

**12e congrès AFSP 2013**  
**Section Thématique n° 61**  
**Quelle place pour le comparatisme en histoire des idées politiques et  
en théorie politique ?**

Arnaud Alessandrin (Université de Bordeaux / Centre Émile Durkheim)

[arnaud.alessandrin@gmail.com](mailto:arnaud.alessandrin@gmail.com)

Jean Zaganiaris (CERAM/EGE Rabat) [zaganiaris@yahoo.fr](mailto:zaganiaris@yahoo.fr)

**Intégrer de nouveaux objets dans la Théorie politique comparée : La question Queer  
dans les aires « non-occidentales »**

A Zineb et Phillippe.

Peut-on parler de « queer » pour penser la sexualité dans des aires géographiques non européennes ? Un ensemble de débats ont été posés au sein de l'*Australian Humanities Review* de juillet 1996 autour de la notion de « *Global queering* ». Selon Dennis Altman, la globalisation du capitalisme combinée avec la libération des mouvements gays, lesbiens et transsexuels aux débuts des années 70 ainsi qu'avec les impératifs mondiaux de la lutte contre le sida a conduit à l'internationalisation du queer. Pour Altman, celle-ci s'est faite au même titre que l'impérialisme américain ce qui ne l'a pas hésité à critiquer des auteurs tels que David Halperin<sup>1</sup>. Celui-ci a répondu, dans le même numéro, qu'il été chagriné de voir son nom à côté de la globalisation mondiale qu'opère également des firmes telles que Disney ou Mc Donald : « *Professor Altman winds up and otherwise sage and percipient survey of the contemporary global scene by railing against the influence of American gay studies in general and so-called « queer theory » in particular, which he treats as a part of sinister global tide of capitalist expansion, reactionary social trends, and American cultural Imperialism* »<sup>2</sup>. Selon lui, la « Queer Theory » est une discipline académique issue des Lesbian and Gay Studies et peut être utilisée de manière critique pour penser des objets de recherche diversifiés.

---

<sup>1</sup> D. Altman, "On global queering", *Australian Humanities Review*, july 1996.

<sup>2</sup> D. Halperin, "A response from David Halperin to Dennis Altman", *Australian Humanities Review*, july 1996.

Si nous partons de ce postulat, peut-on parler de « queer » pour penser les questions relatives à la sexualité dans le monde arabo-musulman ? Dans *Desiring arabs*, Joseph Massad critique une universalisation des thèses de Judith Butler pour penser les pratiques homosexuelles. Selon lui, le fait d'inclure une ontologie occidentale de la sexualité dans des structures ontologiques non occidentales qui ne sont pas basées sur la binarité homosexualité/hétérosexualité pose problème<sup>3</sup>. L'universalisation du queer devient une « *assimilation* » forcée car elle sous-entend que les catégories gays et lesbiennes puissent être transposables à tous les continents. A cet instant précis, il faut entendre « queer » non seulement comme « homosexuel » mais plus globalement comme « étrange ». Or, selon Joseph Massad, les catégories hétérosexuelles, homosexuelles, bisexuelles ne sont pas universalisables et ne peuvent être transposées à des aires géographiques qui ne les ont pas produites et qui ont d'autres traditions culturelles pour penser les différences sexuelles<sup>4</sup>. Dans le chapitre 3 intitulé « Re orienting desire : the gay international and the arab world », il s'en prend aux associations internationales luttant pour le droit des homosexuels dans le monde, en les accusant de tenir un discours impérialiste et de n'être qu'un remède pire que le mal qu'ils veulent soigner. Cette dénonciation de l'universalisation des revendications, renvoie à de nombreuses d'interrogations : les concepts d'homophobie ou de « transsexualité » sont-ils exportables à l'identique partout dans le monde ? Font-ils sens de la même manière sur toute la surface du globe ? Aussi, qu'est ce qui se dessine en même temps qu'une carte d'IDAHO ? Nous serions, aux côtés de Massad, en mesure de questionner l'aspect colonialiste de ces concepts exportés. Les Hijras d'Inde ou les Muxes du Brésil se sentent-elles concernées par cette universalisation des luttes<sup>5</sup> ? Le « transsexualisme » d'Iran est-il le même que le « transsexualisme » français ? Les Akas, dont-on vient de découvrir qu'ils ne connaissaient pas l'homosexualité, sont-ils eux-aussi concernés<sup>6</sup> ? La mondialisation des revendications fait alors se dessiner des cartes découpant le monde entre ceux qui seraient « modernes », ceux-là même qui dessinent les cartes, et les autres. En présupposant l'universalité du combat contre l'homophobie ne rejoue-t-on la carte de l'occident face au monde. Et l'on entend, aux côtés de Puar par exemple, que dans un contexte politique très clairement marqué par la peur de l'islam, du musulman, de l'étranger, les revendications autours des droits de homosexuels

---

<sup>3</sup> J. A. Massad, *Desiring arabs*, Chicago, Chicago University press, 2007, notamment pp. 41-49.

<sup>4</sup> C'est en ce sens que G. Rebutini dissocie l'homoérotisme et l'homosexualité dans son travail sur les masculinités au Maroc ; « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech », *L'espace politique*, 13, 2011.

<sup>5</sup> DOAN Tiane, *Le sexe des anges*, La martinière, 2003.

<sup>6</sup> BERING Jesse, « Il existe une société où l'homosexualité n'existe pas », SLATE, publié en ligne le 29/11/11.

deviennent le nouveau mètre étalon de la modernité ; modernité dont seraient exclus les pays « non occidentaux », dans une coalition entre « mouvements homosexuels » et « mouvements féministes », pour dénoncer à l'unisson ces pays qui ne respectent ni le droit des homosexuels à s'aimer ni les droits de la femme à s'émanciper du voile.

Ainsi, récemment, les Indigènes de la République affirmaient que l'homosexualité, était un concept occidental inadapté aux mondes arabes ou africains. Par analogie, l'affirmation soutenait que l'homosexualité n'avait pas sa place dans les quartiers populaires où le concept colonisait non seulement des identités mais aussi des préoccupations autres. Les débats autour du mariage pour tous deviennent, dans cette argumentation une ultime offensive de l'impérialisme gay, du global américain gay way of life (Martel, 2013) universalisant. Dans « les féministes blanches et l'empire » (2012), l'homosexualité devient un concept à vocation « civilisatrice » qui tendrait à exotiser l'homophobie. A l'opposé de cette posture, l'écrivain marocain Abdellah Taïa dénonce l'idée que l'homosexualité serait imposée aux arabes. Selon lui, des voix luttent tous les jours pour se faire entendre (Rue 89, 8 février 2013). C'est-à-dire qu'à l'hypothèse d'une homosexualité surplombante et colonialiste vient s'opposer la capacité des peuples à une réappropriation des notions dans des échanges culturels à la fois mondialisés (depuis l'essor des NTIC) et contextuels –comme le montre le livre de F. Martel « Global Gay ».

