

Homosexualité, Islam et désacralisation du pouvoir royal dans Le jour du Roi d'Abdellah Taïa

Taïeb Berrada

Number 117, Winter 2021

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1076097ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1076097ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Department of French, Dalhousie University

ISSN

0711-8813 (print)

2562-8704 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Berrada, T. (2021). Homosexualité, Islam et désacralisation du pouvoir royal dans *Le jour du Roi d'Abdellah Taïa*. *Dalhousie French Studies*, (117), 127–143. <https://doi.org/10.7202/1076097ar>

Article abstract

In his novel *Le jour du Roi Abdellah Taïa* explores the theme of alterity in its relation to two political and symbolic forces: expressing one's self in the language of the Other and narrating homo-erotic and homosexual relationships in Morocco under the dictatorship of Hassan II. It is the translation of these two aspects that leads to the creation of a new narrative about homosexual Franco-Moroccan identity. This narrative, in turn, reveals the instability of a model of identification subjected to a normalizing sexual apparatus controlling bodies and minds in a place where homosexuality is still punishable by law. This renders the identification process for the two main characters of the novel particularly problematic as they can no longer sustain it without going back to the sources of foundational myths and more particularly to the original murder in Islam. This article argues that the killing of one character by the other goes back to the original murder of Abel by Cain, a model which becomes emancipated from the Western Oedipal complex, translating a new conception of a love relation between two male characters. By so doing, it calls for a reevaluation of the normativity imposed by the king who is using his power based on a patriarchal interpretation of religious legitimacy in view of political gain.

Homosexualité, Islam et désacralisation du pouvoir royal dans *Le jour du Roi* d'Abdellah Taïa

Taïeb Berrada

Quand j'écris, je le fais dans la langue de l'autre. Cette langue n'est pas une propriété ; c'est plutôt le lieu vide d'une identité qui se réincarne. Rien donc n'est assuré, donné ou accordé d'avance, sans le risque d'une division active de soi. On est plutôt dans l'horizon d'une promesse, une possibilité productrice, un jeu avec le hasard et l'inconnu.

Abdelkébir Khatibi, *Surimpositions d'identités*.

Depuis longtemps, l'homosexualité peine à trouver des espaces de libre expression particulièrement dans les pays non-démocratiques qui privilégient l'hétéro-normativité dans l'élaboration de la communauté et de l'identité nationale. Dans les pays musulmans comme le Maroc, l'homosexualité est encore un tabou dont on parle peu ou en cachette et dont les actes constituent encore un délit. Avec l'avènement de l'internet et notamment des media sociaux, on a vu naître plus de possibilités d'expression pour les homosexuels marocains et, dans le domaine littéraire, écrire dans la langue de l'Autre, le français, a été une échappatoire pour des écrivains contemporains qui ont trouvé là un moyen non seulement de s'exprimer librement sur leur identité homosexuelle mais également d'élaborer une interprétation divergente dans la compréhension de la sexualité au Maroc. Il s'agit avant tout de trouver une manière d'articuler à travers l'écriture un discours sur l'homosexualité francophone et maghrébine dans ce qui semblait jusqu'à récemment relever d'une difficulté conceptuelle. Comme l'affirme à ce titre Abdelkébir Khatibi : « Parler de la sexualité en Islam c'est d'emblée opérer la traduction d'une langue à l'autre, d'une civilisation à l'autre. » (*Essais* 40) et dans le cas du Maroc cette traduction de la *derija* vers le français ne constitue pas « une substitution de la langue maternelle, mais une langue d'écriture en une diglossie incroyable, car il s'agissait de parler dans une langue et d'écrire dans une autre » (*La langue de l'Autre* 30). Diglossie en effet incroyable puisqu'il s'agirait de ce fait d'habiter la langue de l'Autre pour parler de sexualité car « en langue arabe, langue du Coran et donc du discours primordial sur la sexualité en Islam, il n'y a pas de concept ou de notion unique qui porte ce nom et qui soit la formulation d'un domaine réservé au sexe » (*Essais* 40). Comment alors parler, traduire une forme de sexualité comme l'homosexualité alors qu'elle constitue non seulement une notion non-formulée dans le monde arabe et musulman mais qui fait de surcroît l'objet d'interdits et de tabous ? Pour Khatibi et pour de très nombreux écrivains Marocains y inclus Abdellah Taïa, il devient crucial de passer par « l'autobiographie sous ses différentes formes » (*La langue de l'Autre* 29) pour traduire une identité troublée par des interdits et qui constituerait « une possibilité d'être reçu comme invité dans la langue de l'autre » (*La langue de l'Autre* 29) afin de formuler cette « sortie de soi » qui préfigure « une mémoire en devenir » et qui permettrait de rendre compte d'une homosexualité jusque-là inexprimée publiquement.

Dans *Le jour du Roi*, Abdellah Taïa explore le thème d'une altérité assujettie à un intraduisible enfermé dans un aspect politico-symbolique : celui à la fois de s'exprimer dans la langue de l'autre et celui d'exprimer des relations homo-érotiques et homosexuelles vécues au Maroc sous le règne d'Hassan II. C'est la traduction de ces deux pôles qui mène à la naissance d'un discours identitaire jusque-là difficilement traduisible sur ce que serait une homosexualité franco-marocaine. Or, ce discours révèle l'instabilité d'un modèle

d'identification confronté à un dispositif sexuel normalisant les corps et les esprits, où la société surveille et participe à une discipline hétéro-normative de l'homosexualité en punissant toute déviation rendue publique ou visible sous le regard symbolique du roi du Maroc. En effet, Taïa décrit dans son roman un Maroc tourmenté par l'image de Hassan II où l'ubiquité oppressante du pouvoir royal est incarnée par des portraits omniprésents qui surveillent et contribuent à l'assujettissement des Marocains. Ceci semble parvenir à déstabiliser toute identification avec « l'Autre comme moi », en s'introduisant dans l'intimité même des deux jeunes protagonistes du roman et en imposant une hétéro-normativité sur un amour homo-érotique qui ne pouvait se résoudre que par l'annihilation d'une des deux parties et ainsi au meurtre de l'Autre mais de l'Autre comme moi, comme « mon semblable » et comme « mon frère ». Ce fratricide remonte aux mythes fondateurs en Islam et renvoie particulièrement au meurtre originel qui se différencie et s'émancipe du modèle œdipien, traduisant à ce titre une conception différente de l'amour du « même » et d'une homosexualité identitaire occidentale à prétention universaliste. De nombreuses analyses psychanalytiques ont simplement appliqué le complexe d'Œdipe au contexte musulman, alors que Khatibi affirmait bien que « l'islam est une place vide dans la théorie en psychanalyse » (*Essais* 42). Le penseur marocain se demandait même si « sans le meurtre du fondateur, ces analystes et analysants sont-ils à la trace d'un autre livre ? » (*Essais* 43). C'est en travaillant à partir de ces suggestions khatibiennes sur le complexe d'Œdipe que le psychanalyste Abdelhadi Elfakir affirme :

Il s'agit d'une tentative d'envisager globalement le complexe d'Œdipe au Maghreb et d'en proposer une configuration typique supposée ajustée à la personnalité arabo-musulmane. C'est une tentative qui, à mon sens, tombe sous le coup du complexe d'Œdipe : elle porte dans les plis mêmes de ses élaborations sur l'Œdipe, les effets imaginaires de ce complexe ; elle en est le symptôme plutôt qu'elle en articule les éléments et les coordonnées. Le fait de proposer, par une sorte de racialisation des procédures œdipifiantes, des figures œdipiennes toutes faites, soit découpées sur mesure dans l'étoffe mythique de l'ethnie, soit projetée sommairement sur elle comme une clef universelle, ne sert qu'une chose : redoubler, faire consister jusqu'à l'obsession, la rationalisation dont procède la fiction. Elle sert, pour le compte de quiconque s'y risque, à maintenir consistant le voile du mythe couvrant l'horreur de la castration et la perte de jouissance qui en découle. [...] Mais peut-être que le substitut engage ici quelque chose d'autre, qui serait le meurtre du ressemblant au père, c'est-à-dire le meurtre d'un semblable qui occuperait la place du père ; ce qui constitue peut-être une autre théorie de la violence et de la loi. Elle semble dire qu'il y a un désir qui est un désir de la paire et que ce désir serait un obstacle à l'exogamie. (38)

