foutait un peu. Mais Fethi et moi avons toujours rivalisé plus ou moins à ton sujet“ (Djaziri 1997, 56-57).

Domination, possession, mais aussi violence des gestes – ni Fethi ni Khélil n’hésiteront à gifler Sofière –, autant d’attitudes qui se retrouvent dans les actes sexuels mêmes. Il est à mon avis nécessaire de différencier ici entre d’un côté les personnages qui semblent ne vouloir que soulager leur désir en pénétrant Sofière, et de l’autre Khélil, véritable amant de Sofière et dont il est profondément amoureux – ce qui ne l’empêche pas d’entretenir également une relation avec Amal, une adolescente de leur âge. De fait, les phénomènes exposés jusque ici ne doivent pas faire oublier qu’il existe aussi au Maghreb des relations entre hommes qui, en plus d’être sexuelles, sont également sentimentales. De même, il existe également sans doute des relations au sein desquelles les deux acteurs se considèrent dans un rapport de réciprocité, d’égal à égal. Le récit que fait Sofière de sa relation amoureuse et sexuelle avec Khélil semble toutefois inscrire celle-ci aussi dans le modèle dominant des relations homosexuelles masculines. Rappelons ici que Sofière ne considère pas Khélil comme un homosexuel:

„Khélil était un vrai homme, prêt à assumer ce rôle et tout ce qu'il implique comme courage, force, virilité. Il s'était même battu pour moi. Il m'avait pris comme sa femme. C'est ça que j'aimais en lui. Il n'était pas attiré par les hommes. Il n'était pas homosexuel“ (Djaziri 1997, 43),

précisant plus loin dans le récit:

„Khélil m'aimait, c'était certain. Je pense même que son amour avait la valeur de la rareté. J'étais le seul garçon à pouvoir le lui inspirer. Mais il me prenait comme sa femme. Il m'aimait comme sa femme. Ce qui revenait à dire, avec la mentalité qui le caractérisait, qu'il m'aimait en inférieur“ (Djaziri 1997, 201).

Cette violence „morale“ s'articule avec une violence physique qui s'exprime entre autres dans l'acte sexuel. Le passage suivant, pour n'en citer qu'un, donnera une image plus précise de la manière dont Sofière vit ses rapports sexuels avec Khélil. Alors que ce dernier vient de lui faire une véritable déclaration d'amour, Sofière raconte :

„Nous fîmes l'amour plusieurs fois. A chaque fois Khélil se montra dominateur, violent, n'écoutant pas mes plaintes lorsqu'il me faisait mal, redoublant même d'ardeur lorsqu'il sentait mon corps malmené se cabrer dans la douleur. Il usa de sa force pour mieux me soumettre et m'écraser sous ses assauts [...] Cette nuit-là, il me marqua de sa sève à plusieurs reprises comme un mâle dominant marque son cheptel“ (Djaziri 1997, 105).

Même s'il n'est pas toujours aisé de saisir la part de fantasmes du narrateur / de l'auteur dans les descriptions des actes sexuels, fantasmes à tendance sado-masochiste, le récit qu'il fait de ses rapports sexuels avec son autre amant, Kérim, indique toutefois qu'il apprécie également des rapports basés davantage sur la réciprocité plutôt que sur le modèle dominant/dominé. Comme le précise Sofière, Kérim est

„partisan d'une sexualité plus nuancée, moins figée, réversible, qui rebutait Khélil attaché à des valeurs machistes“ (Djaziri 1997, 238).

Le récit qu'il fait d'une de ses relations sexuelles avec Kérim, construit sur des oppositions, illustre bien cette idée :

„Nous avons fait l’amour tendrement, en prenant notre temps, en prolongeant indéfiniment l’instant des caresses. Nous n’avions pas dégainé nos glaives, plus faits pour blesser que pour aimer. Il n’y eut rien de viril. Rien de violent. Nul besoin de marquer le corps de l’autre pour que nos chairs se souviennent ensuite de leurs vertiges. Aucune douleur ne vint troubler notre plaisir. Tout ne fut que volupté et douceur. Pas de soumis ni de dominateur. Nous fûmes tour à tour donneur et receveur et nous ne souhaitions rien sacrifier à la souffrance. Nos soupirs en avaient témoigné“ (Djaziri 1997, 100)⁸.