Une approche stimulante a été opérée par Peter Jackson dans ses travaux sur la Thaïlande. Celui-ci montre de quelle façon la globalisation du queer doit être reliée avec les stratégies locales des acteurs s'appropriant les référentiels anglo-saxons. Il ne s'agit pas tant de se positionner pour ou contre la globalisation queer mais plutôt d'en comprendre l'effectivité. Il ne s'agit pas de parler du queer en tant que concept décontextualisé mais de regarder de quelle façon les acquis effectifs de la « globalisation queer » (global queering) sont utilisés par les Thaïlandais<sup>7</sup>. Les travaux d'Amélie Le Renard sur la place des femmes en Arabie Saoudite ont également montré que des référentiels de la queer theory, notamment au niveau de la déconstruction des identités binaires de genre, peuvent être reliés avec le monde arabe, à condition de respecter les réalités empiriques et les spécificités contextuelles des terrains étudiés<sup>8</sup>. Dès lors, plutôt que faire des analogies normatives ou opérer des comparaisons sans tenir compte des textes, ce sont sur les usages sociaux du queer dans les

---

<sup>7</sup> Peter A. Jackson, « Global queering and global queer theory : Thai transgenders and homosexualities in world history », *Autrepart*, 49, 2009

<sup>8</sup> A. Le Renard, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, Paris, Dalloz, 2011, pp. 286-299. Lors de son enquête sociologique dans les campus universitaires féminins d'Arabie Saoudite, Amélie Le Renard a observé des jeunes étudiantes qui transgressent volontairement les codes de genre, en adoptant des attitudes masculines.

aires non occidentales qu'il s'agit de porter l'attention. Le terme « queer » peut être utilisé en tant que synonyme d'homosexualité. C'est en ce sens *La chair et le Coran* de Ludovic Mohamed Zahed, racontant le parcours d'une personne musulmane et homosexuelle, devient dans la traduction anglaise *Queer Muslim Marriage*. Il peut également en être dissocié. L'association libanaise HELEM (rêve) se définit comme une association LGBTIQ. L'association libanaise MEEM met sur son site qu'elle est constituée de lesbiennes, bisexuelles, queer et de transgenre<sup>9</sup>.

Dès lors, faire de la théorie politique comparée sur des questions liées à la queer theory implique de renvoyer dos-à-dos les normativismes de la posture colonialiste mais aussi les postures culturalistes, acceptant un peu trop sur le mode de l'allant de soi les positions différentialistes. Dans un livre récent, Zahra Ali fait explicitement référence à une séparation tranchée entre les féministes « occidentales » libertaires et les féministes « musulmanes » attachées au puritanisme religieux et à la défense de la famille hétérosexuelle : « *Ainsi, si la lutte pour l'émancipation des femmes en Occident s'est caractérisée par une désacralisation des normes religieuses, une libéralisation sexuelle qui est passée par un dévoilement du corps, les féministes musulmanes proposent une libération qui pose un tout autre rapport au corps et à la sexualité, un rapport marqué par des normes et une sacralisation de l'intime et par une défense du cadre familial hétérosexuel* »<sup>10</sup>. Cette posture est tout aussi discutable que l'impérialisme culturel car elle prescrit une contre-normativité construite exclusivement en rupture avec ce qu'elle nomme « l'occident » et qu'elle est tout aussi déconnectée des pratiques sociales réelles. L'approche de la théorie politique comparée part de l'idée que ce qui différencie les aires culturelles est tout aussi important que ce qui les rapproche. Des intellectuels marocains tels que Khalid Zekri ont intégré les concepts de la queer theory dans leurs travaux de recherche. Le 17 mai 2012 à Rabat, le Mouvement Mali a organisé un événement pour lutter contre l'homophobie et la transphobie<sup>11</sup>. Le comparatisme implique dès lors de saisir les métissages et les hybridités susceptibles d'exister dans certains environnements sociaux. Comme le rappelle Judith Butler elle-même,

---

<sup>9</sup> <http://meemgroup.org/news/what-is-meem/>

<sup>10</sup> Z. Ali, *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012, p. 32. Dans le même ouvrage, M. Badran sera plus beaucoup plus nuancée et insistera à partir de l'exemple égyptien sur les points de jonction entre les féministes libertaires et les féministes islamistes.

<sup>11</sup> <http://www.txy.fr/blog/2013/05/24/le-mouvement-alternatif-pour-les-libertes-individuelles-au-maroc-et-la-transidentite/>

l'antagonisme fait partie des coalitions et leur permet de rester ouvertes, dynamiques, critiques<sup>12</sup>. En admettant certaines fragmentations dans les luttes contestataires et en rompant avec les conceptions universalistes visant à substantialiser le genre, il est possible de renforcer la subversion à l'égard des arbitraires culturels<sup>13</sup>. La lutte pour la reconnaissance des gays, lesbiennes, trans, intersexes ou bisexuel(le)s est omniprésente dans le monde arabe. Si nous partons de l'idée que la coalition est constituée non pas d'identités figées mais de formes d'activismes hétérogènes qui permettent de construire des alliances, de quelle façon peut-on saisir la nature des interactions susceptibles d'exister entre les différents acteurs animés de volontés subversives ? Dans un récent numéro de *Journal of Lesbian and Gay Studies* consacré à la notion de « Queer bonds », le parti pris de montrer le queer (*queerness*) non pas uniquement comme une manifestation individuelle contre un ordre hétéro-normatif excluant les minorités mais comme une forme de sociabilité nous a semblé être très stimulant pour penser la notion de « coalition » au sein des espaces publics marocains<sup>14</sup>.

Dès lors, pour le chercheur, parler de queer dans les aires non européennes s'inscrit avant tout dans une posture interdisciplinaire, mobilisant la philosophie, la sociologie, voire la littérature, pour penser un problème politique. Il s'agit de queeriser la comparaison en même temps que de faire la comparaison avec le queer<sup>15</sup>. « Queeriser la comparaison » pourrait trouver une illustration du côté des textes psychiatriques concernant la construction de catégorie mentale internationale nommé « dysphorie de genre ». Dans une optique naturaliste, le « transsexualisme » est une entité nosographique à part entière qui s'exprime dès lors qu'une demande individuelle rencontre une offre thérapeutique<sup>16</sup> ... ce qui exclut d'emblée les nombreux franchissements de genre observés par l'anthropologie (Héroult, 2008, 2010). Les enjeux des nomenclatures internationales montrent bien la nécessité de comparer l'effet, sur différentes aires géographiques, y compris non occidentales, de l'exportation d'un concept tel que celui de « dysphorie de genre ». Des articles comme ceux de Jack Drescher, notamment *Queer Diagnoses* (2010) ou bien encore « *Penser le corps : situer l'identité de genre dans la*

---

<sup>12</sup> « Violence d'Etat, coalitions, sujets. Un entretien de G. Girard et O. Neveux avec J. Butler », *Actuel Marx*, 45, 2009, pp. 170-171.

<sup>13</sup> J. Butler, *Le trouble dans le genre*, [1990], Paris, La Découverte, 2005, pp. 74-83.

<sup>14</sup> J. Weiner, D. Young, « Queer bonds », *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 17, 2-3, 2011.

<sup>15</sup> J. Hayes, M. R. Higonnet, W. Spurlin, "introduction : comparing queerly, queering comparaison theorizing identities between cultures, histories and disciplines", *Comparatively queer – Interrogating identities across time and culture*, New York, Palgrave MacMillan, 2010, notamment p. 2.