D'autre part, il s'agit aussi, dans le sens d'une double-critique khatibienne, de se défaire de l'image paternaliste et phallocentrique du roi, de désacraliser et de profaner un patriarcat royal omnipotent, lui-même ancestral et religieux, puisant sa légitimité dans la commanderie des croyants, afin de le reformuler et de « traduire » cet intraduisible homo-érotique et homosexuel franco-maghrébin dans une fiction « autre », autrement dit, dont la thématique se nourrit d'une réinterprétation voire d'une réappropriation des mythes fondateurs. La profanation devient une traduction vers le politique au sens même d'un passage du sacré au profane et donc à « ce qui concerne le citoyen ». Selon Giorgio Agamben, « alors que consacrer (*sacrare*) désignait la sortie des choses de la sphère du droit humain, profaner signifiait au contraire leur restitution au libre usage des hommes » (91). Il ajoute également que ce « libre usage des hommes » ne peut être quelque chose de naturel : « on n'y accède au contraire qu'à travers une profanation. Il semble donc qu'il existe une relation particulière entre 'user' et 'profaner' [...] ce qui a été séparé par le rite peut être restitué par le rite à la sphère profane » (92). C'est ainsi que dans un rêve la

sexualisation du rite sacré du commandeur des croyants, celui du baiser de main, transgresse la sacralité imposée par Hassan II à des fins politiques sur les citoyens marocains.

Dans *Le jour du Roi*¹, le baisemain devient ainsi un geste lié au désir plutôt qu'à la seule soumission et se désassocie de la vénération : il est charnel et investi sexuellement par le narrateur et personnage du roman. Il est de ce fait désacralisé, profané pour être rendu au « commun » et symbolise ainsi une dimension dissidente vis-à-vis d'un pouvoir patriarcal royal qui, à des fins politiques et donc profanes, justifie paradoxalement sa raison d'être dans une légitimité religieuse et participe aux inégalités sociales pour tous ceux qui, consciemment ou inconsciemment, ne s'y plient pas. De là découle par ailleurs un autre paradoxe, celui des sociétés musulmanes qui pénalisent des pratiques sexuelles considérées comme « non-citoyennes » et contraires aux bonnes mœurs alors que celles-ci ont pourtant toujours existé dans l'ombre sans jamais avoir été explicitement prescrites ni par le Coran ni par les dits du Prophète.

Les romans de Taïa ont souvent été marqués par leur caractère autofictionnel et par une référence à un passé particulier, une enfance et une adolescence vécues au Maroc des années 70 et 80 avec notamment *L'armée du salut* (2006), *La mélancolie arabe* (2008), et *Le jour du Roi* qui a obtenu le prix de Flore en 2010. Ces textes traitent de son enfance jusqu'à l'âge adulte et souvent d'expériences et de relations homo-érotiques ou homosexuelles durant ce qu'on a appelé « les années de plomb », sous le règne particulièrement autoritaire d'Hassan II. Dans son récent roman *La vie lente*², paru en 2019, Taïa revient encore une fois brièvement sur ce passé traumatisant du Maroc, notamment par l'évocation des pratiques imprévisibles et tyranniques du souverain chérifien qualifié de « roi autoritaire » (VL 88), de « chef absolu » (VL 89) et de « roi dictateur » (VL 89) qui, lors d'une de ces visites imprévisibles au ministère de la communication, venait quérir dans les yeux de ses sujets « la soumission, la servitude, l'obséquiosité » (VL 89). Son cercle de fidèles est décrit également comme « ce club fermé dont on ne croise jamais les membres nulle part, on les voit seulement parfois à la télévision en train de baiser bien comme il faut la main du roi Hassan II, de jouer parfaitement, admirablement, les soumis distingués devant un monarque dictateur qui ne les regarde même pas » (VL 61). L'œuvre de Taïa est hantée par ce Maroc où il a grandi et par le roi Hassan II et ses protocoles. *Le jour du Roi* apparaît comme le roman où le thème du tabou lié à la sacralité du roi du Maroc rejoint le tabou placé sur l'homosexualité pour constituer un espace de dissidence narrative à contre-courant du discours dominant.

Ainsi, Taïa semble à la fois avoir bien trouvé refuge et une forme de liberté dans la langue de l'Autre, le français, pour s'exprimer et pour revendiquer une homosexualité identitaire et visible, annoncée publiquement lors d'un entretien qu'il avait accordé en 2006 au magazine francophone marocain *Tel Quel*. Or, dans *Le jour du Roi* les rapports homo-érotiques ou homosexuels ne sont pas décrits comme relevant à eux seuls d'une identité sexuelle. Si les deux personnages principaux reconnaissent et pratiquent ces rapports, il ne s'agit pas pour eux de le revendiquer ni de le rendre public car il convient pour eux de trouver d'abord un nouveau langage identitaire, à l'abri du regard royal représentant du patriarcat. Ainsi, ils s'isolent dans une forêt édenique en vue d'une quête, celle d'une nouvelle manière d'interpréter et de définir des rapports existentiels au-delà des seules pratiques sexuelles et à l'abri du dispositif hétéro-normatif tant du point de vue des sentiments qu'ils éprouvent l'un pour l'autre que des différences sociales qui les séparent. Il s'agit plutôt d'inventer une nouvelle façon de dire, dans le sens d'un discours émancipateur sur les relations et les identités homosexuelles franco-maghrébines dans un

1 *Le jour du Roi* (désormais indiqué dans le texte par les initiales JR).

2 *La vie lente* (indiqué également dans le texte par les initiales VL).

pays où la devise est « Allah, la patrie, le roi ». Or, le français constitue justement un espace d'expression autobiographique ou autofictionnel qui, comme le rappelle Khatibi relève d'une « possibilité d'être reçu comme invité dans la langue de l'autre » (*La langue de l'Autre* 29) mais il ajoute aussi :

Dans la mesure où l'on se place dans la perspective de l'invention de la langue, l'appropriation tombe dans l'idéologie. Tout l'édifice monumental qui constitue la forteresse du legs patrimonial qui enferme la langue dans ses institutions et ses enseignements est à chaque fois à mettre en crise dans toute pensée, toute œuvre, toute invention qui en bouleverse les données. Alors l'invention de la langue prend toute sa force de transformation de mise en forme de la dissidence. [...] Et du coup cette polarisation entre l'appropriation (son idéologie) et l'invention de la langue ouvre un nouveau conflit dans ce rapport de puissance et de dissidence où se déchire le langage, où, tantôt, nous sommes débiteurs d'une dette absolue (à la nation, à la religion, au sol, à la société, à la culture) tantôt, nous sommes jetés hors de nos limites établies. (*La langue de l'Autre* 33)

Le jour du Roi est un texte qui semble justement s'ouvrir hors des limites établies par les discours dominants du Maroc qu'ils soient religieux ou sociétaux tout en étant « invité » dans la langue française pour le dire. C'est dans ce sens que Taïa se trouve à articuler un récit dans cette polarisation entre l'idéologie d'une langue coloniale comme le français qui s'inscrit dans le cadre occidental d'une essentialisation et d'une universalisation des expériences et des identités homosexuelles que l'on retrouve notamment dans les « Gender Studies » ou les « Gay and Lesbian Studies » qui sont « déjà sous l'emprise de leurs grilles de lectures normatives » (Zekri 176) et dans « cette dette absolue » dont parle Khatibi au Maroc, à l'Islam, à la société et à la culture marocaines et à la *derija*. Cette dette, absolue parce qu'inévitable, vient hanter la plupart des textes de Taïa en imposant ses propres grilles normatives d'un système hétéro-normatif, phallocentrique, patriarcal, arabe et musulman. Il s'agit alors d'articuler cette polarisation dans une langue autre, un discours qui traduit, interprète « hors des limites » une expérience à la fois vécue et littéraire.