Enfin, la violence des actes sexuels s’exprime dans l’opposition établie dans l’imaginaire masculin populaire selon lequel c’est également entre les mains des hommes que repose le pouvoir de la jouissance. Le plaisir de la femme, et de son équivalent symbolique, l’homme passif, n’est pas, selon Ben Jelloun, le souci des hommes (cf. Ben Jelloun 1977, 62). Là encore, le récit que fait Sofiène de ses relations sexuelles avec Khélil semble aller dans ce sens. Il évoque non seulement le machisme de Khélil, mais souligne également son „côté égoïste“ (Djaziri 1997, 107), et ce dans une séquence qui laisse penser que cet „égoïsme“ est associé, dans l’esprit de Sofiène, à la manière dont Khélil conçoit leurs relations sexuelles. Mais plus que de n’être que secondaire, le plaisir, la jouissance de la femme, s’il est exprimé, attire sur elle le soupçon d’être une femme „de mauvaises mœurs“ (Ben Jelloun 1977, 62). Sofiène relate une remarque de Mohamed-Ali qui abonde en ce sens et dans laquelle l’articulation entre se faire pénétrer, en éprouver du plaisir et être considéré comme une prostituée apparaît de manière édifiante. Mohamed-Ali déclare ainsi à Sofiène :

„Tu ne t’es pas rendu compte qu’on parlait beaucoup de toi dans ce lycée ? [...] On dit que tu te fais baiser par n’importe qui. On dit que tu y prends beaucoup de plaisir. On dit encore que tu n’es qu’une putain“ (Djaziri 1997, 155).

Aussi paradoxal que cela pourra paraître à première vue, cette remarque de Mohamed-Ali me conduit aux dernières réflexions de mon article,

⁸ On peut se demander ici le rôle que joue la double appartenance culturelle de Kérim dans sa conception de l’homosexualité. Il est, comme Sofiène, de père tunisien, et sa mère est elle aussi d’origine étrangère, italienne.

consacrées au „pouvoir de l'homosexualité“ cité dans le titre. De fait, je pense que c'est notamment dans la question du plaisir, de la jouissance associés à l'homosexualité et de leur mise en récit que réside l'une des grandes forces du récit de Sofière / Djaziri – force qu'il me semble possible de lier à la sexualité en marge du narrateur, et de l'auteur. Comme l'a si bien analysé Eve Kosofsky Sedgwick, il est possible de voir dans „l'enfance *queer*“ et toute la souffrance et la honte qu'elle génère une source d'„énergie transformationnelle“ par laquelle l'individu stigmatisé trouvera une force pour s'affirmer soi-même, au défi de l'ordre dominant hétérosexiste (cf. Kosofsky Sedgwick 1993, 4).

Malgré la violence à laquelle l'adolescent est confronté et avec laquelle il doit construire sa subjectivité, l'histoire de Sofière est ainsi également celle d'un être qui décide de braver les interdits de l'ordre dominant, de jouir „d'une intimité que la société vouait à la clandestinité“ (Djaziri 1997, 99). La sensualité, la sexualité mises en récit participent de sa volonté de résister aux injonctions de l'hétérosexisme pour se construire comme un sujet libre de ses choix et de ses désirs, désireux de les faire sortir de cet „abîme de silence“ (Chebel 2003a, 15) dans lequel l'ordre dominant s'efforce de les enfermer. Ceci s'exprime de différentes manières, entre autres par la façon dont le jeune Sofière s'amuse à jouer avec son „identité de genre dissonante“ (Bourcier 2005, 20). Il relate ainsi le plaisir qu'il prend à jouer avec son corps non seulement en adoptant des poses et des comportements „féminins“, mais encore en se mettant du henné pour se „parer d'un autre ornement, tout aussi traditionnel [que le sefsèri, un voile, R. L.], et qui caractérisait pareillement la femme arabe“ (Djaziri 1997, 77). La narration souligne que Sofière savoure l'idée et le geste de transgression des normes établies que représentent également l'épilation et le maquillage auxquels il s'adonne avec délice (cf. Djaziri 1997, 91s.):

„Mais se maquiller comme une fille! Je sentais confusément que je transgressais plus qu'une règle : une loi, une tradition, un tabou!“ (Djaziri 1997, 109).