<sup>16</sup> Sur cette question, A. Alessandrin, « Le transsexualisme : une catégorie nosographique obsolète », *Revue française de santé publique*, vol. 24, 2013/3.

*CIM 11* » (2012), inaugurent alors une pensée médicale qui, via la théorie queer, pense l'arteur en contexte avant de penser la nosographie.

« Comparer avec le queer », autre alternative afin d'investiguer l'existence d'un « comparatisme queer », pourrait trouver son illustration du côté des travaux de la réception du concept. Roa'a Gharabeh, dans son article « queeriser le corps, pratique des féministes arabe » montre que le terme queer est d'abord un terme réapproprié localement, en fonction des lignes de tension à l'encontre du corps des femmes<sup>17</sup>. En ce sens, le colonialisme inhérent aux mots, est immédiatement contrebalancé par leur réappropriation. Dans les entretiens qu'elles mènent, des lesbiennes, mais aussi des féministes, s'identifient comme « queer ». Cela vient nous renseigner sur l'existence d'un discours et de pratiques queers dans des aires non occidentales dans la mesure où ce que le centre attend, la périphérie ne le fait peut-être pas.

La société américaine de droit international (ASIL) publie en mars 2007, les actes d'une table ronde sur la théorie queer et le droit international. Aeyal Gross, de l'université de Tel Aviv, propose un article intitulé « Théorie queer et droits humains internationaux : chaque personne a-t-elle une orientation sexuelle ? »<sup>14a</sup>. A cette question, et à l'opposé de Massad, Aeyal écrit concernant l'Egypte : « *Si la mondialisation est responsable de l'exportation des identités gay, le résultat, bien sûr, ne peut pas être simplement l'implantation du le modèle occidental gay en Egypte, mais plutôt un mélange de notions locales et globales de la sexualité. De toute évidence, les droits des homosexuels dans un mouvement d'universalisation renforce les résultats de la mondialisation. Mais c'est aussi une réponse à ce processus. Si nous prenons au sérieux l'idée que les notions de changement dans la sexualité, aussi bien sur les axes du temps et du lieu, ainsi que les constructions idéologiques de la sexualité sont constitutives de la façon dont nous interprétons et donnons un sens à nos vies, alors nous ne pouvons pas, dans une perspective queer, juste dire que le concept d'orientation sexuelle est un concept occidental et que nous ne devrions jamais penser des événements décrits en ces termes. Le projet de la théorie queer ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'homosexuels dans le monde, mais, plutôt, de souligner le fait que ce sont des constructions sociales qui sont créées par différents systèmes discursifs.* »

---

<sup>17</sup> Voir ce texte dans la revue en ligne l'Observatoire des Transidentités (ODT), fondé par Karine Espineira, Maud-Yeuse Thomas et Arnaud Alessandrin <http://www.observatoire-des-transidentites.com/article-queeriser-le-corps-pratiques-des-feministes-arabes-104378465.html>

Pour transposer nos réflexions épistémologiques à propos du comparatisme, nous nous appuyerons sur un travail de recherche entamé il y a quelques années, ayant trait à la place de la sexualité dans la littérature marocaine<sup>18</sup>. Est-ce que la queer theory est susceptible de nous offrir des outils opératoires pour penser la place des transidentités dans les discours écrits et oraux des écrivains marocains.

### **1) Discours queer au sein du champ littéraire marocain : l'exemple d'Abdellah Taïa**

Peu de travaux ont attiré l'attention sur la présence du queer au sein du Maroc. Or, comme l'a montré Khalid Zekri<sup>19</sup>, les produits culturels marocains, notamment au niveau de la littérature, peuvent offrir des pistes de recherche fructueuses pour penser la question du « global queering ». Si l'on regarde de près ces pratiques sociales que sont les romans marocains de langue française, force est de constater qu'il existe un ensemble d'écrivains qui ont pris position pour certaines libertés sexuelles et écrivent explicitement sur le sexe dans des ouvrages publiés au Maroc. Certaines des bases théoriques de la Queer Theory font étrangement écho aux propos de Abdelkébir Khatibi sur les figures de l'androgynie, de Abdelhak Serhane sur la prostituée aux deux sexes et de Abdellah Taïa, dont les écrits relatent les expériences d'un homosexuel marocain ou bien le transgenre. Si nous partons de l'idée que l'universalisme néo-colonialisme à visée impérialiste n'est pas la même chose que l'universalité à portée humaniste, respectant la pluralité mais partant de l'idée que certaines valeurs tels que le respect, la dignité ou la liberté sont intrinsèques au genre humain, il est possible de penser le lien entre certaines questions posées par la queer theory sur la subjectivation des identités sexuées et les dénonciations publiques d'injustice, notamment au niveau des libertés sexuelles, qui existent au sein du champ de la littérature marocaine de langue française. L'un des enjeux politiques de la littérature marocaine de langue française est de rompre avec le puritanisme de la censure et rendre la sexualité visible au sein de textes pris

---

<sup>18</sup> Les propos des deux prochaines sous-parties sont une version remaniée de deux textes : J. Zaganiaris, « La question Queer au Maroc : identités sexuées et transgenre au sein de la littérature marocaine de langue française », *Confluences Méditerranée*, n°80, février-mars 2012 ainsi que "Sexualité et gouvernabilité des corps au Maroc : la question des transidentités au sein des productions artistiques marocaines », *Observatoire Des Transidentités*, mars 2012 (texte en ligne)

<sup>19</sup> a Aeyal Gross "Queer Theory and International Human Rights Law: Does Each Person Have a Sexual Orientation?" *Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law)* Vol. 101, pp. 129-132, 2007.

<sup>14</sup> b K. Zekri, *Fictions du réel, modernité romanesque et écriture du réel au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2006.

eux-mêmes dans un univers socio-politique qui n'empêche pas toujours des discours sur la sexualité d'exister, à partir du moment où ils sont contrôlés<sup>20</sup>.

Abdellah Taïa est connu pour être le premier écrivain marocain à avoir affiché publiquement son homosexualité<sup>21</sup>. Si celle-ci n'est quasiment jamais évoquée dans son premier roman *Le rouge du tarbouche* (2004) paru chez l'éditeur français Segquier, elle est par contre revendiquée dans ses trois derniers livres, publiés en France et diffusés également au Maroc<sup>22</sup>. Lorsque nous lui avons demandé s'il s'inscrivait dans une optique queer, sa réponse a été affirmative à deux reprises. Lors de sa présentation publique de *Mélancolie arabe* (2008) à l'Institut français de Casablanca le 12 juin 2008, il nous a répondu que son « prochain roman porterait sur le transgenre ». Il a poursuivi en disant que « l'idée de faire un livre qui résume les deux sexes » lui tenait à cœur. La notion de « transformation » est importante dans son œuvre et elle traverse la normalité des pratiques homosexuelles : « *Même si écrire ne me sert pas à faire de la psychanalyse, il y a une dimension sexuelle dans mes livres. Je voudrai aller au-delà de l'hétérosexualité et de l'homosexualité. Je voudrai aller vers le transgenre, la transformation* ». Ce discours oral tenu à Casablanca en juin 2008 s'inscrit explicitement dans une perspective queer. Abdellah Taïa a d'ailleurs mis en œuvre ce projet d'écriture énoncé deux ans plus tôt. Lors d'un débat commun que nous avons eu le 24 novembre 2010 sur le plateau de l'antenne marocaine Luxe radio à propos de son dernier roman<sup>23</sup>, il nous a également répondu « oui, la question du transgenre est mienne ! Je m'inscris dans cela ». Dans *Le jour du roi* (2010). Taïa montre deux jeunes garçons, Omar et Khalid, qui ont des rapports sexuels à la fois entre eux et avec une jeune fille, qui est la servante du plus riche des deux. Toutefois, les enjeux politiques dans lesquels s'inscrit Taïa