Dans *Le jour du Roi*, Taïa met en scène deux jeunes protagonistes marocains, Khalid et Omar, deux amis très intimes, l'un riche, l'autre pauvre. Bien qu'une très forte amitié et même un grand amour soient invoqués pour les deux personnages, l'omniprésence symbolique du Roi du Maroc vient perturber cette idylle. L'image du roi vient troubler Omar dans un rêve particulièrement marquant, faisant écho aux rites qui correspondent à une réalité marocaine sous Hassan II. Le souverain chérifien cultivait un culte prononcé de la personnalité et son portrait devait être présent dans tous les espaces publics et dans les foyers. Cette image du roi s'introduit ainsi à la fois dans la conscience et l'inconscient collectif d'une majorité de Marocains. Dans les médias et particulièrement à la télévision, des années 70 jusqu'à sa mort en 1999, la présence souveraine se faisait constamment sentir à travers les rites et les cérémonies retransmis à la RTM (Radiotélévision marocaine). Bien qu'ils aient été atténués et critiqués, ces rites et ces cérémonies, garantes du pouvoir du roi persistent jusqu'à nos jours sous Mohamed VI.

Dans le roman de Taïa, l'omniprésence abusive des images du roi imprègne les esprits jusqu'à pénétrer l'inconscient même du narrateur et personnage du roman. Omar nous décrit ainsi tout d'abord une image ubiquitaire envahissante et obsessive, toujours la même, qui sert de dispositif d'assujettissement des esprits et des corps : « son image est comme dans les images affichées partout, comme l'image de lui qui passe à la télévision marocaine tous les soirs » (JR 9) ; Omar nous parle « des nombreuses images du Roi vues à la télévision » (JR 16) et du conditionnement des Marocains vis-à-vis du pouvoir royal qui provoquait en eux une peur indéniable : « Je sais que tout le monde a peur au Maroc. Je sais qu'il ne faut pas parler du Roi, ni de la famille royale en général, avec les autres » (JR 23). Cette ubiquité du portrait royal et la censure du discours sur la personne du roi permet

au pouvoir despotique de véhiculer une image sacrée, à la fois proche et lointaine, publique et privée, consciente et inconsciente d'un souverain absolu dont l'omniprésence asservissait grâce à sa sacralité : « Le Roi : je suis né avec lui, je ne connais que lui, je ne vois que lui, je ne respecte que lui. Il est partout. Il est le Maître. Il est le Père. Il est Dieu. » (JR 11). Le narrateur insiste sur l'aspect devenu quasi-virtuel de cette sacralité « Le Roi, oui. Je ne l'ai pas oublié. Mais je ne le connais pas. Je ne connais de lui que ce qu'on veut bien nous donner à voir. Une image. » (JR 118) et sur sa légitimité religieuse en tant que commandeur des croyants pouvant accorder sa baraka³ : « Le toucher. L'embrasser. Avoir sa baraka. Un peu. Rien qu'un peu. Il paraît qu'il descend directement du Prophète Mohamed » (JR 15) ; « Baiser la main de Hassan II ; c'est le rêve de presque tous les Marocains » (JR 16). Le caractère sacré de la monarchie selon Hassan II s'appuyait sur différents registres religieux dont la baraka et la commanderie des croyants qui remonteraient au temps du prophète Mahomet. Comme le souligne l'anthropologue Hassan Rachik, cette sacralité de la personne royale « séparée du monde ordinaire n'est rarement absolue car il est nécessaire de communiquer avec le sultan » (131). Le baiser de main devient ce moment incarnant le passage du sacré au profane où le roi donne une partie de son corps à baiser, où il autorise sa main à être au contact, ne serait-ce qu'un instant, avec les lèvres de son peuple. En outre, la commanderie des croyants demeure l'unique institution traditionnelle retenue dans la constitution marocaine de 1962 et son sens exclusivement religieux a été particulièrement instrumentalisé dans le champ politique par Hassan II : « si le souverain constitutionnel ne peut pas se prononcer, le commandeur des croyants a la possibilité de le faire en vertu du Coran et de la tradition du Prophète [...] La commanderie des croyants permet au roi de référer, en marge du droit, au sacré, dans le but de baliser l'arène politique » (Rachik 132). A ce titre, la personne du roi devient ainsi officiellement sacrée et inviolable depuis l'instauration d'une loi en 1958 qui stipule que le souverain ne peut être critiqué ni représenté de façon comique ou caricaturale. Toutefois, le sacré ne peut être uniquement constitué de tabous et il s'agit bien de pouvoir communiquer avec les êtres sacrés, comme le souverain, à travers des rites et des cérémonies dont la télévision a constitué un médium privilégié de propagande. Les images du rite du baisemain traduisent ainsi le pouvoir assujettissant d'Hassan II :

Durant le règne de Hassan II, le baisemain est devenu une règle contraignante. Ne pas s'y conformer était interprété comme un signe de rébellion, d'insolence, d'inconvenance à l'égard du roi et des rites du makhzen. [...] Dans un régime autoritaire, le rituel politique est largement utilisé car il est une mise en scène simple de la loyauté et de la soumission. (Rachik 130)

Dans *le jour du Roi*, Khalid, fils de riche et excellent élève, a été choisi par son école pour aller baiser la main de Hassan II. Après qu'Omar, issu d'une famille pauvre et problématique, lui a raconté son étrange rêve où il rencontrait Hassan II, Khalid ne s'est pas résolu à partager avec son ami qu'il avait bien été désigné pour aller réellement baiser la main du roi. Omar, qui ne l'apprend que lors de l'annonce officielle du directeur d'école, se sent trahi et devient jaloux. C'est alors que tout bascule pour les deux amis intimes. Pour Omar, il s'agit d'une grande trahison car Khalid l'excluait de ce savoir et rejoignait selon lui le milieu auquel il appartenait déjà, celui des riches, du roi et du makhzen⁴. En quelque sorte, Khalid est retourné à un monde soumis au culte du roi et Omar décrit ce conditionnement comme un envoutement ou une folie : « On aurait dit des fous » (JR 80), « la classe restée pétrifiée durant le discours solennel, presque royal, du directeur » (JR 81). Le directeur d'école représente à la fois le relai du pouvoir et l'image d'un sujet « bien dressé » qui met bien l'accent sur l'aspect sacré de cette invitation :

3 Bénédiction.

4 Appareil étatique marocain.

Un des élèves de notre collège a été choisi... Il sera donc présent... à la réception organisée par notre roi Hassan II, que Dieu le glorifie. [...] Un grand jour. Un grand honneur. C'est un événement. Notre collège entre, enfin, dans l'histoire de notre cher pays. Je suis très, très, très heureux. Et je compte sur vous pour être heureux aussi. (JR 81)

Omar prend conscience qu'il devient particulièrement difficile de s'extraire d'une société subjuguée par le dispositif normatif promulgué par le pouvoir royal et qu'il s'agit alors de trouver un espace de liberté. Ainsi, le fameux jour du passage du roi, les deux amis intimes s'isolent dans la forêt de Maamora située au bord de la route qui longe Salé et qui mène à l'aéroport de Rabat. C'est dans cette grande forêt que les deux garçons se retrouvent en marge des perceptions sur l'homosexualité de la société marocaine et c'est ici que l'intraduisible d'une expérience « autre » a lieu. En effet, la tâche qui incombe à Taïa est de raconter une aventure entre deux garçons qui n'est pas sensée « exister » selon la société marocaine et surtout ne pas être affichée publiquement dans un pays dominé par la loi hétéro-phallocentrique du roi. Il s'agit donc de traduire en français cette idylle (probablement énoncé en *derija*) entre deux garçons en remontant aux sources de la légitimité religieuse pour justement en dénoncer l'hypocrisie et construire un récit dissident.

Pour dominer la foule, des rites à observer sont nécessaires pour invoquer la soumission tout autant que le caractère sacré à travers des représentations qui viendront ainsi habiter la conscience et même l'inconscient des Marocains. Baiser la main sacrée du monarque vient ainsi hanter Omar dans un rêve dès le premier chapitre du roman puis vient en fin de compte le séparer de Khalid dans les dernières pages. C'est dans une forêt édenique où les deux personnages se retrouveront nus et où les jeux seront de mise jusqu'au dénouement tragique. A cause du privilège accordé à son ami riche de rencontrer le roi, Omar est bien jaloux de celui qu'il appelle son « ami » ou son « frère » : « J'étais jaloux. Je me sentais trahi... il allait, lui, pour de vrai, baiser les mains du roi Hassan II. Pas moi » (JR 86). Par vengeance, il tue celui qui est comme lui, son « frère », son « ami » étrangement complaisant, en le poussant au bord d'une falaise à cause de cette injustice et finit lui-même par être renversé par une voiture.