Ce plaisir de la transgression se retrouve dans les joies qu'il éprouve à coucher avec des garçons. Sofière relate par exemple une relation sexuelle à trois, avec Kérim et Khélil :

„Nous nous étions regardés comme des aveugles, du bout des doigts. Nos peaux avaient frémi de concert. Nos bouches avaient mordu nos chairs humides puis nos langues les avaient léchées. Nous avons mêlé nos salives et nos humeurs. Nous avons joui ensemble, d’une même giclée, comme une seule verge. Nous avons goûté au repos mérité des guerriers exténués, effondrés les uns contre les autres, le corps maculé de sperme et luisant de sueur. Cette intimité partagée était un pas de plus dans la transgression de ces règles qu’il nous plaisait de bafouer. Les liens du plaisir nous rapprochaient plus sûrement que ne l’auraient fait les liens du sang“ (Djaziri 1997, 146).

J’ai souligné plus haut la violence qui marque nombre de rapports sexuels entre Sofiène et Khélil. Le récit que fait le narrateur-protagoniste de leurs relations sexuelles accorde cependant également une place importante à la jouissance qu’il tire de ces relations. Se pose pour moi la question, ouverte, de savoir si Sofiène décide de prendre sur lui la violence de certains de ces rapports parce qu’il y voit le seul moyen d’assouvir ses désirs et un passage nécessaire au développement de sa subjectivité (Sofiène déclare ainsi „(avoir pris) du plaisir dans les viols répétés qui (lui) avaient tenu de rapports sexuels ces deux derniers jours“, ajoutant juste après que „le côté égoïste et macho de Khélil était nécessaire à (son) épanouissement sexuel“ (Djaziri 1997, 107)). Quelle que soit la manière dont on choisira d’interpréter ces représentations, c’est le choix même d’en faire le récit qui me semble particulièrement porteur de sens. De fait, Sofiène / Djaziri prend le parti de ne pas passer ces relations sous silence, il décide même d’en chanter les plaisirs, chants d’autant plus audacieux qu’ils offrent une place de choix à la pratique si problématique de la sodomie. Dans de nombreux passages, Sofiène relate la jouissance qu’il éprouve à se faire pénétrer par Khélil, lorsqu’il raconte par exemple :

„Depuis que je commençais à être aguerri à cette pratique, Khélil, négligeant les précautions des premières fois, se laissait aller à des assauts d’une énergie telle qu’ils me laissaient souvent meurtri, épuisé, mais tellement comblé, reconnaissant. Lui-même savait prolonger notre plaisir. Il se contrôlait parfaitement, modulant la fréquence et la profondeur des va-et-vient. Il m’amenait au seuil de la douleur, tandis que je l’attendais pour me libérer, et c’est seulement quand il sentait que celle-ci allait prendre le pas sur mon plaisir que je l’entendais râler, me signifiant que je pouvais jouir à mon tour.

J'accélérais alors le mouvement de ma main et le sperme qui jaillissait de mon sexe semblait être un débordement de celui de Khélil" (Djaziri 1997, 61-62).

La voix singulière qui s'élève dans les deux romans de Djaziri peut ainsi être „entendue“ comme une voix qui, de l'ombre et de la honte dans lesquelles s'évertue à l'enfermer l'ordre hétérosexiste, s'élève pour chanter les joies et les jouissances d'un individu „abjecté“, pour „magnifier (des) personnages voués à l'abjection, et l'abjection elle-même“ (Eribon 2001, 29)⁹. *Un poisson sur la balançoire* et *Une promesse de douleur et de sang* apparaissent par là comme une voie / voix pour souligner l'importance de résister aux injonctions aliénantes de l'ordre dominant en développant sa subjectivité et ses choix de vie selon une morale que l'on se sera fixée soi-même et de poursuivre, pour emprunter ces notions à Michel Foucault, par „un travail sur soi-même“, une sorte d'„ascèse homosexuelle“ (Foucault 1994a, 165) au sein d'une „esthétique de l'existence“ (Foucault 1994b, 731).

