

Publié dans : Claudia Gronemann/Gebhard, Michael, éd(s). (2018) : *Masculinités maghrébines : nouvelles perspectives sur la culture, la littérature et le cinéma*. Leiden/Boston : BRILL, pp. 173-194.

Le mâle/mal de la mélancolie : homoérotisme et masculinité *inadaptée* chez Abdellah Taïa

Claudia Gronemann

Abstract

Focusing on the discourse model of melancholy, this contribution aims at analyzing the idea of “non-conformist” masculinity brought forward by the Franco-Moroccan author Abdellah Taïa. Referring to a topic which is firmly established in western thinking, Taïa rewrites the idea of the melancholic man and creates a new variation of masculinity by founding the concept of *mélancolie arabe*. This melancholic maleness reaches far beyond traditional models of patriarchy and gender dichotomy and its mechanism can be explained against the background of Butler’s (2002) and Foster’s (1998) theoretical frameworks which are accentuating the particular link between melancholy and culturally standardized processes of gender identification, even if both authors do not consider Islamic models. The autofictional protagonist in Taïa’s text proclaims a particular kind of literary male subjectivity which includes – against Moroccan rules – the sexual desire of passiveness. At the same time, the protagonist refuses to be identified as “unmanly” due to prevailing social norms. Consequently, he rejects religiously or socially

founded forms of gender and sexual hierarchy and mourns the fact that his beloved partners, degrading him, do not. Finally, he is coming to terms with the disempowered part by assuming the posture of a new melancholic writer, an Arab one who is writing in French, but who can be fully recognized thanks to an illustrious history of melancholic authors.

Introduction

*Une mélancolie arabe*¹ (2008) est le cinquième livre de l'auteur marocain Abdellah Taïa,² premier écrivain arabe à révéler, publiquement et littérairement, son désir homoérotique.³ À première vue, l'évocation de la mélancolie dans le titre paraît faire allusion au sentiment d'un amoureux et à la tristesse de ses amours malheureuses. Le livre, sous-titré « roman », est basé sur une structure rétrospective et se termine avec le chapitre IV qui raconte l'échec d'un amour homoérotique sous forme de lettre. Le narrateur écrit à son ex-partenaire, un Algérien, pour lui expliquer sa désillusion et le déchirement qu'il a ressenti pendant leur liaison,⁴ et il en fait le bilan: « Je suis devenu une femme arabe, soumise pour toi ».⁵ Le narrateur critique le côté possessif, jaloux et étouffant de

¹ Abdellah Taïa, *Une mélancolie arabe*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

² En Allemagne, l'éditeur Suhrkamp publie *Le Jour du roi* (*Der Tag des Königs*, Berlin, 2012), premier texte de Taïa traduit en allemand.

³ Je ne considère pas ici Jean Sénac et d'autres qui ont vécu leur homosexualité sans la cacher explicitement.

⁴ Ce dernier chapitre s'intitule « Écrire » et a pour base des extraits tirés d'un journal à deux rédigé en français par les deux amants. Après que Slimane a fait disparaître ces notes érotiques, le narrateur le lui reproche par cette lettre.

⁵ Taïa, *Une mélancolie arabe*, op. cit., p. 115.

son partenaire Slimane, mais également les questions de force et de genre qui étaient à l'œuvre dans la relation tout en regrettant également leur séparation et en réaffirmant son amour. Dans les deux chapitres précédents, il est aussi question d'amours homoérotiques, de passions illicites et de pertes à travers lesquels « l'éducation sentimentale » du protagoniste s'est accomplie. Le lecteur, à l'évocation explicite des rencontres sexuelles, se trouve confronté à la problématique du dire et de l'écrire de la sexualité⁶ et assiste, en même temps, à la naissance d'« un écrivain de la scène passionnelle ».⁷ Le sentiment de la mélancolie chez le protagoniste n'est ainsi pas seulement une expression de sa masculinité inadaptée et donc un réflexe de la norme, ainsi l'hypothèse, mais fait également allusion à l'esprit mélancolique d'un écrivain. Taïa participe, de telle façon, à la réécriture de ce topique tout en élaborant une composante arabe de la mélancolie.

Le discours de la mélancolie s'est formé en Occident depuis l'Antiquité produisant un réseau de catégories.⁸ Dans la mythologie, elle est

⁶ Tout en suivant Foucault, je ne comprends pas la sexualité comme un fait biologique, mais une relation de savoir et de pouvoir qui doit être établie toujours de nouveau de manière à ce que se développe, autour des phénomènes sexuels, tout un réseau des discours de pouvoir : « La sexualité n'est décisive pour notre culture que parlée et dans la mesure où elle est parlée » ([1963] 1994, p. 248, Michel Foucault, « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits*, Paris, pp. 233-250). Si le dispositif de la sexualité est ici explicitement réclamé pour l'Occident, il est de même valable pour des auteurs comme Taïa qui rendent public leur « conflit » sexuel.

⁷ Voir Ralph Heyndels, « 'l'amour évidemment' ou, c'est par où le noir du monde ?' Écriture de la scène passionnelle et scène passionnelle de l'écriture : désir, trahison et mélancolie dans *L'Armée du salut* d'Abdellah Taïa », dans Ridha Bourkhis, éd., *La rhétorique de la passion dans le texte francophone : mélanges offerts à Jean Déjeux*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 113-148.

⁸ Voir Hartmut Böhme, « Kritik der Melancholie und Melancholie der Kritik », dans Hartmut Böhme, éd., *Natur und Subjekt, Vol. 2, Subjektgeschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 256-273, et un classique sur la mélancolie,

représentée par Saturne, dieu planétaire et symbole de l'énigmatique, qui représente une figure châtrée et mutilée. Dans le savoir médical de la fin de l'Antiquité, la mélancolie n'est plus considérée comme une destinée, mais un symptôme qui résulte, suivant l'idée des humeurs, d'un manque d'équilibre des liquides du corps et, plus précisément, d'une surabondance de bile noire. La réception médiévale a consolidé cette idée d'un dérèglement corporel, en ajoutant au mélancolique un aspect antireligieux car la personne concernée paraît s'écarter de dieu. S'il n'existe pas de discours arabe moderne sur la mélancolie, pour la transmission du concept d'une maladie (idée héritée des Grecs), les écrits médicaux arabes sont d'une importance cruciale. Par exemple, le *Traité sur la mélancolie* (début Xe siècle) d'Ishâq Ibn Imrân,⁹ base sa recherche des symptômes sur Hippocrate, Galien et Rufus d'Ephèse. Le médecin de Kairouan constate qu'il s'agit d'une maladie mentale, physiquement déclenchée, qui affecte l'imagination et paraît correspondre à la folie, de telle manière que le mélancolique est gravement malade. Ce texte, traduit en latin par Constantin l'Africain, devient une source du discours occidental sur la mélancolie qui, à l'époque de la Renaissance, a profondément changé. La mélancolie est considérée, pour la

Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, dans lequel les auteurs développent l'histoire de ce terme à travers des textes médicaux, scientifiques et philosophiques depuis l'Antiquité, une réflexion sur les traductions littéraire et iconographique de Saturne, un chapitre consacré à l'époque moderne et les aspects poétiques de la mélancolie ainsi que des précisions sur l'œuvre de Dürer (*Melancholia*).