Sous le règne de Hassan II, il a été particulièrement difficile pour toute dissidence marocaine de s'exprimer ou même de se manifester publiquement encore moins lorsqu'il s'agissait d'actes homosexuels. Tout se fait dans la clandestinité et tout le monde doit se plier à la norme hétéro-normative patriarcale à tel point que tout rapprochement physique entre deux personnes non mariées faisait l'objet d'un harcèlement quasi-systématique de la part d'une société conservatrice où la délation était de mise, mais aussi et surtout où l'arbitraire des autorités pouvait s'exercer pour arrêter qui bon leur semblait et l'embarquer dans leur fameuse « fourgonnette » bien connue des Marocains. Sous les directives de Driss Basri, l'impitoyable ministre de l'intérieur d'Hassan II, la police et les services secrets n'hésitaient pas à espionner, emprisonner, torturer et assassiner toute opposition politique et par là même toute dissidence sexuelle sensée porter atteinte aux bonnes mœurs marocaines. Ceci relève bien d'un dispositif de sexualité tel que l'avait imaginé Michel Foucault⁵, autrement dit, le dispositif d'un savoir-pouvoir contraignant vis-à-vis des pratiques sexuelles et producteur de normes. Or, comme dans tout régime autocratique, il s'agit de s'appuyer sur des modèles existants pour promouvoir une hétéro-normativité sexuelle garante d'une cohésion sociale fondée sur le principe d'une sacralisation de la virginité féminine et à des fins de reproduction. En outre, les représentations d'actes homosexuels dans la production culturelle sous Hassan II au Maroc ont été quasi-

5 Voir *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*.

inexistantes, à quelques exceptions près, comme dans le célèbre *Pain nu* de Mohamed Choukri, écrit en arabe dialectal et censuré sur les ordres du ministre de l'intérieur Basri soutenu par les autorités religieuses du pays. L'anthropologue et essayiste algérien Malek Chebel soutient même que dans les sociétés maghrébines « le simple fait d'en parler et le simple fait de lire quelque texte rédigé dans toute autre attention que punitive semblent correspondre aux yeux de la morale publique à une faute ou à la consommation d'un interdit » (21). L'homosexualité revendiquée est officiellement prohibée au Maroc jusqu'aujourd'hui. Les actes homosexuels, quant à eux, bien que bénéficiant d'une certaine tolérance hypocrite du public (au même titre que d'autres pratiques comme la prostitution) sont stigmatisés et punissables par la loi. L'article 489 du code pénal marocain sanctionne les actes homosexuels d'une amende et d'un emprisonnement qui peut aller de six mois à trois ans. D'autre part, souvent associée à une déviance sexuelle, l'homosexualité fait partie d'un ensemble de tabous au Maroc dont très peu de gens parlent au même titre que l'on ne converse pas sur la personne royale et son entourage.

On peut dire également que l'homosexualité dans un sens occidental idéalisé, autrement dit, une culture, une façon de vivre, un choix sexuel libre, une homosexualité identitaire, visible et reconnue, où le couple peut exister dans la société et avoir un statut en tant qu'homosexuels, au sens de faire valoir des droits, « n'existe pas » au Maroc ni dans le monde arabe en général où cette sexualité est souvent perçue comme une importation occidentale et même un vestige du colonialisme. Tel que l'affirme Chebel, «...tout fonctionne aujourd'hui comme si l'homosexualité n'avait pas existé en terre d'Islam » (19). Le terme même d'homosexualité peine à trouver son équivalent en arabe jusqu'à une période très récente où le mot « methli » (مثلي), littéralement « comme moi », a été conçu au Liban pour identifier cette catégorie. Tel que le rappelle Tina Dransfeldt Christensen l'ambition de ce collectif a été d'établir un nouvel idiome de mots péjoratif et profane en arabe (à l'instar par exemple du *Mat* en russe) pour parler d'homosexualité. Elle ajoute par ailleurs que cette identification rendue visible a bien permis à l'auteur homosexuel arabe de s'exprimer sur le sujet mais en même temps a été enfermée dans des conceptions stéréotypées de « la sexualité arabe » : « this position as 'token' has simultaneously opened a space for him to write and talk about homosexuality – and at times trapped him in stereotypic conceptions about 'Arab sexuality' despite his efforts to deconstruct the latter » (Dransfeldt Christensen 107). Depuis son *coming-out*, Abdellah Taïa revendique cette même homosexualité identitaire occidentale et donc visible de tous et apparaît ainsi dans une vidéo sur YouTube aux côtés d'un collectif activiste qui, dans le monde arabe, se reconnaît dans une identité comme la sienne⁶. Pourtant, les actes homosexuels ont subsisté au Maroc même sous la dictature de Hassan II du moment que ces actes demeuraient clandestins : « l'homosexuel maghrébin existe et fleurit : toutes les marginalités sexuelles coexistent là, comme ailleurs, même si, ici, elles sont moins connues que là. » (Chebel 21) Au même titre que la prostitution, l'adultère, les actes homo-érotiques et homosexuels existent partout, dans l'enfance des Marocains, entre adolescents, en contrat d'apprentissage professionnel, dans des lieux publics tels que les cinémas, les parcs municipaux, près des piscines, le soir dans les voitures, mais également à la campagne, etc. Comme l'avait souligné l'écrivain Abdelhak Serhane dans *L'amour circoncis*, il peut s'agir d'une « sexualité de substitution » (152), autrement dit, en l'absence d'une possibilité hétéro-normative et celle d'avoir des relations hétérosexuelles avec des femmes hors du mariage et de la prostitution, certains hommes se reportent sur des jeunes garçons comme une sexualité de substitution. La dichotomie entre hétérosexualité et homosexualité telle qu'elle est conçue en Occident, même si elle existe, ne correspond pas tout à fait à la réalité marocaine. Dans un premier temps, on peut dire que c'est une autre opposition binaire,

6 <https://www.youtube.com/watch?v=aSURhPfYuwc>

incarnée par l'omniprésence du couple actif/passif dans les relations homosexuelles qui prévaut dans la société marocaine et arabe en général et qui privilégie celui qui est actif. Ainsi, « la dichotomie homosexuelle est culturellement plus favorable au partenaire actif qu'à son homologue passif ; l'un est irrévocablement banni de la sphère sociale et que les appréciations à l'égard de l'autre sont imprégnées d'une complicité qui confine parfois à l'admiration » (Chebel 25). Si on retrouve cette configuration de pratiques sexuelles actives et passives dans un grand nombre d'études, notamment dans les sciences sociales, comme nous l'indique l'anthropologue Gianfranco Rebutini, « cette distinction est devenue l'une des caractéristiques majeures de la spécificité des sociétés islamiques contemporaines à l'égard de l'homosexualité » (118) mais qui, tout en étant importante, a occulté nombre d'aspects tout aussi conséquents des pratiques homosexuelles des sociétés arabes. Or, l'opposition binaire actif/passif n'est qu'une variation dichotomique dans un cadre épistémologique toujours occidental sur la sexualité qui assimile le partenaire passif à la femme. L'anthropologue remet en cause le logocentrisme occidental comme le postulat de nombreuses analyses : « les études sur les pratiques homosexuelles ou homo-érotiques ont le plus souvent pris comme point de départ le statut aberrant de l'identité homosexuelle dans les sociétés occidentales plutôt que la place réelle des pratiques érotiques entre hommes dans les sociétés islamiques » (Rebutini 119). Critiquant l'essentialisation qui a été faite de la racine du désir homosexuel dans le monde islamique comme étant surtout dû à la forte séparation des genres et à la division des espaces public/privé - masculin/féminin, le chercheur remet en cause les théories psychanalytiques sur le développement sexuel redevables à Freud en s'appuyant sur le travail de Foucault où il s'agit, dans le monde occidental, « d'une conception de la sexualité fondée sur une théorie du désir et de la vérité de soi » (Rebutini 120). Ceci est propre au développement des sociétés occidentales alors qu'au contraire « les enfants mâles du monde islamique seraient curieusement dans l'impossibilité de connaître un développement 'normal' par le biais du déplacement du complexe d'Œdipe » (Rebutini 120). La notion même que seuls les partenaires passifs des relations homosexuelles seraient considérés comme homosexuels et que les actifs ne pratiqueraient qu'une homosexualité de substitution ou d'urgence ne semble guère stable. L'identification du partenaire passif comme le seul homosexuel en tant qu'espèce ou identité le fait entrer dans une catégorie absolue qui peine à avoir un sens au Maroc :