La dimension autobiographique du diptyque de Djaziri, renforcée par le choix d'une narration autodiégétique (Genette 1972, 253), confère aux récits un caractère de témoignage dont la portée doit être soulignée. Les deux œuvres peuvent en effet être lues comme le signe de la volonté de libérer une parole sans cesse étouffée. Une libération de la parole – qui passe par le choix de la voix narrative, soulignant par là même à quel point le politique et l'esthétique peuvent, devraient être appréhendés dans un rapport de réciprocité (cf. Wagner 2006a) – qui va de paire avec l'intention de l'auteur d'aider, par son œuvre, de jeunes (homosexuels) en quête de repères (cf. Levéel 2005, 89). On retrouve ici l'idée d'„art utile“ que peut représenter le travail littéraire, un „art utile“ qui, en proposant une „éthique de la subjectivation minoritaire“, „confèr(e) une sorte d'autorisation et de légitimité à l'existence homosexuelle“ (Eribon 2001, 31 et 33).

L'homosexualité de Djaziri et le récit qu'il en fait à travers son narrateur-protagoniste Sofiène peuvent ainsi être considérés comme les points de départ d'une existence dans laquelle l'ordre hétérosexiste sera sans cesse défié : non seulement la mise en récit de la subjectivation de Sofiène souligne comme les tentatives de l'ordre dominant de réguler les identités sexuelles et de genre sont constamment mises à mal ; l'œuvre de Djaziri

⁹ Les réflexions suivantes doivent beaucoup à celles développées par Didier Eribon dans son analyse de l'œuvre de Jean Genet (Eribon 2001).

permet également à l'homosexualité de déployer une voix / une voie défiant et déplaçant les limites du dicible et les frontières du visible et transformant la donne de la „carte des émois, de tous ces émois rebelles, non autorisés et non autorisables“ (Chebel 2003a, 20). *Un poisson sur la balançoire* et *Une promesse de douleur et de sang* s'inscrivent ainsi dans la lignée d'une certaine „littérature homosexuelle“ qui a souvent été, comme le rappelle Didier Eribon : „(un) champ de bataille où les dissidents de l'ordre sexuel se sont efforcés de faire exister une parole et de donner droit de cité dans l'espace public à des réalités sexuelles et culturelles ostracisées ou stigmatisées“ (Eribon 2003a, 13-14).

Abstrakt

Mein Beitrag setzt sich mit den Beziehungen zwischen Macht und (Homo)Sexualität im zweiteiligen, stark autobiographischen Werk des franko-tunesischen Autors Eyet-Chékib Djaziri, *Un poisson sur la balançoire* (1997) und *Une promesse de douleur et de sang* (1998) auseinander. Ich analysiere, wie der Prozess der Subjekt-Werdung des Ich-Erzählers Sofiène erzählt wird, und zwar in einem maghrebinischen Kontext, wo homosexuelle Praktiken rechtlich verfolgt und von den jahrhundertealten Traditionen und Moralvorstellungen verpönt werden. Die Erzählungen betonen einerseits die Mechanismen der Normierung und Regulierung von Geschlechtsidentitäten und Sexualitäten durch die dominierende heterosexistische Ordnung sowie die damit verbundene Gewalt in der Fremd- und Selbstwahrnehmung gleichgeschlechtlicher Praktiken. Andererseits erzählen die Romane von Sofiènes Entscheidung, sein Begehren und seine Sexualität zu leben, und unterstreichen damit, wie wichtig es ist, den Zwängen und Erwartungen der dominierenden Ordnung zu widerstehen. Beide Romane können so als ein Ort des Widerstands gelesen werden, wo eine Stimme „hörbar“ und ein Weg „lesbar“ werden, die den Heterosexismus in Frage stellen, indem sie die Grenzen des Sagbaren und des Sichtbaren verschieben und dadurch den „abjekt“ konstruierten Erfahrungen und Subjektivitäten Legitimität verleihen.