⁹ Rokaya Boubakeur, *Kitab el Malikhulia ou monographie sur la Mélancolie d'Ishâq b. Imran*, Paris, thèse de doctorat, Faculté de Médecine, 1979.

première fois, comme une qualité subjective, une caractéristique qui fait resurgir l'individualité d'une personne. C'est avec Marsile Ficine qu'elle devient une capacité ingénieuse noble et que l'idée du poète à l'esprit mélancolique émerge. On attribue une aptitude particulière à la connaissance et à la force créative au Je mélancolique, une idée qui reviendra plus tard sous forme du poète romantique et qui va transformer la mélancolie en expérience esthétique. L'homme mélancolique, stigmatisé au début, devient sublime, de telle sorte que l'auteur moderne peut s'autoproclamer « écrivain mélancolique ». En fait, la mélancolie n'a pas d'essence, mais fonctionne, selon Krämer¹⁰ comme une catégorie épistémologique qui indique des ruptures de l'ordre établi. Prise dans un tel sens qui souligne l'aspect structurel, elle ne s'avère pas seulement « la sœur noire de la raison occidentale »,¹¹ mais fonctionne à mon avis également de manière transculturelle comme l'indice d'une brisure du modèle des genres, notamment l'idée du masculin arabo-islamique. Dans le cas de Taïa, la mélancolie est la conséquence d'un code culturel qui exclut les sexualités marginales.¹² Taïa évoque précisément cette constitution normative du genre liée à la définition des rôles sexuels qui, dans une relation homoérotique, ne connaît qu'une part mâle. Le concept d'une 'mélancolie arabe' lui sert, plus particulièrement, à « négocier ces établis du masculin » et à construire le masculin en dehors du binarisme homme-femme.

¹⁰ Voir Sybille Krämer, « Melancholie – Skizze zur epistemologischen Deutung eines Topos », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, n° 3, 1994, pp. 397-419.

¹¹ *Ibid.*, p. 416.

¹² Voir le paragraphe 2.

« Abdellah », le narrateur autodiégétique du roman *Une mélancolie arabe*, qui voulait devenir cinéaste,¹³ légitime son écriture en adoptant, avec ce « motif » poétologique, la pose de l'artiste qui doit son énergie créatrice à un manque d'adaptation sociale. Force est de constater que l'auteur même, Abdellah Taïa, originaire du quartier populaire Hay salam (Salé), se réfère ici à un topique de la *Weltliteratur* pour « devenir quelqu'un », pour réclamer son statut d'écrivain. Dégradé initialement dans son identité sociale et genrée, il reconstruit son individualité sur le champ littéraire en se faisant créateur. L'écriture ouvre un espace symbolique pour exprimer le deuil et pour représenter les identifications culturellement interdites. L'écriture s'avère, par conséquent, être une pratique performante du genre, en vue de créer une masculinité différente que représente le refoulé. Le narrateur récupère les objets perdus comme les sédiments de son moi à venir et de son identité toujours en processus de formation. Taïa parle alors de soi pour « se revendiquer homosexuel et marocain et pour établir son autofiction comme enjeu politique ». ¹⁴ Son œuvre littéraire, issue d'une quête autobiographique, vise ainsi à élaborer une représentation légitime de l'homoérotisme dans une culture araboislamique¹⁵ En fait, il est parmi les premiers auteurs - si ce n'est le tout premier - de la culture maghrébine à rendre

¹³ Il rêve de transmettre son désir, considéré comme « illicite », par le cinéma qui est l'espace privilégié dans lequel l'imagination prend forme et dans lequel le non-dit du masculin différent de la norme arrive à s'articuler sous le signe de la dignité.

¹⁴ Arnaud Genon, « L'autofiction comme en(je)u politique chez Abdellah Taïa », dans *Culture(s) et autofiction(s)*, Colloque à Cerisy-la-Salle, 2012, www.ccic-cerisy.asso.fr/autofiction12.html (visité le 24 juillet 2012).

¹⁵ J'emprunte la terminologie utilisée par Gianfranco Rebutini qui souligne l'absence du concept d'homosexualité dans les cultures islamiques.

public son désir et à réfléchir « en chair » sur la sexualité masculine dans une société d'empreinte musulmane.¹⁶ Il n'a jamais voulu se « mettre à nu », mais - tout en suivant la tradition Doubrovskienne - Taïa a éprouvé le besoin de créer un modèle de subjectivité, liée dans son cas à l'expression de son homosexualité, par des moyens littéraires. Si la motivation d'écrire chez les deux auteurs est bien différente, la fameuse constatation de Doubrovsky par rapport à la production textuelle du sujet est également valable pour Taïa : « Pour l'autobiographe, comme pour n'importe quel écrivain, rien, pas même sa propre vie, n'existe avant son texte ; mais la vie de son texte, c'est sa vie *dans* son texte ». ¹⁷

Les catégories du genre et la sexualité dans la culture islamique

Pour comprendre que l'expression littéraire d'Abdellah Taïa ne brise pas seulement un tabou culturel et religieux, mais se veut prise de parole d'un homme qui réclame le droit à une identité hors des catégories établies, il faut éclairer les caractéristiques de la relation du genre et de la sexualité dans une société musulmane comme celle du Maroc. De prime

¹⁶ L'histoire de son *coming out* est devenue célèbre : elle renvoie, de façon exemplaire, à l'origine autofictionnelle de l'œuvre de Taïa. L'auteur avait évoqué l'homosexualité à visage couvert dans ses premiers textes, *Mon Maroc* (2000), et notamment *Le Rouge du tarbouche* (2004) jusqu'à ce qu'une journaliste du magazine marocain *Tel Quel* lui ait proposé de donner une interview pour parler ouvertement de ce sujet, ce qu'il a accepté pour ne pas, comme il l'explique plus tard, tromper ses lecteurs sur la nature des textes et pour ne pas retirer ce qui a été dit. En janvier 2006, l'article « Homosexuel – envers et contre tous » faisait la une de *Tel Quel* : une rupture sans précédent du tabou. Mais l'auteur se sentait protégé par son statut d'écrivain, comme il l'a expliqué, plus tard, dans une interview télévisée avec la chaîne Public Sénat.

¹⁷ Serge Doubrovsky, « L'Initiative aux maux : écrire sa psychanalyse », dans *Parcours critique*, Paris, Galilée, 1980, pp. 165-201, ici 188.

abord, c'est l'historisation du savoir sur la sexualité (Foucault) qui a marqué un changement de paradigme de la réflexion sur ce thème. *L'Histoire de la sexualité*, surtout le premier volume,¹⁸ nous permet, notamment, de comprendre que le sexe est faussement naturalisé et que le modèle des identités sexuelles est, lui-même, l'effet d'une production discursive dans les sciences naturelles, c'est-à-dire la suite de la constitution d'un dispositif moderne en Occident. Foucault n'a pas seulement réfléchi à la pathologisation des pratiques dites « déviantes » (masturbation, hystérie, perversion), en remarquant leur fonction de discipline des corps, mais il a souligné l'importance croissante de la sexualité par rapport aux époques antérieures. Sur la base de cette nouvelle perspective sur la sexualité, entendue comme pratique ancrée de manière différente dans les cultures, nous comprendrons que la tradition arabo-musulmane ne dispose pas du modèle de l'homosexualité qui est, lui-même, le produit d'un savoir scientifique particulier, et que la culture arabe, si elle partage la conception duale des sexes, ne possède pas un tel savoir sur la sexualité. L'hétéronormativité paraît plutôt un élément dans le système religieux métaphysique. Elle constitue le modèle unique et naturalisé d'après lequel on considère tout acte, dit « homosexuel », (*liwat* : le péché de Lot) comme transgression et dérangement de l'ordre religieux, mais on ne lui attribue pas la dimension d'une catégorie au sens propre, d'une substance (« maladie », « identité »). Cela n'est donc pas un paradoxe qu'« une certaine tolérance prévaut, au Maghreb comme dans l'immigration, dès lors que le sujet ne fait pas de