Comment le fait d'être pénétré pourrait-il effacer la masculinité d'un homme en le faisant glisser aussi facilement du côté de la féminité ? [...] Ces difficultés d'interprétation et ces blocages conceptuels sont l'héritage de la philosophie occidentale qui considère le masculin et le féminin comme deux entités et deux identités fixes, inconciliables et fortement discontinues. [...] C'est parce qu'on a déjà inventé l'hétérosexualité comme forme normale de l'identité sexuelle et l'homosexualité en tant qu'inversion de la normalité, que le masculin peut aussi clairement être identifié à l'activité et le féminin à la passivité et que ces termes peuvent se comporter comme des « types », des « espèces », des « identités fixes ». (Rebutini 123)

D'autre part, Joseph Massad nous met également en garde contre cette forme d'orientalisme où la vision occidentale du monde sert à déterminer l'identité musulmane et à universaliser les droits sexuels afin d'éclairer les mystères de l'Islam pour un public occidental. Massad va jusqu'à dire que "the categories Gay and Lesbian are not universal at all and can only be universalized by the epistemic, ethical and political violence unleashed on the rest of the world by the very international human rights advocates whose aim is to defend the very people their intervention is creating" (41). C'est ce même discours occidental qui crée une catégorie qui ne correspond pas à la réalité du monde arabe et musulman mais qui tend à y inclure tout le monde, notamment lorsqu'il s'agit d'organisations de portée internationale : « I will argue that it is the very discourse of the

Gay International, which both produces homosexuals, as well as gays and lesbians, where they do not exist, and represses same-sex desires and practices that refuse to be assimilated into its sexual epistemology” (Massad 162-163). Massad nous révèle ici l’importance de continuer à saisir en fin de compte l’aspect *Queer* intrinsèque à ces sociétés qui se passeraient de l’emprise de la catégorisation occidentale. L’être humain serait déjà *queer* par nature et c’est ce qui fait que l’on ne trouve pas de catégorie homosexuelle dans le monde arabe et musulman. Si Massad reconnaît que les rapports homosexuels jouent un rôle important dans ces sociétés, il réaffirme bien lui aussi l’absence de concepts mêmes qui définiraient l’homosexualité dans le monde arabe : « there are no ‘homosexuals’ there is no word for homosexuality – the concept is completely unfamiliar, there are no heterosexuals either » (166). D’autres approches comme celle du sociologue Jean Zaganiaris tendent à disculper l’importance de cet orientalisme liée à l’universalisation de l’homosexualité et propose de comparer préférablement les normativités religieuses aux discours réels sur l’homosexualité :

Plutôt que d’aborder la place de la sexualité au sein du monde arabe en insistant sur les impératifs de conformité à la religion islamique ou bien sur la censure et les tabous, nous partirons de l’idée qu’il est possible de penser, à partir des discours écrits et oraux des auteurs marocains, l’écart entre les normativités religieuses et la place effective que les discours sur la sexualité occupent au sein de ces sociétés. Cela ne veut pas dire qu’il s’agit de faire comme si les pays du Maghreb n’avaient pas un rapport socio-historique à l’égard de la religion islamique mais plutôt de penser ce dernier à partir de ses diverses matérialisations y compris les plus éphémères, les plus sélectives ou les plus libertaires. (10)

Malgré sa réticence à voir l’universalisation occidentale de la sexualité largement appliquée au monde arabe et son opposition aux théories de Massad, Zaganiaris souligne néanmoins aussi l’importance d’étudier la sexualité au Maroc « dans sa dimension *queer* » (10) qui rendrait compte du « caractère subversif » (10) des écrits de ces auteurs et invite indirectement à tenir compte d’une contextualisation à l’égard de l’Islam tout en analysant les dimensions *queer* de ces textes.

Dans *Le jour du Roi*, on ne trouve aucune référence à une identité sexuelle fixe et l’aspect actif/passif de la relation n’est jamais suggérée entre les deux protagonistes. Bien au contraire, les rôles sont fusionnés et brouillés. Omar et Khalid se dirigent, dans une reformulation de leurs rapports, vers un amour fraternel des origines, dans une forêt édenique où ils se retrouvent, nus, à l’abri du regard du roi. Au lieu de se fondre dans la conscience collective assujettie au pouvoir omniscient du roi notamment à travers sa représentation et s’y soumettre, les deux personnages s’émancipent de ce conditionnement et au lieu d’être « envoyés entendre pour la millième fois des chants patriotiques sans aucun sens, sans saveur » (JR 99), Omar et Khalid se libèrent du joug royal :

Nous devons garder le silence. Montrer notre respect. Croire tous les deux en les mêmes valeurs. Rejoindre le peuple marocain uni et fier qui attend son roi. Nous avons fait l’inverse. Malgré nous. Nous avons suivi un autre dieu, un autre maître, un autre diable [...] Nous n’avons pas vu Hassan II ce jour-là. Nous étions ailleurs, dangereusement libres. Nous parlions [...] Nous avons franchi les limites. Nous avançons de plus en plus loin dans la parole libre, indiscreète. La foule autour de nous ne signifiait plus rien pour nous. La foule ce n’était pas nous. Elle ne pouvait comprendre le délire dans lequel et à partir duquel nous déclarions notre indépendance. (JR 99-102)

C’est l’espace de l’écriture qui permet à Taïa de rendre compte à travers ses personnages d’une époque censurée portant sur un sujet tabou, car, comme nous l’avons évoqué plus

haut, le simple fait d'en parler et le simple fait de lire quelque texte rédigé dans tout autre attention que punitive équivaut à la consommation d'un interdit. Or, le texte de Taïa participe à la transgression d'une double prohibition : il conteste dans son texte la sacralité abusive du roi Hassan II, commandeur des croyants et rédige en français, le récit libre d'une relation amoureuse entre deux garçons non plus à travers le filtre répressif de l'hétéro-normativité mais dans un ailleurs fictif et mythique où les protagonistes se réinventent et ont la liberté de s'exprimer à la fois à l'abri de la société marocaine et du pouvoir patriarcal du roi mais également avoir « Le Jour du Roi. Sans le Roi » (JR 99), autrement dit, à l'abri du regard royal incarné par l'omniprésence de tous ses portraits. Au lieu de faire comme tous les Marocains, les deux protagonistes du roman se replient donc dans la forêt de Maamora, signe d'un renouveau et d'une liberté d'interprétation :

- Tu es mon ami ? Toujours mon ami ? On a déjà tout...tout fait ensemble...même baiser ensemble...
- Ça s'appelle faire l'amour.
- [...]
- Je suis toujours ton ami ?
- Oui...oui...Mon unique ami...Omar, tu es mon unique ami... (JR 103-104)

Il s'agit de mettre en discours la nature de leur relation dans un lieu idyllique qui symbolise un retour à des origines paradisiaques. La Maamora, dont le nom signifie la « fructifère » en arabe, constitue une des plus grandes forêts du Maroc dont la richesse en faune et flore a été largement décrite¹. C'est aussi une forêt qui fait l'objet d'une régénération constante mais qui se déploie dans un environnement naturel menacé par l'urbanisation galopante des villes avoisinantes et par des activités pastorales abusives. Dans *Le jour du Roi*, la forêt devient un lieu symbolique de renaissance hors du temps, comme un lieu apriori présocial où Khalid le riche « oubliait visiblement, de plus en plus, qui il était et surtout qui était son père » (JR 113). La forêt devient ainsi un espace de liberté : « On va avancer un peu plus dans la forêt... Viens...viens... Au milieu de la forêt... On sera libres...libres et nus » (JR 116). Cette existence d'*homo sacer* est un rappel à ce que les homosexuels subissent au Maroc sous le pouvoir du souverain. Marginalisés, ils vivent dans un état d'exception permanent et représentent une minorité mais aussi des citoyens de seconde classe, jamais à l'abri de l'oppression exercée par un système patriarcal qui ferme également les yeux sur toutes les violences homophobes qu'elles soient policières ou commises par la société.