---

<sup>20</sup> Il n'est pas de même des images. En 2002, le film de Nabyl Ayouch *Une minute de soleil en moins* n'a pas pu sortir dans les salles marocaines en raison de la nudité de certaines scènes que le réalisateur a refusé de retirer. Il est d'ailleurs intéressant de voir la nature de ces passages, emblématiques d'une logique d'inversion des rapports de genre. A plusieurs reprises, c'est la femme qui joue avec les fesses nues de l'homme et qui, lors des rapports sexuels, met le corps de ce dernier dans les positions occupées traditionnellement par le genre féminin. Ces situations où les femmes jouent sexuellement avec les fesses ou l'anus de leur partenaire masculin sont traitées bien trop rarement par les cinéastes, quelles que soient leurs pays ; sur cette question, J. Zaganiaris, *Ce que montrer le sexe au Maroc veut dire. Les représentations de la sexualité dans le cinéma marocain*, *Mouvements*, juin 2013.

<sup>21</sup> Il n'est pas, par contre, le premier écrivain homosexuel marocain. C'est Rachid O qui, au cours des années 90, a publié les premiers romans au sein desquels un narrateur marocain décrivait ses expériences sexuelles avec des garçons.

<sup>22</sup>

<sup>23</sup> D'avril 2010 à juillet 2011, nous avons fait partie des invités permanents de l'émission radio « Superflu », animé par Habib Hemche et Raphaële de la Fortelle, où étaient invités de nombreux artistes marocains. C'est ainsi que nous avons pu rencontrer un certain nombre d'écrivains mais également que nous avons baigné dans la sociabilité du champ littéraire marocain.

visent autant à « troubler le genre » qu'à donner une respectabilité, une légitimité et une reconnaissance à l'identité homosexuelle au sein de la société marocaine. C'est cela qui est ressortit lors de la présentation de son dernier roman le 11 mars 2011 à la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc. Abdellah Taïa a commencé par déclarer à propos de ces deux personnages : « *Je veux qu'à un moment, on sache qui parle et à d'autres qu'on ne sache pas, qu'on ne sache pas qui parle. L'identité est effacée. Je veux montrer qu'il y a peut-être des relations sexuelles entre eux mais qu'ils ne se définissent pas comme homosexuels* ». Comme chez Proust, Taïa parle d'une entité qui peut devenir quelque chose d'autre chose avec laquelle elle fait symbiose tout en restant elle-même : « *Omar parle : « je porte le slip de khalid. J'ai mis du rouge à lèvres. Je suis Omar. Je ne suis ni garçon, ni fille. Je suis dans le désir »*<sup>24</sup>.

Ces discours écrits et oraux nous autorisent à penser que les pratiques sociales de l'espace littéraire marocain et les travaux épistémologiques sur les transidentités peuvent être mis en perspective. Qu'est-ce que la transidentité ? Comme l'ont montré Arnaud Alessandrin, Karine Espineira, Maud Yeuse Thomas dans *La Transyclopédie*, les personnes transidentitaires sont les personnes « *qui vivent dans le genre social opposé au genre assigné en fonction du sexe biologique à la naissance* »<sup>25</sup>. Face aux assignations, aux normativités, voire à une police du genre, séparant les individus en catégorie binaire homme/femme à partir d'un sexe simplement assigné à la naissance, les cultures et les contre-cultures trans produisent des modes de subjectivation à travers lesquels les individus essaient de construire des identités qui leur sont propres, que cela soit par le biais des opérations chirurgicales, des traitements hormonaux ou des façons de se travestir<sup>26</sup>. Après la transition, les personnes peuvent se définir comme femme, homme, trans. Elles peuvent chercher à s'identifier à une identité féminine ou masculine mais aussi vouloir en finir avec les marqueurs identitaires. Le genre n'est pas une variable fixée biologiquement ou imposée culturellement. Aujourd'hui, que l'on soit aux Etats-Unis, en France ou au Maroc, on ne peut plus « *croire que le sexe fait le genre et que le genre fait les gens* ». Sans pour autant renier l'espace de contraintes dans lequel vivent les personnes, Karine Espineira, Maud-Yeuse Thomas et Arnaud Alessandrin

---

<sup>24</sup> A. Taïa, *Le jour du roi*, Paris, Seuil, 2010, pp. 138-139 et p. 179.

<sup>25</sup> K. Espineira, M-Y Thomas, A. Alessandrin (dir.), *La transyclopédie. Tout savoir sur les transidentités*, Paris, Des Ailes sur un Tracteur, 2012, p. 38.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 55-58 et pp. 272-274.

rappellent que les identités de sexe et de genre restent avant tout des construits sociaux<sup>27</sup>. Comme l'a montré Maud-Yeuse Thomas, les constructions identitaires de sexe et de genre ne se font pas à partir de données figées et immuables mais s'inscrivent dans un processus continu de production de soi, susceptibles de prendre des orientations diverses<sup>28</sup>. Depuis les apparitions de Coccinelle dans les cabarets parisiens jusqu'aux personnages dans *Priscilla folle du désert*, *Crying game* ou *Laurence Anyways*, en passant par les apparitions médiatique de la danseuse marocaine Noor, le corps travesti de Faouzi Bensaïdi dans *What a wonderful world*, la trans algérienne Randa qui vient de publier ses mémoires ou bien les films pornographiques queer de Courtney Trouble, les corps trans font l'objet d'un ensemble de productions artistiques ou culturelles qui remettent en cause la position marginale qui leur est dévolue ; et cela quel que soit les provenances culturelles des protagonistes. Dans *La Transyclopédie*, l'entrée sur la « Culture photo », rédigée par Philippe Dourfer, met en avant un regard humaniste sur les corps trans, qui s'inscrivent dans ce monde commun dont parle Hannah Arendt et dont nous faisons tous partie. Evoquant le travail de la photographe sud africaine Zamal Muholi ou de l'artiste américaine Dorothee Smith, qui déclare photographe non pas des « *transgenres exotiques* » mais des « *amis* », Philippe Dourfer montre de quelle façon les images développent « *un travail sur la beauté des corps de ces couples queer souvent considérés comme hors normes, voire anormaux* ».

L'approche comparée en théorie politique montre qu'il existe des points de rencontre entre les corps transidentitaires, où ce qui est susceptible de les rapprocher est plus important que ce qui les différencie. Cela ne veut pas dire pour autant que les acteurs ne s'identifient pas à des identités nationales ou bien à des orientations sexuelles. L'écrivain Abdellah Taïa sait que son œuvre est prise aussi dans des enjeux politiques autour de la reconnaissance de l'homosexualité au sein d'un pays où elle est punie pénalement et stigmatisée socialement :

« *Le rôle de la littérature est d'être la voix des sans voix et de faire exister un monde qui n'existe pas ou n'existe pas pour certains. Si mes livres arrivent à changer l'image de l'homosexualité dans la tête des marocains, je serai content. Mitli, homosexuel, mitli, celui qui aime le même que lui. Ce mot, inventé dans la langue arabe il y a quatre ans, notamment par Kif Kif, est une victoire énorme* ».