¹⁸ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome 1, la volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

son homosexualité une identité publiquement revendiquée et qu'il se conforme à l'obligation du mariage ».¹⁹ Ce manque de catégories en dehors de la négativité, pour relier le problème au texte de Taïa, provoque un conflit d'identité qui se révèle existentiel pour l'auteur. D'un côté, l'homoérotisme existe manifestement dans les sociétés en question, et les sociologues confirment ce fait,²⁰ mais il a toujours existé en dehors de la loi (religieuse, culturelle) et, par conséquent, hors de toute possibilité de prendre forme de manière légitime. Dans le cas de Taïa, un exemple va illustrer le problème de légitimation : sa famille a réagi moins négativement à ses textes littéraires, qui parlent ouvertement de son homosexualité, qu'à une interview, accordée à l'hebdo *Al Jarida Al Oukhra* [*L'autre journal*], dans laquelle l'auteur parle en arabe de son homosexualité, et qui plus est, utilise un nouveau mot:

Le fait que j'ai imposé l'utilisation du mot *mathali* ou *mithli* (NDLR lexique inventé, il y a quatre ans, au Liban pour homosexuel) au lieu de *chadd jinsi* (marginal sexuel), a été perçu comme une agression. Après coup, j'ai compris que ce qui était intolérable à leurs yeux, c'est que je le dise aussi ouvertement, en arabe.²¹

La notion *mathali* dérive de *mithl* (en français : comme) et se réfère à l'homme qui aime celui qui est comme lui. Mais elle est surtout neutre et n'exprime pas de jugement. Cette anecdote ne reflète pas seulement

¹⁹ Christelle Hamel, « En milieu maghrébin, une question d'honneur », dans Rose-Marie Lagrave et al., eds., *Dissemblances - jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 37-50, ici 40.

²⁰ Abdessamad Dialmy par ex., sociologue marocain, parle des pratiques homosexuelles à caractère succédané qui ne sont pas sanctionnées quand elles s'effectuent entre garçons ou prisonniers. Voir « Sexuality in Contemporary Arab Society », *Social Analysis* 49, n° 2, 2005, pp. 16-33.

²¹ Interview vérité. « Notre société tient grâce au sexe » (Chadwane Bensalmia), *Tel Quel online* 241, 2008, http://m.telquel-online.com/archives/241/arts1_241.shtml (visité le 24 juillet 2012).

un conflit de désignation, mais la dimension, tout à fait différente, d'une sexualité moderne qui fait partie du processus de l'individualisation et qui se distingue fondamentalement du modèle religieux. Tandis que le sujet s'individualise par son désir et ses ambitions, le moi traditionnel se forme à travers son attachement aux normes collectives. Cela s'est toujours effectué en culture islamique sous le signe d'une sacralisation du corps, c'est-à-dire que le corps et toutes ses pratiques respectives se trouvent subordonnés à la religion. Dans le cadre de ce paradigme métaphysique, la sexualité elle-même devient une pratique fondamentalement sociale et religieuse. Selon cette logique du corps, décrite par Abdelkébir Khatibi, la fonction de la sexualité est de garantir la généalogie agnatique comme principe fondateur religieux et communautaire. Par conséquent, on discrédite toute sexualité en dehors de cette finalité. Le sociologue marocain a signalé « le silence prudent des chercheurs maghrébins (et arabes) quant à ce qu'on appelle 'sexualité' », ²² et rompt, lui-même, ce silence en 1982 avec son article « La sexualité selon le Coran », et cela à la même époque que les écrits de Foucault:

[...] le système abolit la sodomie et le saphisme, parce que perversion, inversion du système de circularité, autodévastation et autodestruction de la généalogie et de la lignée ; il abolit le mariage entre une musulmane et un non-musulman, parce que cette mésalliance rompt le cercle, introduisant d'autres lois de l'échange, d'autres principes métaphysiques et tout simplement un chaos [...].²³

²² Abdelkébir Khatibi, « La sexualité selon le Coran », dans *Maghreb pluriel*, Paris, Rabat, Denoël, SMER, [1982] 1983, pp. 147-176, ici 149.

²³ *Ibid.*, p. 176.

Le mariage, et non pas la pratique de la sexualité, représente le concept et l'institution-clé pour une société qui se base sur de tels fondements religieux métaphysiques.²⁴

Au-delà de ce conflit général d'un amour qui se veut exclusivement homoérotique par rapport aux bases de la tradition, le narrateur de Taïa réclame davantage le rôle passif dans l'acte sexuel,²⁵ ce qui provoque une deuxième rupture, et peut-être la plus importante, avec les normes établies du masculin.²⁶ Car il n'existe pas de binarisme homosexuel – hétérosexuel dans la culture arabe. Une seule différence prend forme sous le signe de la dualité des genres qu'on identifie avec deux rôles complémentaires : sexuellement passif et actif. Ce n'est pas le désir du féminin, mais la pénétration – indépendamment de l'objet sexuel – qui constitue la masculinité.²⁷ De ce fait, la langue arabe ne connaît pas de terme spécifique pour désigner un homme qui, dans une relation homoérotique, est la partie active ; par contre, l'homme passif d'une telle

²⁴ Un reflet de cette pensée se trouve dans le troisième livre de Taïa, *L'Armée du salut*, dans lequel le narrateur éprouve une déception fondamentale lorsque son frère aîné, dont il est amoureux, va se marier. Le narrateur ressent ce fait comme une trahison qui provoque tout un « drame de la passion déçue » (voir Heyndels, « 'l'amour évidemment' ou, c'est par où le noir du monde ?' Écriture de la scène passionnelle et scène passionnelle de l'écriture : désir, trahison et mélancolie dans *L'Armée du salut* d'Abdellah Taïa », *op. cit.*, p. 122).

²⁵ Serhane résume la différence entre l'homosexualité « active » et « passive » dans le contexte marocain comme suit : « La première est considérée comme une manifestation de virilité par opposition à la seconde qui est vécue comme une source d'humiliation et de dégradation dont l'enfant est souvent victime [...] », voir Abdelhak Serhane, *L'Amour circoncis. Essai*, Casablanca, A. Retnani, Eddif, Paris, Méditerranée, 2000, p. 149.

²⁶ Serhane va jusqu'à constater que « 'L'inverti absolu' ou 'l'homosexuel exclusif' se met *volontairement* en marge du patriarcat et du pouvoir économique que l'ordre social confère à l'individu » (*ibid.*, p. 153).