Comment alors exorciser cet état d'exception ? Dans le texte de Taïa, il s'agit alors d'exprimer une prise de conscience du caractère superficiel du pouvoir ubiquitaire du roi qui ne demeure, après tout, qu'une image : « Le Roi, oui. Je ne l'ai pas oublié. Mais je ne le connais pas. Je ne connais de lui que ce qu'on veut bien nous donner à voir. Une image. Une image » (JR 119). La Maamora devient un lieu symbolique où les jeunes garçons pouvaient se réinventer « ce coin de forêt où nous nous réinventons » (JR 138), un espace de régénéscence, de réappropriation et d'échange où l'Autre comme moi devient moi :

- Dans un autre monde, le début d'un nouveau monde.
- Khalid : Omar
- Omar : Khalid
- Recommencer depuis le début : l'histoire, l'amour, le lien, le sang.
- Le paradis était soudain de l'ordre du possible.
- [...]
- Dans la forêt [...] protégés par les arbres et les esprits. Cachés du reste du monde.
- Un couple retrouvé, en fuite. (JR 139)

1 Voir Michel Tarrier et Jean Delacre, *Le Courrier de l'environnement de l'INRA* n°36, mars 1999.
<http://www.jdelacre.be/carnets/page8/page13/page13.html>

Or, c'est dans cet espace des origines qu'Omar va laisser éclater sa colère contre son « ami », son frère et son amant. Khalid ne lui avait donc pas annoncé au préalable qu'il avait été choisi pour baiser la main du roi : « J'étais jaloux. Je me sentais trahi... il allait, lui, pour de vrai, baiser les mains du roi Hassan II. Pas moi. » (JR 86) C'est au fin fond de la forêt que l'histoire d'Omar et de Khalid fait écho à une scène coranique du meurtre originel, celle d'Abel et Caïn. Selon le psychanalyste et théologien Fethi Benslama, « le Coran reconnaît, dans la sourate V, le meurtre d'Abel par Caïn comme le meurtre fondateur de la violence humaine » (238). Si l'on considère que tout récit religieux relève d'une fiction « à croire », celle-ci doit nécessairement bénéficier d'une interprétation et d'une traduction différentes. Le meurtre de Caïn est un « schéma abrahamique contre-œdipien, où le fils est lié à son père par la dette sacrificielle » (Benslama 182) et qui contribue à une construction métapsychologique de l'Islam. C'est également un mythe originel qui regroupe deux hommes ensemble dans une « relation duelle entre un moi et moi qui revient du fait de la répétition à l'identique de la même histoire, à un 'Toi c'est Moi' » (Benslama 254). Dans le roman de Taïa, il s'agit bien d'un amour entre deux garçons, dont l'un a les faveurs du Père-Roi-Dieu de la nation et l'autre qui est laissé pour compte. L'histoire d'Omar et de Khalid renvoient ainsi au mythe d'Abel et Caïn. Omar, tout comme Caïn, est bien jaloux de son « frère » qui suit la loi du Père :

L'heure de la vengeance avait sonné. La forêt n'était plus la forêt... Khalid devait payer un jour ou l'autre. Écouter du moins tout ce que j'avais de haineux dans mon cœur contre lui. Contre son nom. Contre ses origines. Nous étions toujours frères, lui et moi, plus frères que jamais, mais cela n'empêcherait pas la guerre d'être à un moment ou l'autre déclarée, d'être menée jusqu'au bout. (JR 117)

Dans la tradition coranique, Abel ne fait rien pour s'opposer à son frère et qu'il « meurt en parole, c'est-à-dire, va au-devant du désir de l'autre » (Benslama 284) et qu'il existe aussi « une volonté effrayante de pousser Caïn vers l'extrémité de l'acte. Abel est prêt à payer de sa vie la responsabilité de Caïn » (Benslama 285). L'importance du sacrifice du fils, relative à la loi du Père « suppose le sujet de la loi déjà mort ou du moins comme celui qui accepte le meurtre pour faire triompher, à travers sa propre mort, cette loi » (Benslama 286). De la même façon, on assiste dans *Le jour du Roi* à une complaisance de la part du personnage de Khalid face à sa propre mort. Les deux jeunes garçons se retrouvent devant une falaise et Omar explique ainsi : « Je l'ai poussé. C'est lui qui me l'a demandé. J'ai pris mon élan et je l'ai poussé. De toutes mes forces. En y mettant toute ma rage. » (JR 151) ; « ...il m'a embrassé. Sur la bouche. Avec la langue. Longtemps. Les yeux fermés, j'ai pris sa bouche ses lèvres en moi... [...] je l'ai poussé. Je lui ai donné mes ailes. Ma force. Ma rage. Mon amour et ma jalousie. » (JR 154) « Vas-y pousse-moi. Pousse-moi. Pousse-moi » (JR 155). Force est de constater que Khalid, à l'instar d'Abel, va au-devant de la mort et incite son frère à le tuer. Dans le roman, ce frère est aussi un ami et un amant. Leur relation était fondée sur l'idée d'un « partage total malgré la différence absolue » (JR 120). Cette différence absolue est une différence sociale qui ne peut qu'être absolue puisqu'elle est elle-même instaurée par le pouvoir autocratique du roi. Khalid incarne le pouvoir du roi dès lors qu'il se désiste de ce partage total avec Omar :

La confiance totale. Le don. On a quand même tout fait ensemble depuis qu'on se connaît. Le sexe, les rêves, les films interdits, les sorciers, la plage de Salé en hiver... [...] Tout... tout... tout jusqu'à hier, le dernier jour au collège. La fin, Khalid tu l'as rendu moche, tu l'as bousillée par ton secret. Ton stupide secret royal. Tu m'as oublié, ignoré, écarté. Tué. [...] Mais tu étais loin, loin, loin avec Hassan II, chez Hassan II. (JR 120)

La relation du couple Khalid-Omar se voit détruite par la volonté de Khalid de préserver la loi hétérocentrique du Père-Roi-Dieu et de la valider grâce à la cérémonie du baiser de

main. Selon Benslama, « Abel se serait sacrifié pour tenir la place d'un père qui a abandonné ses fils, qui les a abandonnés dans le monde munis d'une interprétation défaillante de sa propre loi » (288). Dans *Le jour du Roi*, la loi du père relève d'un ordre symbolique où l'interdit concerne ce partage total, y compris les rapports sexuels et l'unité des deux personnages. A l'instar de Caïn qui « refuse la coupure de l'unité idéale de l'identité et veut garder sa féminité en voyant dans le semblable, le frère, un persécuteur qui le dépouille de l'autre spéculaire ou l'autre de lui-même » (Benslama 288-289), Omar conteste la loi du père en gardant une relation duelle et fusionnelle avec son ami, son frère, à travers le désir charnel d'être l'autre mais l'autre comme lui :

Chacun de nous deux sera l'autre. Je deviendrai toi, TU deviendras moi. On ferme les yeux. On se touche. On s'embrasse par la bouche. [...] La bouche de Khalid était ma bouche. [...] Elle me prenait tout entier. M'engloutissait. Je me suis laissé aller. Je suis entré dans la peau de Khalid par cette ouverture. [...] J'ai pris sa langue dans ma bouche. Je l'ai sucée, aspiré tout au fond de ma gorge... [...] Il s'enfonçait dans ma bouche. Je continuais de voyager dans la sienne. Je suis Khalid. » (JR 127-128).