---

<sup>27</sup> Les trois personnes qui ont dirigé cette *Transyclopédie* sont à la fois chercheurEs et militantEs dans les associations Trans. Ils sont les fondateurs de l'ODT (l'observatoire des transidentités), qui s'occupe de publier des textes en ligne sur les questions culturelles et politiques des trans ; voir <http://www.observatoire-des-transidentites.com/>

<sup>28</sup> Sur la question des vies « non colonisées » et de la question des transidentités, voir M. Y Thomas, « Du trouble dans l'identité », *Trickster*, 9, 2010 (en ligne).

Taïa sous-entend par là que l'invention du mot *mitli* pour désigner l'homosexuel s'oppose à l'expression *zemmel* qui signifie littéralement « pédé » et s'inscrit dans le registre de l'insulte adressée également à l'hétérosexuel<sup>29</sup>. Il n'est d'ailleurs pas anodin que l'auteur ait cité Kif Kif, qui est une association de gays, lesbiennes, transsexuels et bissexuels marocains créée en 2004<sup>30</sup>. Taïa est pris entre d'un côté la volonté explicitement affichée de déconstruire le genre et de l'autre de défendre une identité homosexuelle – certes plurielle - au sein de l'espace public marocain, en faisant des références à Rachid O ou à Kif Kif. Toute son œuvre porte cette ambivalence.

Le personnage incarné par la mère de Omar s'inscrit aussi dans une volonté de rupture avec les identités stéréotypées de genre puisque l'auteur la montre comme une femme « révolutionnaire » : « *Je m'en vais, je vais retourner dans mon village et redevenir putain [...] Ma mère faisait sa révolution* »<sup>31</sup>. Taïa parle de cette mère qui fait l'amour car elle aime le sexe et qui n'a pas honte d'aimer cela, en tant que femme. Pour un homme, aimer le sexe n'est pas socialement problématique alors que pour la femme cela peut l'être<sup>32</sup>. En ce sens, la figure de la prostituée chez Taïa semble s'inscrire dans une métaphore émancipatrice revendiquée par certaines féministes américaines pro-sexe qui utilisent l'expression « I'm a bitch » pour dépasser la stigmatisation péjorative de ce terme et dire qu'elles assument leur indépendance ainsi que leur liberté sexuelle par-delà les normes de comportements moralisateurs que le genre peut imposer<sup>33</sup>. Pour une femme être traitée de « putain » est quelque chose de péjoratif mais lorsque la mère de ce garçon pauvre quitte son père et retourne dans son village « devenir une putain », cela sous-entend chez Taïa qu'elle va enfin profiter de sa liberté sexuelle avec la fin de la vie matrimoniale et avoir des relations sexuelles multiples et libres, avec différents partenaires. Elle pourra se comporter comme certains

---

<sup>29</sup> Sur ces registres insultants, Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999, pp. 74-87.

<sup>30</sup> Kif Kif est une association marocaine basée en Espagne, qui lutte pour les droits des homosexuels au Maroc. Certains de ses membres résident au Maroc et restent malheureusement dans l'anonymat. Voir leur page facebook et la notice de présentation : <http://www.facebook.com/#!/kifkifgroup.org> : « Kifkif est un lieu de militantisme, de conscientisation, de réflexion, de débat, de sensibilisation et de formation. Kifkif cherche à protéger ses membres face à la persécution, la discrimination et l'ignorance de la réalité homosexuelle au sein de sa communauté, à aider ses membres à s'affirmer, à comprendre et à assumer leur orientation sexuelle. » Actuellement, c'est la revue LGBT marocaine qui est en train de reprendre le travail militant de Kif Kif.

<sup>31</sup> A. Taïa, *Le jour du roi*, op. cit., p. 35

<sup>32</sup> Soumaya Naamane Guessous, *Au delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 1988.

<sup>33</sup> Sur cette question, voir Marie-Hélène Boursier, *Queer zone, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001, pp. 23-46.

hommes, mariés ou pas, qui ont des expériences multiples avec des femmes et qui peuvent avoir une reconnaissance symbolique parmi leurs pairs.

L'œuvre d'Abdellah Taïa est loin d'être marginalisée au Maroc. Même s'il vit en France, ce dernier est régulièrement invité à présenter ses écrits dans des lieux tels que les Instituts français, la Bibliothèque nationale du Maroc ou bien les rencontres littéraires du bistrot Piétri de Rabat. Il est également sollicité pour intervenir dans des média francophones, notamment au sein de l'hebdomadaire *Tel Quel* ou bien de *Luxe radio*. C'est à ce niveau d'ailleurs que l'on peut peut-être parler de « coalition ». Sans des espaces culturels ou médiatiques acceptant de rendre publics les propos d'Abdellah Taïa, il serait difficile d'avoir des productions culturelles de ce type dans le champ littéraire marocain. Comme dit Pierre Bourdieu, « l'artiste qui fait l'œuvre est lui-même fait, au sein du champ de production, par tout l'ensemble de ceux qui contribuent à le « découvrir » et à le consacrer en tant qu'artiste « connu » et « reconnu »<sup>34</sup>. C'est à ce niveau que l'on peut dire que le discours littéraire d'Abdellah Taïa sur le queer et l'homosexualité au Maroc s'inscrit dans une politique de coalition visant à faire exister publiquement, dans les espaces publics marocains, des discours minoritaires visant à défendre les libertés sexuelles. Cela signifie qu'il existe des gens au Maroc, pas forcément homosexuels, qui ont rendu possible cette incursion des discours homosexuels et queer au sein de la société<sup>35</sup>. C'est à ce niveau qu'il faut peut-être parler d'une politique de coalition au Maroc. Mais celle-ci peut être définie à un niveau plus global au sein du champ littéraire marocain puisqu'il existe également d'autres écrivains qui ont évoqué au sein de leur écrit non seulement la question de l'homosexualité mais également celle du transgenre. Cela signifie que les discours d'Abdellah Taïa sur une sexualité subvertissant le normativisme d'une société islamique ne sont pas isolés et qu'il existe d'autres auteurs qui évoquent également des propos analogues, sans être pris dans des logiques de reconnaissance de l'identité homosexuelle.

---

<sup>34</sup> P. Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, [1992], Paris, Folio, 1998, p. 280.

<sup>35</sup> Le terme « queer » n'est guère employé dans les idiomes marocains, qui parlent plutôt « d'homosexualité » ; sur les précautions sémantiques au sujet de l'expression « queer » employée au sein d'ères géographiques non européennes, voir P. Bacchetta, « Queer et xénophobie dans le nationalisme hindou post colonial », *Cahiers du genre*, n°50, 2011.