²⁷ Voir à ce propos également l'article de Lagabrielle (dans ce volume) sur la relation fragile entre masculinité et homosexualité dans la culture arabe.

constellation n'est plus considéré mâle, mais « zamel ». Une telle catégorisation des masculinités ne s'avère pas du tout hiérarchique, mais exclusive. Le « zamel » est le contraire de l'homme, il est fondamentalement dévalorisé, ce qui menace l'intégrité et, de plus, la position sociale de la personne. Pour la formation, et surtout la « négociation » du masculin, les pratiques homosociales s'avèrent d'une importance cruciale. Ce n'est pas le féminin, mais 'l'autre masculin' qui sert de preuve de l'homme accompli qui, selon Ouzgane (2001), marque une différence des discours sur le masculin dans les sociétés islamiques :

contrary to Western discourses that posit 'woman' as the other of 'man', in Muslim cultures, the opposite of masculinity is not necessarily femininity [...]: the homosocial competition and the violent hierarchies structuring the relationships between men themselves constitute the core of what it means to be a man [...].²⁸

Dans une telle structure sociale dans laquelle l'homme viril est érigé en norme, on réclame la masculinité ayant recours à la violence physique et psychique contre cet Autre masculin. Par conséquent, le viol d'« Abdellah » par Chouaïb/Ali trouve sa « raison d'être » dans une telle logique du masculin de la dominance.²⁹ Toute la violence que subit le protagoniste chez Taïa est issue de ce problème structurel d'une société normalisée, et non pas la suite d'un conflit de l'individu. Le projet de l'écrivain poursuivi par « Abdellah » ne consiste donc pas seulement à légitimer son désir homoérotique dans une culture araboislamique, mais d'affirmer, en même temps, l'égalité du rôle passif à l'intérieur du

²⁸ Lahoucine Ouzgane, « The Rape Continuum. Masculinities in the Works of Nawal El Saadawi & Tahar Ben Jelloun », dans Lahoucine Ouzgane, éd., *Men in African Film & Fiction*, Woodbridge, James Curray, 2001, pp. 68-80, ici 69.

²⁹ Ouzgane démontre dans quelle mesure le viol correspond à cette masculinité de dominance et sert ainsi de stratégie pour s'identifier au genre. *Ibid.*, p. 77.

couple. Son écriture s'avère alors triplement transgressive : il revendique un modèle de sexualité qui n'exclut pas l'homoérotisme (1), il revalorise le rôle sexuel passif (2) et révèle les relations de pouvoir liées à la sexualité (3). Taïa se confronte à la tradition et à l'absence de modèles alternatifs pour être un homme dans la culture arabe en dehors de la norme de virilité.

Mélancolie et genre

Tandis qu'il existe une quantité impressionnante d'études sur les divers aspects de la mélancolie, peu de travaux théoriques se consacrent à l'effet mélancolique dans la production du genre. L'étude de la mélancolie des genres de Butler (2002)³⁰ et du masculin mélancolique de Foster (1998)³¹ restent bien l'exception. Les deux auteurs ont consacré des recherches systématiques à la relation entre genre et mélancolie. Butler discute la formation des identifications sous un angle foucaultien, en considérant l'identité du genre comme le produit des processus symboliques. L'identité genrée n'est pas vue comme une donnée naturelle préalable, mais comme étant « l'effet » d'un système de normes culturelles qui forment l'individu au moyen de répressions et qui provoquent le deuil. Butler explique la mélancolie sur une base freudienne comme

³⁰ La question de la mélancolie des genres est abordée par Butler, pour la première fois, dans son livre classique *Le Trouble dans le Genre* (1990) et se trouve réélaboree et approfondie dans un article du volume *La Vie psychique du pouvoir* (2002).

³¹ Sous forme de monographie et adoptant un ton plutôt essayiste, Edgar C. Foster (1998), spécialiste des sciences de l'éducation, se propose de concevoir une histoire globale du rapport étroit de la mélancolie au masculin moderne (*ibid.*, p. 45).

l'expression de ce deuil,³² et plus précisément bien à l'écart de Freud comme symptôme d'un désir homosexuel refoulé.³³ Si le deuil selon Freud³⁴ est l'effet d'un processus qui sert à la canalisation des désirs pour arriver à l'âge adulte, Butler y voit le fondement d'une culture mélancolique qui exige une identité de genre au détriment d'autres possibilités sexuelles et genrées. L'évidence de cette identité se constitue par l'exclusion de désirs et d'identifications multiformes. Le sujet genré en tant que tel provient ainsi des processus de formation culturelle.³⁵

Butler reformule le sentiment de la mélancolie qui est, selon elle, une réaction à l'hétéro-normativisation du moi. Le genre est acquis par le renoncement à une bisexualité d'origine. Ainsi, le sujet genré est nécessairement mélancolique, parce qu'« une identification mélancolique est essentielle au processus par lequel le moi assume une identité dotée d'un genre ».³⁶ Dans cette conception, le tabou de l'homosexualité

³² Elle reprend l'idée freudienne de la mélancolie comme deuil inachevé, étant le fondement des identifications du moi. Dans son écrit *Trauer und Melancholie* (1917, *Deuil et mélancolie*), Freud entend la mélancolie comme déroulement pathologique qui se transformera – l'idée sera élaborée plus tard dans *Das Ich und das Es* (1923, *Le Moi et le Ça*) – comme base des identifications du Moi.

³³ Il semble même surprenant qu'elle ne considère pas, dans ce contexte, le problème du masculin des sociétés arabo-musulmanes dans lesquelles « l'inversion » paraît être « une réalité profonde – consciente ou inconsciente – du mâle », voir Serhane, *L'Amour circoncis*, *op. cit.*, p. 154.

³⁴ Chez Freud (1923) la mélancolie fait partie des identifications à des objets et s'avère un élément fondamental dans la psychologie génétique (formation du Je).

³⁵ Dans la perspective de Foucault qui indique un changement de paradigme inouï, le Moi ne se fonde pas sur des dispositions biologiques, mais représente un produit culturel. De même, la mélancolie peut être considérée non pas comme une prédisposition mais comme l'effet des normes culturelles.

³⁶ Judith Butler, « Le Genre de la Mélancolie/L'Identification refusée », dans *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, trad. Brice Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002, p. 200.

précède la formation du genre et le tabou de l'inceste.³⁷ L'hétéro-normativité ne paraît pas issue d'une identification gerée, mais elle est, au contraire, la condition préalable pour séparer les genres : la femme renonce à son identification masculine et l'homme refoule la sienne, féminine :

Il ne s'identifiera pas à elle et il ne désirera pas un autre homme. Ce refus de désirer, ce sacrifice du désir contraint par l'interdit permettra que l'incorporation de l'homosexualité ait lieu comme identification à la masculinité. Mais cette masculinité sera hantée par l'amour dont elle ne peut porter le deuil.³⁸

Dans cette logique, seul le refoulement du désir homoérotique permet d'orienter le désir vers « l'autre » sexe. Le Je se constitue au moment de perdre une identification qu'il incorpore ensuite : « de manière phantasmatique » le Je s'identifie à cet objet abandonné³⁹ et le conflit identitaire se déplace vers l'intérieur.⁴⁰ La mélancolie exprime alors, tout d'abord, le deuil inachevé par rapport à cette perte du désir homosexuel : « Chez un homme, la terreur du désir homosexuel peut signifier la terreur d'être vu comme féminin [...] d'être un homme 'raté', d'incarner en un sens une figure de la monstruosité ou de l'abjection ». ⁴¹ Dans cette vision, l'homme devient masculin par la répudiation⁴² de son

³⁷ Pour Butler, le tabou de l'inceste freudien n'est pas l'origine de notre culture genrée, mais c'est l'interdit de l'homosexualité qui produit la différence des genres.

³⁸ Butler, « Le Genre de la Mélancolie/L'Identification refusée », *op. cit.*, p. 206.

³⁹ Sigmund Freud, « Trauer und Melancholie », dans Dietrich Simon, éd., *Essays II. Sélection 1915-1919*, Berlin, Volk und Welt, [1917], 1988, p. 109.

⁴⁰ Butler, « Le Genre de la Mélancolie/L'Identification refusée », *op. cit.*, p. 202, parle d'une « intériorisation mélancolique ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 204.