Cette fusion des personnages où l'un pouvait être l'autre est interrompue par la prise de conscience d'une rupture qu'Omar refuse, celle d'un secret gardé par son ami au sujet de son privilège et de sa différence sociale, celle qui incite malgré tout Khalid à rejoindre la loi du père. A l'instar de Caïn, Omar n'accepte point cette intrusion liée au pouvoir royal qui le sépare de Khalid et il ne lui reste plus qu'à tuer ce frère représentant le Père mais aussi cet amant et de la même manière, l'altérité qui est en lui. Khalid, quant à lui, est prêt, comme Abel, à payer de sa vie la responsabilité d'Omar en allant jusqu'à lui demander de le pousser et de le tuer. C'est le Père-Roi-Dieu qui est visé à travers le fils par la forme du sacrifice du fils. Omar transgresse la loi hétérocentrique du roi en refusant d'être la victime du pouvoir royal mais c'est également Khalid qui le pousse à être son bourreau : « Je n'étais pas la victime de Khalid. J'étais son bourreau » (JR 156). C'est dans une réinterprétation de ce mythe fondateur de la violence humaine qu'Omar va plaider sa cause à Dieu : « C'est ce que je vais dire à Dieu. C'est comme ça que je parlerai à Dieu de Khalid. Je dirai la vérité. Ce retour à l'origine de notre amitié Khalid et moi. » (JR 161). Omar pose cependant la question de savoir si c'est le même Dieu qu'il va retrouver après cette réinterprétation du mythe : « Et Dieu ? Et ses anges ? Et le diable : est-il toujours le diable ? » (JR 162-163). Il s'agit bien ici d'un nouvel état des lieux après une réinterprétation du mythe fondateur en Islam et d'écrire une page inédite qui intégrerait un amour homosexuel dans le discours interprétatif religieux. La question posée ici relève du jugement divin et non d'une interprétation manipulée du roi Hassan II. Taïa aborde l'idée du plaisir et de la jouissance physique en Islam comme faisant partie des préceptes islamiques même. Comme le rappelle Farhat Othman dans son ouvrage sur l'homosexualité en Islam, « il n'y a pas de honte en Islam à montrer le plaisir » (20) et qu'aller à l'encontre de sa nature correspondrait à une révolte contre son créateur :

Justement, c'est l'erreur flagrante commise par les intégristes parmi les musulmans et de bien d'autres religions qui croient que l'homosexualité n'est pas dans la nature de la plupart des humains. [...] L'islam, de fait, est respectueux de l'être humain dans sa nature ; or, tel qu'il a été créé par Dieu, il a le droit de vivre et d'être respecté selon sa nature propre. Ce qu'il nous faut savoir de même, c'est que les prescriptions divines en matière d'inversion sont des prescriptions à caractère général ; c'est ainsi que les exégètes les ont comprises et interprétées en les étendant au cas précis de l'homosexualité. En effet, il n'est ni prescription ni peine traitant expressément d'homosexualité dans le Coran et dans la tradition du prophète. (Othman 21-22)

On conviendra avec Carla Calargé qu'une des scènes les plus marquantes et peut-être des plus significatives du roman est celle du rêve d'Omar où il se présente devant le roi et où il ne parvient pas à répondre à la question du souverain. Devant son incapacité à trouver la date de naissance du roi, Calargé nous fait remarquer qu'il s'agit :

D'une angoisse de ne pouvoir jamais exister en tant que sujet national dans un pays gouverné par la loi hétéro-phallocentrique du Roi-Père. La dernière question « où est mon père ? » qui prépare le chapitre suivant joue aussi sur l'ambiguïté du référent associé au mot 'père' et suggère qu'en l'omniprésence du Père-Roi-Dieu de la nation, il est impossible au sujet national de vouloir s'identifier à son propre père lorsque celui-ci se trouve châtré, éliminé, écrasé par la toute-puissance du père royal. (118)

Omar ne parvient pas à se souvenir d'une image particulière du roi parce que comme tout Marocain ayant vécu à cette époque, il voyait son paysage télévisuel saturé d'une surreprésentation du pouvoir où il n'était plus nécessaire de voir une image en particulier tant elles se ressemblaient et exerçaient à travers leur diffusion, une peur indéniable et la constitution d'un ordre symbolique répressif. Cet assujettissement du corps et de l'esprit au pouvoir royal se manifeste également comme le facteur déterminant d'une classe sociale. Lorsque le personnage de Khalid aperçoit les murs et une des portes d'entrée de *Touarga* (palais royal de Rabat), Omar tourne la tête vers son ami pour remarquer que « son corps était raide, froid, détaché du mien. Son corps était redevenu orgueilleux. Égoïste. Il avait rejoint son premier monde. Et j'ai compris. Khalid était mon ennemi. J'étais son ennemi. C'était écrit. Rien ne pouvait changer cette fatalité. » (JR 150). Il devient particulièrement difficile voire impossible de se rebeller contre l'omniprésence et l'omnipotence du roi : « Dès lors, l'issue de toute tentative de rébellion est prédéterminée puisque selon une telle équation il n'existe que deux solutions l'aliénation ou le non-être » (Calargé 119). Or, si l'on se réfère au travail de Judith Butler sur le pouvoir foucauldien⁷, nous devons comprendre aussi le pouvoir comme ce qui forme le sujet à travers l'assujettissement, lui procurant la condition de son existence et la trajectoire de son désir. Le pouvoir devient donc non plus simplement ce que l'on oppose mais surtout ce sur quoi on dépend pour notre existence. La sujétion signifie autant le processus d'être assujéti au pouvoir que celui de devenir un sujet. Il s'agit pour Taïa alors de construire une identité qui s'oppose au souverain marocain à travers la désacralisation du pouvoir royal.

La sacralité du roi se manifeste ainsi de manière obsessionnelle à travers tout le roman et comme nous le signale l'anthropologue Hassan Rachik, « décrire la sacralité du roi revient à décrire la façon dont il est séparé de ses sujets et du monde ordinaire en général. Mais comme il existe rarement de séparation absolue, comme il est nécessaire de communiquer avec le roi, il faut décrire les rites à son égard. [...] Deux aspects du pouvoir sont exercés par le souverain, l'un fondé sur la force et la violence et l'autre fondé sur la sacralité ». Hassan II est le commandeur des croyants et sa généalogie remonterait jusqu'au prophète Mahomet. La commanderie des croyants correspond concrètement à des décrets royaux qui ne concernent pas particulièrement les affaires religieuses et qui a été employée abusivement par Hassan II comme la justification de son pouvoir suprême. Le roi se place entre la tradition et Dieu. Aucune critique du roi n'est permise au nom de cette sacralité. Or, comme le souligne Rachik :

L'aporie à résoudre continuellement, sur le plan idéologique et pratique, est relative à la tension entre l'idée d'un roi citoyen et d'un roi à part, d'un roi proche et d'un roi distant [...] Le sacré n'est pas fait seulement de tabous. Il y a aussi le besoin ou l'obligation de communiquer avec les objets et les êtres sacrés. Cette

7 Voir Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*.

communication est réglée par des rites (cérémoniaux, protocole, etc. En s'approchant du roi, il y a des rites à observer, les plus fréquents étant le baisemain et la prosternation. [...] Embrasser la main du roi serait associé au respect, à la crainte et à la vénération. C'est un geste polysémique. [...] Durant le règne de Hassan II, le baisemain est devenu une règle contraignante. Ne pas s'y conformer était interprété comme un signe de rébellion, d'insolence, d'inconvenance à l'égard du roi et des rites du Makhzen. (Rachik)