Bibliographie

- Aldrich, Robert. 2003. "Maghreb." In: Eribon, Didier (éd.). 2003. Dictionnaire des cultures Gays et Lesbiennes. Paris: Larousse, 306-307.
- Aniss A. 2004. Par-dessous la meïda. Villettes: Bonobo.
- Ben Jelloun, Tahar. 1977. La plus haute des solitudes. Paris: Seuil.
- Borrillo, Daniel. 2000. L'homophobie. Paris: Puf.
- Bourcier, Marie-Hélène. 2005. Sexpolitiques. Queer Zones 2. Paris: La Fabrique éditions.
- Bourdieu, Pierre. 1998. La domination masculine. Paris: Seuil.
- Butler, Judith. 2002. La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories. Paris: Léo Scheer.
- Chauvin, Sébastien. 2003. "Honte." In: Tin, Louis-Georges (éd.). 2003. Dictionnaire de l'homophobie. Paris: Puf, 222-226.
- Chebel, Malek. 2003a. L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb. Paris: Payot & Rivages.
- _____. 2003b. Encyclopédie de l'amour en Islam, Tome I. Paris: Payot & Rivages.
- Djellad, Djallil. 2000. Cet Arabe qui t'excite. Paris: Balland.
- Djaziri, Eyet-Chérib. 1997. Un poisson sur la balançoire. Lille: GayKitschCamp.
- _____. 1998. Une promesse de douleur et de sang (Un poisson sur la balançoire II). Lille: GayKitschCamp.
- Eribon, Didier. 1999. Réflexions sur la question gay. Paris: Fayard.
- _____. 2001. Une morale du minoritaire. Variations autour d'un thème de Jean Genet. Paris: Fayard.
- _____. 2003a. Hérésie. Essais sur la théorie de la sexualité. Paris: Fayard.
- _____. 2003b (éd.). Dictionnaire des cultures Gays et Lesbiennes. Paris: Larousse.
- Foucault, Michel. 1994a. "De l'amitié comme mode de vie." In: Michel Foucault, Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome 4, 1980-1988, éd. Daniel Defert/François Ewald. Paris: Gallimard, 163-167.
- _____. 1994b. "Une esthétique de l'existence." In: Michel Foucault, Dits et Ecrits, 1954-1988. Tome 4, 1980-1988, éd. Daniel Defert/François Ewald. Paris: Gallimard, 730-735.
- Genette, Gérard. 1972. Figures III. Paris: Seuil.
- Hamel, Christelle. 2002. "En milieu maghrébin, une question d'honneur." In: Lagrave, Rose Marie; Gestin, Agathe; Lépinard, Éléonore; Pruvost, Geneviève (éds.). 2002. Dissemblances. Jeux et enjeux du genre. Paris: L'Harmattan, 37-50.
- _____. 2003a. "Islam." In: Tin, Louis-Georges (éd.). 2003. Dictionnaire de l'homophobie. Paris: Puf, 242-248.
- _____. 2003b. "Maghreb." In: Tin, Louis-Georges (éd.). 2003. Dictionnaire de l'homophobie. Paris: Puf, 274-277.
- Hayes, Jarrod. 2000. Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. 1993. Queer Performativity. Henry James's The Art of the Novel. In: GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, Vol. 1, 1993, 1-16.

- Levéel, Eric. 2005. "Eyed-Chékib Djaziri: transcription subjective d'une entrevue objective." (Paris, juin 2003). In: *International Journal of Francophone Studies* 8:1, 2005, 85-92.
- Murray, Stephen O. 1997. "The Will not to know: Islamic Accomodations of Male Homosexuality." In: Murray, Stephen O.; Roscoe, Will (éds.). 1997. *Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature*. New York/London: New York University Press, 14-54.
- Rachid O. 1995. *L'enfant ébloui*. Paris: Gallimard.
- _____. 1996. *Plusieurs vies*. Paris: Gallimard.
- Serhane, Abdelhak. 2004. *L'amour circoncis*. Casablanca: EDDIF/Paris Méditerranée.
- Taïa, Abdellah. 2000. *Mon Maroc*. Paris: Séguier.
- _____. 2005. *Le rouge du tarbouche*. Paris: Séguier.
- _____. 2006. *L'armée du salut*. Paris: Seuil.
- Tin, Louis-Georges. 2003. "Hétérosexisme." In: Tin, Louis-Georges (éd.). 2003. *Dictionnaire de l'homophobie*. Paris: Puf, 207-211.
- Trabelsi, Bahaa. 2002. *Une vie à trois*. Bruxelles: Labor.
- Wagner, Birgit. 2006a. "Erzählstimmen und mediale Stimmen. Mit einer Analyse von Assia Djebars Erzählung Die Frauen von Algier." In: Nieberle, Sigrid; Strowick, Elisabeth (éds.). 2006. *Narration und Geschlecht. Texte – Medien – Episteme*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 141-158.
- _____. 2006b. "Mirages du récit. La voix plurielle d'Alger dans Les Oranges d'Aziz Chouaki." In: Bouchentouf-Siagh, Zohra (éd.). 2006. *Dzayer, Alger. Ville portée, rêvée, imaginée*. Alger: Casbah Editions, 135-146.