⁴² Je reprends ici un terme utilisé par le traducteur de Butler, Brice Mathieussent.

désir du masculin, il rejette du moi tout ce qui est féminin : « il désire la femme qu'il ne voudrait jamais être »,⁴³ mais - et c'est là le point crucial dans cette perspective psychanalytique - l'objet perdu dans le monde extérieur se conserve à l'intérieur.⁴⁴ Le féminin refoulé s'incorpore au moi et contribue à sa formation. La culture hétéro-normative est mélancolique, car elle contient des identifications refusées. Butler part du concept freudien, mais lie la mélancolie à une culture hétéro-normative qui « a beaucoup de mal à accepter le deuil d'un attachement homosexuel ».⁴⁵

Pour revenir à Taïa, cela veut dire pour la masculinité qui en découle, que « [Mais] cette masculinité sera hantée par l'amour [pour un autre homme] dont elle ne peut porter le deuil ».⁴⁶ Par conséquent, « l'identité hétérosexuelle s'étaye sur une incorporation mélancolique de l'amour qu'elle désavoue ».⁴⁷ La catégorie de la masculinité se produit alors par un refoulement du désir homosexuel, élément qui est ensuite incorporé, mais dont l'individu adulte n'a pas droit de porter le deuil. Quand Butler met en rapport la sexualité et le genre, elle considère l'identité dotée d'un genre comme effet de la mélancolie (« devenir , un homme' exige la répudiation de la féminité »⁴⁸), c'est-à-dire, dans la logique psychanalytique, l'identification de l'être - dans notre cas - masculin au féminin refusé est incorporée, mais relève d'un deuil désavoué. La

⁴³ Butler, « Le Genre de la Mélancolie/L'Identification refusée », *op. cit.*, p. 206.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 205.

masculinité s'établit par l'interdit de l'homosexualité et le refus de faire le deuil de l'identification féminine. À la différence du concept freudien, Butler n'insiste plus sur la dimension psychopathologique de la mélancolie,⁴⁹ mais parle de manière neutre d'une « économie spécifiquement psychique »⁵⁰ qu'elle considère non pas comme une entité intérieure, mais un « élément du circuit du pouvoir régulateur ».⁵¹ C'est exactement dans ce sens qu'elle critique la logique des identités genrées qui se basent sur des interdits, des identifications refusées et des incorporations désavouées, suite à l'exclusion mutuelle des catégories genrées. Elle plaide, en fait, pour un désir non réglementé et « l'incohérence » de l'identité.⁵² L'expression du deuil chez Taïa correspond à une telle conception du masculin « non-cohérente » et en dehors du modèle binaire.

La mélancolie, et cela me paraît important pour comprendre Taïa, si elle est « maladie des sens », résulte surtout du deuil provoqué par un « ensemble d'interdits culturellement prévalants ».⁵³ Elle est toujours causée par des façonnements culturels spécifiques⁵⁴ et s'effectue également dans des sociétés comme celle du Maroc en tant que « mélancolie

⁴⁹ Freud lui-même avait réélaboré son modèle depuis son essai « Deuil et mélancolie » (1917), notamment dans « Le Moi et le Ça » (1923) il précise sa pensée en soulignant l'importance primordiale de la mélancolie pour la formation du moi à base des différents objets incorporés. Néanmoins Freud conçoit la mélancolie dans une perspective du développement psychique qui n'est plus valable pour la pensée de Butler.

⁵⁰ Butler, « Le genre de la mélancolie/L'identification refusée », *op. cit.*, p. 214.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 222.

⁵³ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁴ Butler, « Le genre de la mélancolie/L'identification refusée », *op. cit.*, p. 208, parle d'« une forme de mélancolie culturellement prévalante ».

arabe » telle qu'elle est décrite par Taïa. Si on suppose avec Butler que la construction du masculin se fonde directement sur l'interdiction de l'homoérotisme (au Maroc, un délit officiel), la mélancolie est étroitement liée à l'identité masculine. Les mécanismes, tant en Occident qu'en Orient, sont donc les mêmes. Même si le discours de la mélancolie - qui dispose de bases dans la culture arabe médiévale⁵⁵ - est considéré comme un phénomène occidental, il y a des parallèles de structure partagés dans la production culturelle des êtres mélancoliques. Si les interdits se réfèrent à des objets différents, le processus de création d'une identité exclusive paraît comparable. La logique de l'exclusion, telle qu'elle est remise en question chez Butler, est également à l'œuvre dans la culture arabo-islamique qui part du principe qu'une identification genrée est donnée et lie le rôle passif, de façon essentialiste, à la féminité.⁵⁶ Cela provoque nécessairement la formation des stratégies culturelles et esthétiques, comme par exemple les écritures hybrides, visant à échapper à cette logique, telles qu'elles sont analysées récemment par Sonia Zlitni-Fitouri.⁵⁷

⁵⁵ Le discours médiéval sur la mélancolie n'est pas lié au genre et à la sexualité.

⁵⁶ Abdessemad Dialmy précise cette caractéristique des sociétés arabes en parlant de la « construction of all sexual passives in the image of the women » (voir « Sexuality in Contemporary Arab Society », *Social Analysis* 49, n° 2, 2005, p. 17.

⁵⁷ Dans son article sur les écritures hybrides de Boudjedra (*La Pluie*, 1978), Bouraoui (*Garçon manqué*, 2000), Djébar (*Ombre sultane*, 1987) et Khatibi (*Le Livre du sang*, 1979), elle démontre dans quelle mesure la « mélancolie du genre » a stimulé une création littéraire qui servait à intérioriser symboliquement (par le moyen du travestissement) les principes du sexe opposé en guise de réinvention du soi. Voir Sonia Zlitni-Fitouri, « 'La mélancolie des Genres' ou l'écriture hybride », dans Claudia Gronemann et Wilfried Pasquier, éd., *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique 'queer' et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2013, pp. 281-304.

Chez le protagoniste d'*Une mélancolie arabe* de Taïa, le problème relève de la dévalorisation du rôle passif dans le couple homoérotique, de la même manière qu'une différence du genre, qui n'existe pas entre deux hommes, est produite dans ce cas par une violence physique et psychique. Ce sont les partenaires dominants d'« Abdellah » qui l'avi-lissent, en le dépossédant de sa masculinité et en lui attribuant un rôle féminin.

Tandis que Butler conçoit toute identité genrée comme produit d'une culture mélancolique basée sur le refoulement, Foster (1998) se concentre uniquement sur le masculin devenant mélancolique de principe parce qu'celui-là ne saurait répondre aux exigences du patriarcat. De même que Butler, il ne situe plus « la crise du masculin » chez l'individu, mais dans le système patriarcal. Par conséquent, les figures marginales qui apparaissent sur la scène littéraire depuis le XIX siècle et qui font l'objet d'étude chez Foster - le dandy, le décadent, l'homosexuel - indiquent le bouleversement d'un système de masculinité uniforme ce qui mène à la diversification et la naissance (de l'esprit mélancolique) du sujet masculin : « Avec la mélancolie s'inaugure une histoire dans laquelle les hommes structurent leurs expériences et dans laquelle ils apparaissent comme sujets ».⁵⁸ Cette formation du sujet entre en conflit avec la dichotomisation,⁵⁹ surtout celle des genres, qui s'entrelace, selon Foster et Butler, avec la mélancolie et exprime aussi

⁵⁸ « Mit der Melancholie hebt eine Geschichte an, in der die Menschen ihre Erfahrungen strukturieren, in der sie als Subjekt zum Vorschein kommen », Edgar J. Foster, *Unmännliche Männlichkeit. Melancholie, 'Geschlecht', Verausgabung*, Wien, Köln, Weimar, Böhlau, 1998, p. 43.