## 2) Par delà l'identité sexuelle et genrée

La volonté de déconstruire les genres n'est pas uniquement présente dans des textes traitant de l'homosexualité ou bien dans les écrits d'auteurs homosexuels. Des écrivains non homosexuels se sont également employés à subvertir les identités sexuelles, en présentant les figures de l'androgynisme et du transsexuel. Dans *Messaouda*, roman publié en 1983 aux éditions du Seuil, Abdelhak Serhane décrit une prostituée qui n'est ni homme, ni femme : « *Messaouda une femme. Messaouda un homme. Messaouda un animal. Elle était tout cela à la fois ; hermaphrodite solitaire au sexe tatoué par les chauves-souris* »<sup>36</sup>. Dans une société qui « *enfermait très jeunes dans le cadre vicieux de la morale religieuse et des traditions* », Messaouda « *l'androgynisme noir était la conscience suffocante de l'inégalité sociale, l'injure faite à la parole de Dieu* ». Elle incarne ce sexe offert à la violence des hommes assoiffés d'un désir sexuel quasi-bestial que ne peuvent satisfaire celles qui sont cantonnées socialement dans les rôles sociaux de la féminité. A travers la parole du narrateur, Abdelhak Serhane oppose la figure de la prostituée androgynisme, sans sexe déterminé, à celle de la femme, dont le sexe et le genre sont autant des variables biologiques que des stigmates sociaux : « *Mi avait le devoir de se taire et de subir la pénétration. Comme toutes les femmes, elle n'avait pas le droit à la jouissance sexuelle. Mi était une femme chaste et vertueuse, non une prostituée* »<sup>37</sup>. La prostituée n'est pas une femme mais une entité sociale par-delà le sexe et le genre, qui s'inscrit dans un agencement propre au désir.

Abdelkébir Khatibi, connu pour ses écrits sur les identités culturelles multiples et ses implications avec Paul Pascon dans la mise en place des enseignements de sociologie au Maroc, a également posé le problème de la déconstruction des genres et de l'identité dans ses romans. La figure des corps transsexuels et androgynisme dont il parle est beaucoup plus proches de ces corps asexués évoqués par le soufisme, courant religieux islamique apparut au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>, que de ceux étudiés au sein des courants hétérogènes de la *Queer Theory*. Cependant, Khatibi cite cette figure du transsexualisme qui est le fruit de la fusion de corps et

---

<sup>36</sup> Abdelhak Serhane, *Messaouda*, [1983], Paris, Points, 2002, p. 11.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>38</sup> Abdessamad Dialmy, *Le féminisme au Maroc, op. cit.*, p. 273 : « *La dualité sexuelle est totalement absente dans la « demeure » du corps consumé, réalisation suprême du corps soufi, qui est en fait déréalisation du corps [...] Dans la demeure caractéristique, point de discrimination sexuelle. Ici, le corps perd son identité sexuelle, et tous les corps s'unissent dans l'Un, androgynisme par excellence. A son tour, le corps consumé est, à l'image de l'Aimé, un corps androgynisme où se découvrent et se réconcilient les contraires. En consommant leur corporalité sexuelle, corps masculin et corps féminin accèdent à la jouissance première de l'union, dans l'amour spirituel* »

de sexes différents pour parvenir à une dés-identification radicale. Dans *Le livre du sang* (1979), la figure apocalyptique de « l'androgynie » qui s'élève « avec ses ailes azurés » du haut du « minaret » et qui symbolise le moment où « le Féminin se noie dans le Masculin », est omniprésente dans les échanges qui ont lieu dans la pure tradition soufie entre le Maître et son disciple :

« J'appelle Androgynie ce contour extatique de l'être, apparence dans l'apparence de l'homme et de la femme en un effacement infini. Oui, l'Androgynie est éternellement le fiancé de toutes les femmes et la fiancée de tous les hommes. Notre ange n'est-il pas semblable à une jeune adolescente masculine [...] En courbant les hanches, il avance un ventre et un bas ventre de femme où se cache cependant un sexe viril, petit et tout arrondi, paré de visions angéliques. »<sup>39</sup>.

La figure de l'androgynie est par-delà le sexe biologique de l'homme et de la femme mais aussi par-delà le genre féminin et masculin. L'androgynie est pour Khatibi un transsexuel et non pas uniquement un transgenre :

« Toi qui apparu comme femme, qui apparu comme homme, n'es-tu pas un grand simulateur ? N'as-tu pas travesti tout l'amour impossible des humains ! Tu appartiens aux deux sexes à la fois et en même temps tu n'es aucun complètement. Doué de perfection d'un côté et inachevé de l'autre, ange d'un côté et monstre de l'autre, uni à toi-même et infiniment séparé, visible et invisible, réel et irréel, entre ciel et terre, effaçant chaque fois ta ressemblance et ta dissemblance pour mieux les simuler et les dissimuler [...] Il t'arrive d'avoir les organes d'un homme et pourtant de te laisser prendre comme une femme, d'avoir une stature de femme et pourtant de prendre les femmes. »<sup>40</sup>

Le bilinguisme dont parle Khatibi s'inscrit d'ailleurs dans ce registre. Il s'agit d'une « androgynie » et d'un « transsexualisme »<sup>41</sup>. La bi-langue quitte les sphères statiques d'une identité moniste et figée pour s'inscrire, par le biais du contact avec autrui, dans un devenir, où la confusion entre le masculin et le féminin prend le pas sur le respect des règles grammaticales de l'énonciation publique :

« Deux pays faisaient l'amour en nous. Maintes fois, j'ai pensé à ce qui te traduit, te transfigure à ta langue : événements, choses, paysages ; comme si ton passé avait épousé le mien, accouchant d'un enfant – notre amour ; comme si cet amour ne pouvait que se perdre dans l'oubli, en une généalogie qui ne reviendrait à personne, ni à ta langue ni à la mienne, mais au temps même ; comme si, marchant à travers deux pays en effaçant leurs frontières

---

<sup>39</sup> Abdelkébir Khatibi, *Le livre du sang*, Paris, Grasset, 1979, p. 52, voir aussi 20-21, 26 et 40.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>41</sup> Abdelkébir Khatibi, *Amour bilingue*, [1983], Casablanca, Eddif, 1992, p. 10 et 57

*invisibles – dans notre langue commune – nous étions animés par le serment silencieux des choses, serment qui féconde et détruit tout désir »<sup>42</sup>.*

Les langues, les cultures, les sexes se mélangent dans un rapport intime et montrent la fragilité de leur identité de par l'étrange similarité qu'ils ont avec ce qui est construit comme étant différent d'eux. La prise de conscience de l'altérité dans les processus de connexion nous fait « *devenir-autre* » car l'être humain ne peut se contenter d'une seule identité (sexuelle, culturelle, genrée), rattachée aux normes dominantes et majoritaires d'une société ou d'une sociabilité culturelle. Pour Khatibi, il faut accepter « *l'éventualité d'être autres* » ou « *d'être multiple* », que ce soit au niveau du sexe, du genre, de la langue ou de la culture.