⁵⁹ *Ibid.*

la crise du modèle patriarcal qui ne dispose pas de rôles alternatifs.⁶⁰ En bref : il ne s'agira pas d'analyser ici le sujet masculin pathologique, mais de rendre conscient de la matrice culturelle du deuil et de la mélancolie en relation avec l'identité genrée.

4. De la *nouiba* des garçons à la sexualité masculine de dominance

Étant donné que l'idée d'une masculinité virile, celle qui domine et pénètre⁶¹ les autres, est particulièrement en vigueur dans les sociétés méditerranéennes,⁶² la dominance physique et sexuelle en tant que preuve d'être un vrai homme relève d'une grande importance. L'exercice du pouvoir, qui est le signe de toute culture patriarcale, obtient une fonction décisive dans la relation sexuelle, parce qu'il est garant de la séparation du féminin et produit une identité masculine. C'est pourquoi le problème du pouvoir à l'intérieur du couple homo-érotique, décrit par Taïa dans *Une mélancolie arabe*, est décisif comme élément constitutif du genre.

Cette autofiction commence avec le chapitre « Je me souviens » et une scène qui choque le lectorat. Le Je-narrateur évoque le moment où,

⁶⁰ Walter Erhart (*Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*, München, Fink, 2001), dans son livre sur le roman allemand, va encore au-delà et constate l'origine littéraire même du masculin moderne.

⁶¹ Voir Renaud Lagabrielle, « Penetrierende Männlichkeiten. Zum brüchigen Verhältnis von 'Männlichkeit' und '(Homo)sexualität' in der zeitgenössischen frankophonen MaghrebLiteratur », dans Robin Bauer, Josch Hoenes et Volker Woltersdorff, eds., *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*, Hamburg, MännerschwarmSkript, 2007, pp. 90-103.

⁶² Par rapport au discours sur les particularités du Maghreb voir les articles de ce volume.

à l'âge de douze ans, il a failli être violé par un groupe de garçons. Le meneur de gang le nomme « Leïla » pour lui attribuer une position subalterne dans le rapport de force qui s'instaure. Mais la victime, ainsi désignée, refuse d'être soumise, et affirme son désir de l'autre et proclame son nom propre : « Abdellah Taïa ». ⁶³ Dans cette scène, ce n'est pas uniquement le dévoilement autobiographique qui frappe le lecteur, mais le fait que ce jeune homme refuse d'être placé dans le rôle secondaire de l'éphèbe, sans pour autant renoncer à l'acte sexuel. « Abdellah » affirme son rôle passif tout en désapprouvant de servir seulement à la démonstration de force de ce meneur, désireux d'affirmer ainsi qu'il est « un vrai homme ». Cette constellation asymétrique mâle est connue depuis la poésie bachique ⁶⁴ qui chante les beaux jeunes hommes et souligne leur position d'aimé subalterne par rapport à l'amant, celui qui est le plus divin de ce couple dans le sens platonicien. ⁶⁵ Pour revenir à la scène décrite, « Abdellah » rompt l'illusion virile du violeur : il ne refuse pas de jouer le rôle passif, mais il rejette toute réduction et dévalorisation symbolique de cette position, considérée comme non-masculine dans une tradition néfaste. Il remet en question l'idée établie que le masculin se constitue en relation à l'autre non-masculin, c'est-à-dire que la virilisation de l'un s'accompagne de l'émasculation de l'autre. Nous observons - et cela s'avère être le sujet de cette réflexion - que les rôles sexuels, ainsi que leur définition, ne représentent pas

⁶³ Taïa, *Une mélancolie arabe*, op. cit., p. 23.

⁶⁴ Voir la poésie d'Abou Nawas de Bagdad (768-815) l'article d'Arie Schippers, « Die Knabenpoesie in der arabisch-hebräisch-andalusischen Literatur », *Forum Homosexualität und Literatur* 31, [1983] 1998, pp. 35-56.

⁶⁵ Voir Platon, *Le Banquet*, Paris, Gallimard, 1988.

uniquement une préférence personnelle, mais un problème d'envergure sociale dans des sociétés d'empreinte spécifique comme la société marocaine. Quand le protagoniste de Taïa refuse d'être humilié⁶⁶ et défend son désir homoérotique passif, il réclame un modèle du masculin qui n'est pas prévu ni dans le système de la sexualité « selon le Coran »⁶⁷ ni dans une société qui n'attribue pas « honneur », « raison » ('aql') ou rang social à l'homme dans ce rôle subalterne.⁶⁸ Ce qui lui pose problème tout d'abord, ce n'est pas la dévalorisation sociale, mais le fait que les *habitus* (Bourdieu) de ses partenaires le dépossèdent de sa masculinité. Tandis que la vision traditionnelle de la mélancolie se centre sur l'individu 'inadapté', nous utilisons le concept de Butler (2002) pour renverser la perspective et décrire le fonctionnement d'une culture mélancolique qui réduit l'idée des genres et des sexualités à une simple différence, celle entre homme et femme et celle entre hétéro- et homosexualité, et qui produit des exclusions. L'être mélancolique est alors considéré comme un reflet de cette situation et non comme un sujet en état pathologique.

Quand le protagoniste rappelle la *nouiba* et ses anciens rapports sexuels en groupe de garçons, il souligne l'aspect ludique et la réciprocité dans ces relations des jeunes, encore loin des préoccupations du masculin : « chacun se donnait à l'autre. On baissait nos pantalons et on

⁶⁶ Ce type de situation est un topique de la littérature et du cinéma. Pensons, par exemple, à Choukri qui raconte dans *Le Pain nu* les multiples viol(ation)s de l'apprenti boulanger Yazidi par un groupe de garçons ou au film *L'Homme de cendres* de Nouri Bouzid qui décrit l'abus des apprentis par le maître.

⁶⁷ Voir Khatibi, « La sexualité selon le Coran », *op. cit.*, pp. 147-176.

⁶⁸ Voir à ce propos l'article de Gianfranco Rebutini dans ce volume.

faisait l'amour en groupe. J'étais moi-même avec eux ». ⁶⁹ Ses expérimentations révèlent le goût du protagoniste pour le rôle sexuel passif et les enfants commencent à le traiter de « zamel ». ⁷⁰ Ainsi, la relation égalitaire des garçons commence à vaciller jusqu'à ce qu'une transgression s'annonce : pour s'ériger en homme, un de ces jeunes établit un rapport de force en soumettant et féminisant « Abdellah », une expérience traumatique pour celui-ci. Subitement il ne se retrouve plus dans une *nouiba*, mais l'autre garçon le transforme en éphèbe pour devenir, lui-même, un homme dominant. L'auteur souligne l'aspect transgressif de cette séquence par un changement spatial, car « Abdellah », à la recherche de ses copains de toujours, passe la frontière de son quartier et rencontre ces trois garçons plus âgés à un endroit éloigné. Méconnaissant le prénom du chef, il l'appelle « Chouaïb », en lui attribuant le prénom de son cousin dont il est tombé amoureux. ⁷¹ À ce moment-là, le « jeu » est rouvert et paraît suivre les règles connues. Mais la masculinité naissante de « Chouaïb » - il porte déjà une barbe - implique un rapport de force et la violence s'annonce : le chef du groupe ne considère pas l'acte sexuel comme un jeu, mais le transforme en une preuve de sa virilité : il adopte un langage violent et force « son partenaire » physiquement. ⁷² Pour lui, le désir d'« Abdellah », qui se sent attiré par le plus âgé et qui joue volontairement le rôle inférieur (« Je ferai

⁶⁹ Taïa, *Une mélancolie arabe*, op. cit., p. 13.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 18.

⁷² « Chouaïb, je ne le reconnaissais plus. [...] Il l'a dit deux fois, en se forçant à être violent » (*ibid.*, p. 19).

semblant d'être le soumis »⁷³), ne compte pas (« Il croyait que j'avais peur. Ce qu'il me proposait m'allait très bien. Jouer au sexe avec lui [...]. Moi petit. Lui grand »).⁷⁴

Cette différenciation entre la soumission sexuelle forcée et volontaire, sur laquelle Taïa insiste dans les passages cités plus haut, me paraît cruciale pour comprendre le problème de la mélancolie par rapport aux normes d'une sexualité masculine. Chouaïb s'apprête à incorporer les normes d'une masculinité dominante, basée sur le pouvoir. En termes sociologiques de Bourdieu, il développe un habitus par l'intériorisation d'un savoir culturel et social qui fait de lui un homme. Par-là, l'auteur rend bien visible que l'ordre culturel des genres n'est pas un système abstrait, mais se manifeste dans la conscience de chacun. Dans le cas d'*Une mélancolie arabe*, nous voyons deux types de conscience du masculin s'opposer : le chef du groupe qui développe sa masculinité en utilisant sa force physique et en féminisant l'autre, et d'autre côté, Abdellah qui réclame sa masculinité « inadaptée » contre la féminisation : « Lui dire qu'il me plaisait et qu'il n'y avait pas besoin de violence entre nous, que je me donnerais à lui heureux si seulement il arrêta de me féminiser ... ».⁷⁵ Il insiste vraiment sur la pluralité du masculin :

Je voulais lui dire et redire qu'un garçon est un garçon, et une fille est une fille. Ce n'était pas parce que j'aimais sincèrement et pour toujours les hommes qu'il pouvait se permettre de me confondre avec l'autre sexe. De détruire mon identité, mon histoire. [...] Se donner à lui, oui, peut-être, oui. Ailleurs. Devenir Leïla, non. Non. Jamais. Faire un effort et devenir une fille pour lui qui commençait déjà à avoir un certain pouvoir sur mon cœur ? Non. Cela aurait été une trahison vis-à-vis de moi-même

⁷³ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

et de tout ce que j'ai construit de moi depuis la naissance, mon sexe. Une trahison vis-à-vis de la force qui me pousse, me guide, me connaît mieux que moi-même et que je n'étais pas prêt à abandonner.⁷⁶

Comme il s'agit d'une affaire entre deux mâles, le narrateur souligne clairement le point de transformation de la jouissance en violence qui incite paradoxalement le devenir-homme de l'autre : « On ne jouait plus. C'était devenu une affaire d'honneur pour nous. L'honneur des hommes. L'honneur de nos vies futures ».⁷⁷ Mais « Abdellah » se souvient également du déchirement de l'autre, devenu en si peu de temps son adversaire. Celui qui se veut mâle à tout prix dévoile son côté féminin : « Sans ses acolytes, la tendresse pouvait surgir en lui à tout moment. La douceur. De la féminité. Un autre plan. Le sexe autrement. Il ne voulait pas l'admettre. Il continuait de jouer au chef ».⁷⁸ Pour lui, il ne suffit pas qu'« Abdellah » se donne volontairement, il veut l'humilier, le posséder en victime, le soumettre à sa force physique. C'est le moment qui révèle la différence des concepts de l'homoérotisme : tandis qu'« Abdellah » reconnaît son désir du masculin, pour Chouaïb, la relation sexuelle sert à prendre le pouvoir, à s'imposer et à devenir un homme. Ce n'est qu'un stade à passer, une préparation à l'acte hétérosexuel.⁷⁹ En fait, cet acte homoérotique s'éloigne fondamentalement de la *nouiba* et devient prélude à la pratique d'une sexualité masculine

⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁹ Le viol ne paraît pas ici un signe de l'homoérotisme de Chouaïb/Ali, mais une affaire purement de pouvoir ayant pour but de le former en homme. À l'appel du muezzin, celui-ci interrompt l'acte en signe de respect pour la religion. On voit bien qu'il accepte des règles et des autorités (sa mère, la prière entre autres), mais, en même temps, il s'apprête à devenir un homme ce qui exige de prouver sa dominance physique et sexuelle.

de dominance⁸⁰ - qu'elle soit homo- ou hétérosexuelle. Dans un tel jeu, le partenaire subalterne devient l'objet dévalorisé : « Un label. Le garçon efféminé. La petite femme. On allait passer sur moi. On allait chaque jour et de plus en plus abuser de moi. On allait me tuer à petit feu. Me tuer vivant »⁸¹ Le protagoniste anticipe ici ce qui va se passer plus tard dans une relation amoureuse avec un homme algérien et le lecteur comprend que les « crises » du protagoniste ne reflètent que son inadaptation par rapport au principe du masculin dominant qui ne paraît pas se laisser facilement supprimer, même dans une relation heureuse.

C'était alors qu'un algérien devient son premier vrai partenaire : Slimane qui a quitté son épouse et sa famille pour vivre à Paris une vie du couple avec Abdellah. Néanmoins, un écart de pouvoir s'installe de plus en plus dans cette relation amoureuse dont le narrateur fait l'objet de sa lettre. De manière rétrospective, il récapitule son propre dévouement au partenaire sans pouvoir jamais le satisfaire. Slimane s'avère un homme possessif qui veut dominer l'autre et par conséquent, « Abdellah » devient l'objet soumis au désir de Slimane et se souvient : « Tu étais l'homme, le roi. J'acceptais ton pouvoir »,⁸² en ajoutant : « Tu voulais le pouvoir. Je te l'ai donné, de mon plein gré, sans penser à mon avenir ».⁸³ Mais cet acte de soumission implique en même temps une différence de genre, car la virilité de Slimane s'alimente de la féminisation de l'autre. Ainsi le constat d'« Abdellah » qui se voit dévirilisé tout en

⁸⁰ Pour Khatibi, la dominance masculine s'articule dans l'image du coït qui procède comme une écriture sacrale sur la « matrice » féminine.

⁸¹ Taïa, *Une mélancolie arabe*, op. cit., p. 28.

⁸² *Ibid.*, p. 114.

⁸³ *Ibid.*, p. 116.

précisant qu'il ne partage pas cette conception subalterne de la femme : « Je suis devenu une petite femme. Ta conception de la femme ». ⁸⁴ « Abdellah » se rend compte que l'amour de Slimane, qui réclame sa virilité contre celle de son aimé, dépend d'une vision profondément inégale des partenaires : Slimane le mésestime ⁸⁵ et considère leur relation « non-islamique », ⁸⁶ c'est-à-dire sans autorisation officielle. Pour « Abdellah », l'adaptation au modèle du masculin arabe paraît plutôt un processus d'aliénation : « Comme toi, je n'ai pas pleuré. Comme toi, je suis redevenu un homme de là-bas. Une image arabe de l'homme. Sec. Fier. Dur. Pantin. Ridicule ». ⁸⁷

L'état mélancolique du protagoniste, pour en revenir à cette topique, s'avère une réaction aux exigences de la société par rapport à la représentation du masculin. Le modèle de la dominance produit de manière continue - et non pas seulement par rapport à la sexualité - son autre comme subalterne et *par definitionem* non-masculin ce qui empêche les hommes de faire le deuil de ces composantes féminines exclues. En revanche, la mise en écriture ainsi que l'élaboration esthétique d'une subjectivité mélancolique, telle qu'elle est réalisée par Taïa, permet de déplorer les parties refoulées pour s'adapter à la norme du genre masculin.