Cette figure est également présente au sein de certains romans de Mohamed Leftah. Dans *Au bonheur des Limbes* (2006), racontant la liberté sexuelle de certains êtres au sein de la « fosse » du bar casablancais le « Don Quichotte », Mohamed Leftah évoque « *l'androgynie spirituelle* » du soufi Hassan Al Basri : « *Je restai une nuit et un jour auprès de Rabi'a, discourant avec elle avec tant d'ardeur sur la vie spirituelle et les mystères de la vérité que nous ne savions plus, moi, si j'étais un homme, et elle, si c'était une femme* »<sup>43</sup>. Dans cette fosse du bar, qui est un « *havre de liberté* » contre « *les nouveaux barbares qui veulent interdire le vin, la musique, la caresse des vagues sur les corps dénudés des femmes, le jeu, l'érotisme, le rêve* »<sup>44</sup>, l'un des personnages s'appelle Jeanne le travesti. Mohamed Leftah parle de son visage « *sur lequel est plaqué un masque représentant un aigle bicéphale, ambisexué et toute ailes déployées* »<sup>45</sup>. Jeanne incarne une remise en cause radicale de la séparation entre masculin et féminin, tant au niveau du sexe que du genre. Si la biologisation des sexes tend à naturaliser l'assignation sexuelle séparant les femmes et les hommes, la perception sociologique des corps hybrides, transsexués et transgénérés, montre l'artificialité de la frontière normative séparant ce que l'on nomme socialement « *sexe masculin* » et « *sexe féminin* ». La bicatégorisation homme/femme est symbiotiquement liée à une infinité de sexe et de genre, construits par les marges de liberté dont disposent certains individus au sein de

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 24-25 ; voir aussi p. 29 : « *Aimer un être, c'est aimer son corps et sa langue. Et il voulait non pas épouser la langue elle-même (il en était un avorton) mais sceller définitivement toute rencontre dans la volupté de la langue* ».

<sup>43</sup> M. Leftah, *Au bonheur des limbes*, Paris, La différence, 2006, p. 33 ; sur l'œuvre de Leftah, voir A. Baida (dir.), *Leftah, ou le bonheur des mots*, Casablanca, Editions Tarik, 2009.

<sup>44</sup> M. Leftah, *Au bonheur des limbes*, op. cit., p.22

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 68-69



changement de sexe peut aussi être une forme de libération pour des personnes qui parviennent ainsi à rendre adéquat l'aspect biologique de leur corps avec leurs dispositions mentales<sup>47</sup>. Toutefois, il semble rendre un hommage implicite à ces hommes qui ont décidé non seulement de changer de sexe mais de retirer le membre masculin et le remplacer par cette forme pure qu'est « *la béance centrale de la féminité* ». D'autre part, le personnage de Jeanne se réclame également du transgenre puisqu'il va également se travestir et jouer « *le simulacre de la femme* ». Il ne s'agit pas uniquement de changer biologiquement de sexe mais également de montrer l'ambiguïté des frontières entre le masculin et le féminin. Face aux identités normatives que nous impose la société, il existe des gens qui passent au « travers » et construisent leurs transidentités. Face aux arbitraires culturels de toutes sortes, il reste la volonté des êtres humains, qui peuvent décider de créer eux-mêmes leur forme de subjectivation malgré les contraintes sociales avec lesquelles elles doivent composer. Jeanne est sur le « *fil du rasoir de la frontière des sexes* » et n'existe qu'en tant que « simulacre ». Comme l'avait souligné Gilles Deleuze, la répétition ne consiste pas à reproduire le semblable par rapport à un original ou bien à rechercher à travers elle des filiations entre un modèle et ses imitations<sup>48</sup>. La répétition produit des différences et non pas des ressemblances. Jeanne est une incarnation de la multiplicité des sexes et des genres. Comme tout être humain, elle fait partie la pluralité des manières d'être existant au sein de la société composite du Maroc.

Outre celle du transsexuel, la figure de l'androgyné est également évoquée par Mohamed Leftah dans *Le dernier combat du Capitaine Ni'Mat*, roman qui a gagné le prix Mamounia 2011 à Marrakech mais qui est difficilement trouvable au Maroc<sup>49</sup>. Lors des premières pages du livre, le capitaine Ni'Mat, militaire à la retraite, prend conscience de son homosexualité et décide de la vivre pleinement, en assumant la prise de distance avec une société incapable de tenir compte des sensibilités et des attirances individuelles. C'est un rêve qui est le

---

<sup>47</sup> P. Califia, *Le mouvement transgenre. Changer de sexe*, Paris, EPEL, 2003.

<sup>48</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969, pp. 1-41.

<sup>49</sup> Sur cette question, voir la revue de presse des éditions La différence, [http://www.ladifference.fr/Le-dernier-combat-du-capt-ain-Ni,2231.html?id\\_document=197](http://www.ladifference.fr/Le-dernier-combat-du-capt-ain-Ni,2231.html?id_document=197) Le roman de Mohamed Leftah a pu finalement entrer au Maroc grâce au « combat » de certains acteurs du champ culturel, pour qui l'introduction et la légitimation de cet auteur au sein de la littérature marocaine est d'ailleurs un enjeu politique en soi. Des intellectuels engagés tels que Abdellah Baidaa, Issam Tbeur ou bien Rachid Khaless sont pour beaucoup dans la diffusion des romans de Mohamed Leftah au Maroc, notamment en organisant une rencontre autour du roman *Le dernier combat du capitaine Ni'Mat* le 28 janvier 2012 à la librairie La virgule de Tanger, qui a fait commander et a pu ainsi diffuser les exemplaires de l'ouvrage au Maroc ; voir <http://www.lesoir-echos.com/mohamed-leftah%E2%80%89-le-combat-continue/culture/37837/>.

déclencheur de cette orientation sexuelle. Le capitaine Ni'Mat se voit dans la piscine publique qu'il fréquente pour ses exercices sportifs. Le groupe de minimes qu'il a vu s'entraîner la veille est présent dans son songe mais il a changé d'aspect :

« *Un maillot moulant étroitement leurs fesses, à l'instar du bonnet leur tête à laquelle il donnait une forme ovoïde, maillot et bonnet couleur bleu ciel comme celle des lunettes à monture d'écaïlle et aux verres opaques qui masquaient leurs regards, ils étaient comme des créatures célestes chues d'on ne sait quel azur, êtres de grâce ou anges exterminateurs ? Ils se ressemblaient tous, comme s'ils étaient les clones d'un même adolescent d'une beauté androgyne particulièrement froide, glaçante* »<sup>50</sup>

Ces derniers se mettent à le désigner du doigt avec des gestes accusateurs et provoquent chez le capitaine Ni'Mat une certaine angoisse, qui s'estompe avec la vision du corps nu de son jeune servant appelé Islam, qui sort du bassin : « *Cette simple mais combattante posture fit se volatiliser, comme par enchantement, la légion de clones androgynes et menaçants* »<sup>51</sup>. La figure de l'androgyne est là pour rappeler au capitaine Ni'Mat, dont la vie ne va pas tarder à s'achever, qu'il est illusoire de chercher bonne conscience en respectant les codes hétérosexistes de la société, si l'on ne se reconnaît pas en leur sein. Le bonheur ne se trouve peut-être pas dans les valeurs dominantes de la société, qui érige la famille hétérosexuelle en tant que structure normative, mais au sein de ces chemins de traverse. Le doigt accusateur et sévère des clones androgynes fait prendre conscience au capitaine Ni'Mat de la beauté du corps de son jeune domestique et des plaisirs que l'on peut avoir avec un individu du même sexe une fois que l'on est arrivé à se libérer des asservissements moraux :

« *Involontairement, comme si la nudité radieuse qui allait bientôt s'emmêler à nouveau à celle de l'eau, était si puissamment suggestive qu'elle lui dictait ce geste, il fit glisser sur ses jambes le maillot short informe qu'il portait. Quand il plongea, nu, à la suite d'un corps nu qui l'attirait comme un aimant, le monde qu'il découvrit le remplit d'étonnement et de stupeur* »<sup>52</sup>.