C'est à travers son écriture autofictionnelle et mélancolique qu'Abdellah Taïa réussit à exprimer une masculinité qui échappe à la logique « répudiatoire » (Butler 2002). Le narrateur à la première personne fait

⁸⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 123.

face à toutes ses obsessions, il réincorpore le féminin, mais aussi les personnages admirés aussi bien par son entourage que par les médias. Le souvenir de son enfance au Maroc des années 1980 est marqué par les images des acteurs et actrices de la télé, plus particulièrement des feuilletons égyptiens.⁸⁸ Son discours identitaire sur le masculin est formé sur la base du deuil de ce féminin qu'il lui a fallu refouler pour devenir homme. *Une mélancolie arabe* ne se réfère donc pas seulement à la désillusion, mais permet de s'en sortir à travers de nouvelles identifications, textuellement réalisées. Il s'agit de la mise au monde littéraire d'un moi qui était indicible avant. Revenons à Butler pour comprendre la caractéristique de ce mâle mélancolique qui s'écrit. Dans son concept, la qualité mélancolique est attribuée à une culture qui interdit le deuil comme réaction à l'identification masculine (ou féminine) et qui reste aveugle sur ces bases. L'individu mélancolique est donc le produit d'un ordre culturel des interdictions. Butler élabore ainsi une théorie de la mélancolie, en décrivant la spécificité des conditions sociales et culturelles qui produisent des êtres mélancoliques. Si le protagoniste du livre de Taïa souffre de mélancolie, il est un reflet de la société « de répudiation ». Par conséquent, les vrais mélancoliques sont ceux qui s'adaptent à la norme tandis que l'inscription littéraire du

⁸⁸ Le texte de Taïa se caractérise par une intermédialité en abondance : ce sont surtout les images télévisées et filmiques et les stéréotypes genrés médiatisés qui contribuent à ici l'individualisation de cet être masculin. De plus, le narrateur évoque sa mort trois fois, chaque fois pour annoncer une nouvelle séquence qui paraît s'inaugurer avec l'ouverture du diaphragme d'une caméra. De la même manière, la course du garçon – évoquée au premier chapitre et illustrée par la couverture – fait allusion au mouvement de l'image filmique et aux personnages du cinéma. Elle symbolise également la quête vers le soi que le narrateur entreprend (voir Gronemann 2013).

deuil, telle que l'effectue Taïa, permet de comprendre les mécanismes culturels de cette identification du genre en ouvrant une possibilité de s'en sortir. Le protagoniste du livre ne désespère pas de son identification avec le rôle sexuel passif et dit « subalterne », mais surtout des conséquences sociales qui se manifestent dans une société qui méprise une telle position « impuissante » et non-masculine. Si le fameux concept du « masculin hégémonique »⁸⁹ décrit un ordre social de prédominance du masculin, la formation littéraire du sujet mélancolique tel que nous la retrouvons dans le texte de Taïa s'avère un geste individuel qui remet en question ce concept. Le roman de Taïa représente une manifestation littéraire du masculin qui se démarque profondément des mythes fondateurs d'une virilité « maghrébine » ou « méditerranéenne » et des valeurs traditionnellement masculines. L'auteur rend visible, tout au contraire, l'existence d'autres codes du masculin qui ne se basent plus sur l'adaptation à un modèle exclusif socio-historiquement prédominant. Le Je « soumis » de son autofiction reprend le pouvoir en se disant par le moyen d'une écriture du mâle/mal de la mélancolie, ce qui aboutit à l'affirmation d'une masculinité inadaptée.

⁸⁹ Voir R. W. Connell, *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Bibliographie

- Böhme, Hartmut, « Kritik der Melancholie und Melancholie der Kritik », dans Hartmut Böhme, éd., *Natur und Subjekt, Vol. 2, Subjektgeschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 256-273.
- Butler, Judith, « Le Genre de la Mélancolie/L'Identification refusée », dans *La Vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, trad. Brice Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002, pp. 199-222.
- Connell, R. W., *Masculinities*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Dialmy, Abdessamad, « Sexuality in Contemporary Arab Society », *Social Analysis* 49, n° 2, 2005, pp. 16-33.
- Erhart, Walter, *Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*, München, Fink, 2001.
- Foster, Edgar J., *Unmännliche Männlichkeit. Melancholie, 'Geschlecht', Verausgabung*, Wien, Köln, Weimar, Böhlau, 1998.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité, tome 1, la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel, « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits*, Paris, 1994, pp. 233-250.
- Freud, Sigmund, « Trauer und Melancholie », dans Dietrich Simon, éd., *Essays II. Sélection 1915-1919*, Berlin, Volk und Welt, [1917], 1988, pp. 102-120.
- Genon, Arnaud, « L'autofiction comme en(je)u politique chez Abdellah Taïa », dans *Culture(s) et autofiction(s)*, Colloque à Cerisy-la-Salle, 2012, <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/autofiction12.html> (visité le 24 juillet 2012).
- Gronemann, Claudia, « 'Lui dire que j'étais un homme comme lui' : Autofi(c)ktionales intermediales Schreiben bei Abdellah Taïa », dans Jutta Weiser et Christine Ott, éd., *Autofiktion und Medienrealität. Kulturelle Formungen des postmodernen Subjekts*, Heidelberg, Winter, 2013, pp. 91-106.

- Hamel, Christelle, « En milieu maghrébin, une question d'honneur », dans Rose-Marie Lagrave et al., éd., *Dissemblances – jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 37-50.
- Heyndels, Ralph, « 'l'amour évidemment' ou, c'est par où le noir du monde ?' Écriture de la scène passionnelle et scène passionnelle de l'écriture : désir, trahison et mélancolie dans L'Armée du salut d'Abdellah Taïa », dans Ridha Bourkhis, éd., *La rhétorique de la passion dans le texte francophone : mélanges offerts à Jean Déjeux*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 113-148.
- Khatibi, Abdelkébir, « La sexualité selon le Coran », dans *Maghreb pluriel*, Paris, Rabat, Denoël, SMER, [1982] 1983, pp. 147-176.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- Krämer, Sybille, « Melancholie – Skizze zur epistemologischen Deutung eines Topos », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48, n° 3, 1994, pp. 397-419.
- Lagabrielle, Renaud, « Penétrierende Männlichkeiten. Zum brüchigen Verhältnis von 'Männlichkeit' und '(Homo)sexualität' in der zeitgenössischen frankophonen Maghreb-Literatur », dans Robin Bauer, Josch Hoenes et Volker Woltersdorff, éd., *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*, Hamburg, MännerschwarmSkript, 2007, pp. 90-103.
- Ouzgane, Lahoucine, « The Rape Continuum. Masculinities in the Works of Nawal El Saadawi & Tahar Ben Jelloun », dans Lahoucine Ouzgane, éd., *Men in African Film & Fiction*, Woodbridge, James Curray, 2001, pp. 68-80.
- Serhane, Abdelhak, *L'Amour circoncis. Essai*, Casablanca, A. Retnani, Eddif, Paris, Méditerranée, 2000.
- Taïa, Abdellah, *Une mélancolie arabe*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- Zlitni-Fitouri, Sonia, « 'La mélancolie des Genres' ou l'écriture hybride », dans Claudia Gronemann et Wilfried Pasquier, éd., *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique 'queer' et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2013, pp. 281-304.