A l'image de Rimbaud, souvent cité par Leftah, qui disait dans sa *Lettre à un voyant* que la « femme connaîtrait de l'inconnu », le capitaine Ni'Mat expérimente les corps, les figures, les sensations, les mélanges et les jouissances. Par-delà les normativités politiques et

---

<sup>50</sup>M. Leftah, *Le dernier combat du capitaine Ni'Mat*, Paris, La Différence, 2011, p. 20

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 22

sociales, l'individu peut trouver ses propres formes d'existence en dehors de la communauté. C'est en ce sens que nous pensons que la transsexualité et le transgenre ne peuvent être dissociée de ce que nous appelons « la transe-identité ». L'identité ne peut se résumer aux injonctions normatives des pouvoirs politiques, religieux et sociaux. L'art constitue « un espace des possibles » – pour reprendre l'expression de Nathalie Heinich<sup>53</sup> – qui crée autant qu'il décrit ces formes de subjectivation des individus essayant de s'affranchir des normativités identitaires.

La littérature marocaine de langue française est obnubilée par la construction d'une identité islamique libérée à l'égard de la sexualité. Au cours des années 90, Ghita El Khayat, psychiatre et écrivain très connue au Maroc, a publié de manière anonyme aux éditions l'Harmattan un roman intitulé *La liaison*. Réédité en 2002 en son nom propre et dans la maison d'édition qu'elle a fondée, le livre va connaître un second souffle au sein d'une période où, comme nous allons le voir, les discours sur la sexualité vont être plus explicites au Maroc. Certains passages se réfèrent explicitement à l'homosexualité féminine, qui ne fait guère l'objet d'attrance aux yeux de la narratrice. Par contre, la confusion entre le masculin et le féminin n'est pas rejetée :

*« Je parais beaucoup plus jeune que mon âge, ma silhouette est celle d'un adolescent et je vis souvent l'impression d'avoir été préservée de mes désirs, de mes facultés et de mes audaces. Je suis une femme très jeune de n'avoir pas vécu. Et le jeune amant aux grands yeux, mort de n'avoir pas vécu leur amour, c'est aussi moi, parlée et étreinte au masculin dans un choc de deux virilités infirmes »<sup>54</sup>.*

Lors de la présentation publique faite par l'auteure le vendredi 21 octobre 2011, à la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, nous lui avons demandé si les questions de la Queer Theory étaient les siennes, notamment pour ce qui concerne le transgenre. Sa réponse nous a montré qu'elle ne connaissait visiblement pas ce courant de pensée :

*« C'est une question de spécialiste...Heu...Le transgenre n'est pas une nouveauté. Chaque homme a une partie féminine ; la psychanalyse a montré cela...Le transgenre c'est une division ; moi je parle de liaison et pas de division. Dans la fusion, on ne sait pas qui est l'homme et qui est la femme. »*

---

<sup>53</sup> N. Heinich, *Etats de femme. L'identité féminine dans la culture occidentale*, Paris, Gallimard, 1996.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 68-69 ; voir aussi p. 100.

Il ne s'agit donc pas de relier artificiellement ce qui n'a pas fait l'objet d'usages sociaux effectifs. Il serait discutable de parler de Queer au Maroc si les acteurs du champ littéraire marocain ne se réclament pas de ce courant. L'enjeu n'est donc pas tant de savoir s'il existe une présence Queer au Maroc à partir de comparaisons abstraites mais de faire certaines montées en généralité des logiques d'action, à partir des formes de « dénonciation publiques d'injustice » employées par les acteurs<sup>55</sup>.

o

En s'efforçant de décrire les discours, nous avons voulu montrer que la composante « islamique » de la société marocaine, évoquée bien souvent lorsqu'il s'agit de parler de la censure dont le sexe fait l'objet au sein de ce pays, n'empêche pas la production de certains discours sur la sexualité et les pratiques sexuelles. Si nous laissons de côté certaines formes d'islamocentrisme à partir desquels on définit généralement cette fiction qu'est « le monde arabo-musulman », nous pouvons constater que les discours tenus dans des pays tels que le Maroc peuvent être pensés en relation avec les thèses de la Queer Theory, utilisées en tant qu'outillage épistémologique et non pas en tant que référentiel normatif. Il ne s'agirait pas de focaliser uniquement l'attention sur un contexte spécifique, voir sur les enjeux et les positions du champ littéraire, mais de regarder quelle est la nature de ces discours parlant de la sexualité et des pratiques sexuelles au sein d'un contexte où il serait communément admis qu'on n'en parle pas. Cette transposition des thématiques de la Queer Theory au sein du champ littéraire marocain ne vise pas à occulter les spécificités contextuelles mais à rendre plus effective leur réalité complexe à travers une montée en généralité. Les catégories binaires et réifiées, du type « Orient/Occident », sont insuffisantes pour penser les hybridités culturelles de nos sociétés<sup>56</sup>. La réalité sociale n'est pas constituée uniquement à partir d'identités monistes et homogènes. Elle comprend aussi une multitude de symbioses et de métissages multiformes qui remettent parfois en cause les marqueurs identitaires<sup>57</sup>. La littérature marocaine de langue française est un terrain susceptible de nous aider à sortir des thèses culturalistes et de penser le

---

<sup>55</sup> Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétence. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, pp. 20-21.

<sup>56</sup> Stuart Hall, *Identités et cultures, politiques des cultural studies*, Paris, Amsterdam, 2007, pp. 305-314.

<sup>57</sup> Sur cette question, Jean Zaganariaris, *Penser l'obscurantisme aujourd'hui. Par-delà ombres et lumières*, Casablanca, Afrique Orient, 2009.

« genre » et le « trans-genre » en tant que discours à la fois local et global, particulier et universel. Le champ littéraire marocain est constitué d'enjeux politiques latents, relevant de la revendication politique partisane (notamment celle liée aux années de « plombs »), de l'émancipation féminine (notamment au niveau de la question de la sexualité) ou bien de la reconnaissance des pratiques homosexuelles. Parler de la sexualité et du plaisir sexuel en tant qu'écrivaines ou écrivains est une façon de se donner des moyens de lutte pour la construction d'une émancipation de la sexualité allant par-delà la dichotomie stéréotypée de la femme de plaisir et de la femme de devoir. Cette question concerne également les écrivaines et les écrivains qui n'hésitent pas non plus à mobiliser consciemment la variable genre pour s'inscrire au sein des enjeux autour de la reconnaissance symbolique et juridique des pratiques homosexuelles. Ces discours des écrivains de la littérature marocaine de langue française se situent bien dans une tentative de subversion des identités islamiques normatives, en jouant sur les arrangements et les accommodements nécessaires, et en réinventant une tradition à laquelle ils peuvent être par ailleurs plus ou moins attachés. Le trouble ne serait pas uniquement dans le « genre » mais aussi dans « l'identité islamique », que l'on présente à tort comme homogène.