Le rite du baisemain était devenu sous Hassan II une sorte d'obsession pour les Marocains car il était tout simplement difficile d'échapper aux images constantes de tous les rites royaux. En d'autres termes, le paysage télévisuel limité (pendant longtemps il n'existait qu'une chaîne marocaine sous Hassan II, la RTM) était devenu surchargé d'images de citoyens qui s'attardaient pour baiser goulûment et excessivement la main royale. C'était en fait de compte la seule manière d'avoir un contact physique et public avec le roi adoré des Marocains. C'est cette même obsession que l'on retrouve dans le roman de Taïa. Or, Omar, le narrateur et personnage du roman est particulièrement explicite et va même plus loin, sexualisant entièrement le baisemain dans son rêve : « Je baise la main de Hassan II : D'abord le dos de cette main pas très grande, une fois, deux fois, trois. Puis je la retourne [...] je mets mes lèvres dans cette paume immense, un monde à elle seule. J'y dépose trois baisers, rapides, sincères, ravis », « Découvrir l'odeur royale. La respirer : la mémoriser », « il faut que je retourne encore une fois la main et la baise sur le dos trois fois » (JR 19) « A l'épaule de Hassan II. Je l'embrasse trois fois très rapidement » (JR 19) ; « J'embrasse une dernière fois la main royale avec davantage de ferveur. Et je commence à remonter vers le bras » (JR 19) ; « Je me jette littéralement sur le bras de Hassan II. Je l'escalade de nouveau. Je rejoins très vite l'épaule. Puis le cou. Et, dans ce creux, ce lieu si éloigné de moi, si inaccessible, sur la peau brune, je découvre enfin le parfum de mon roi. » (JR 20) « Et j'embrasse » (JR 20) « je veux chanter. Je veux danser. Je crie je saute. Je vole » (JR 20). Comme l'a noté à juste titre Calargé dans une note « il s'agit de préciser que dans le récit fait du rêve certains passages (notamment ceux où il est question de baiser la main royale) suggèrent qu'Omar investit érotiquement l'image du Roi. » (126). Plus encore il s'agit ici de parvenir même à une forme de jouissance et même d'orgasme pour Omar. Il s'agit de « consommer » le seul rapport possible qui rend accessible une partie du souverain chérifien. Or, investir érotiquement le baiser de main relève bien d'une lèse-majesté, d'une profanation en quelque sorte d'un être sacré. Le baisemain devient dans le texte un acte érotique et sexuel qui transgresse en fin de compte un rite fondé sur un pouvoir dictatorial. Ce qui était sacré relevait de ce qui ne pouvait être public et accessible à tous. La profanation serait nécessaire justement pour rendre public et accessible la chose sacrée :

La profanation... implique une neutralisation de ce qu'elle profane. Une fois profané, ce qui n'était pas disponible et restait séparé perd son aura pour être restitué à l'usage. Il s'agit dans les deux cas d'opérations politiques : mais tandis que la première concerne l'exercice du pouvoir qu'elle garantit en le reportant à un modèle sacré, la seconde désactive les dispositifs du pouvoir et restitue à l'usage commun des espaces qu'il avait confisqués. (Agamben 97)

C'est de cette manière que Taïa parvient à désacraliser le baisemain en le sexualisant et parce que celui-ci constitue un rite de contrôle des mœurs marocaines d'un commandeur des croyants qui instrumentalise un titre à des fins autres que religieuses. C'est dans cette mesure que le texte de Taïa est politique car il remet en cause ce qui constitue l'arbitraire d'un dictateur et une fausse légitimité puisque celle-ci est fondée sur un sacré profané. Taïa traduit une époque censurée et rend « publique » grâce à son roman une chose sacrée et par là-même remet en cause l'autorité qui empêche l'homosexualité de devenir elle-même, à son tour, publique. A travers ces personnages, Taïa parvient à traduire une différente

manière de voir un couple homosexuel marocain et un nouveau langage pour le dire, en français, afin de désacraliser le langage hétéro-normatif du Père-Roi particulièrement renforcé sous la dictature d'Hassan II. Or, « profaner ne signifie pas seulement abolir et effacer les séparations, mais apprendre à en faire un nouvel usage, à jouer avec elles » (Agamben 110). En reprenant les idées de Benveniste, le philosophe nous rappelle les liens qui existent entre la sphère du sacré et celle du jeu et que « le jeu ne tire pas seulement son origine de la sphère du sacré, mais qu'il en représente en quelque sorte le renversement. » (Agamben 94) En effet, le jeu se sépare du mythe pour ne conserver que le rite et libère et détourne l'humanité de la sphère du sacré sans l'abolir. C'est ainsi qu'Omar et Khalid se retrouvent isolés dans la forêt afin de se jouer du sacré et de le renverser :

Nous étions seuls au monde. La forêt nous avait éloigné de tout et, plus ou moins, libérés de tout. Nous étions nus. Nous avions enlevé nos vêtements rapidement. Je connaissais très bien le corps de Khalid. Il connaissait intimement le mien. [...] Nous avons vite compris que dans la forêt les jeux n'avaient pas le même sens ni le même goût qu'ailleurs. (JR 125).

La désacralisation du pouvoir hétéro-normatif se traduit ici par un jeu entre les deux garçons qui consiste à s'échanger les prénoms, afin que l'un devienne l'autre : « Et si on changeait de noms ? – Je serai Omar à ta place. Tu seras Khalid à ma place. C'est ça ? – Oui. C'est ça. Exactement ça. On sort de soi » (JR 125-126). Or, en jouant de la sorte les deux garçons désacralisent ce qui est sacré : à savoir, l'existence par la nomination en Islam. Comme le souligne Khatibi, « En créant l'univers, Allah inaugure l'existence par la nomination. Le nom est au fondement de la création... » (*Essais* 43). Il ajoute par ailleurs à juste titre que « cette introduction au nom est elle-même introduction au Jardin paradisiaque » (*Essais* 44). C'est pour revenir à la source de l'interprétation religieuse que les deux personnages s'échangent leurs prénoms comme un retour à une fusion des deux êtres et à l'unité absolue, à Allah l'Unique et le Seul. Une fois désacralisée, cette fusion devient accessible aux communs des mortels à travers une sexualisation du retour vers l'Un :

La bouche de Khalid était ma bouche [...]. Elle était vaste cette bouche. Elle me prenait tout entier. M'engloutissait. Je me suis laissé aller. Je suis entré dans la peau de Khalid par cette ouverture. [...] Découvrir d'où venait le goût de Khalid. [...] Et cette transgression me plaisait. Quelque chose de nos deux était à présent en lui. J'ai pris sa langue dans la mienne. Je l'ai sucée, aspirée tout au fond de ma gorge. J'ai joué avec elle. Je me suis battu avec elle : la lutte. J'ai gagné. Elle était mienne. Je l'ai gardé en moi. [...] Le combat, pour de faux, pour de vrai a repris. La transformation aussi. L'échange de prénoms. [...] Il [Khalid] s'enfonçait dans ma bouche. Je continuais de voyager dans la sienne. (JR 128)

La jouissance du rapport physique entre les deux personnages ponctue la fusion des deux personnages tel un jeu qui leur permet « le début d'un nouveau monde » (JR 139) où ils peuvent « recommencer depuis le début : l'histoire, l'amour, le lien, le sang » (JR 139) et où « le paradis était soudain de l'ordre du possible » (JR 139). Omar et Khalid deviennent dans la forêt « protégés par les arbres et les esprits. Cachés du reste du monde. Un couple retrouvé, en fuite » (JR 139).

Selon Bouhdiba, en Islam « la jouissance sexuelle renvoie à Dieu » (113) car « par l'amour, l'homme s'enchant et se met à l'unisson avec le cosmos et avec Dieu lui-même. Mais il ne le fait pas de manière abstraite. Et c'est dans l'œuvre de chair que se réalise cet enchantement de soi » (117). C'est aussi dans le jeu, dont l'origine souvent sacrée permet aux deux personnages de parvenir à une forme de liberté : « en devenant divertissement la sexualité change de sens et de portée. Elle ne se départit de son efficacité procréatrice que pour être investie aussitôt d'une efficacité créatrice exemplaire puisque affirmatrice de

spiritualité et témoin de liberté » (Bouhdiba 119). Par ailleurs, Agamben souligne également que « le jeu libère et détourne l'humanité de la sphère du sacré mais sans pour autant l'abolir. [...] Tout comme la *religio* qui n'est plus observée mais jouée ouvre les portes de l'usage, ainsi, les puissances de l'économie, du droit et de la politique, désactivées dans le jeu, deviennent les portes d'un bonheur neuf » (95). A travers le jeu, les personnages d'Omar et de Khalid ont recours à un lieu neutre et pré-sociétal, un espace des origines à l'abri du Roi et de la société marocaine dont les pouvoirs semblent également désactivés et qui leur offre une liberté d'expression. D'autre part, le jeu sensuel, fusionnel et physique des langues des deux personnages fait donc écho également à une nouvelle langue qui s'articule pour énoncer un récit nouveau des origines. Ce récit, bien que constituant une forme de liberté d'expression ne peut cependant pas s'articuler en dehors des préceptes religieux et plus précisément musulmans. C'est pour cette raison qu'il s'agissait pour Taïa de reformuler dans le contexte musulman une interprétation différente de la fiction religieuse dans le but d'une inclusion des rapports homo-érotiques ou homosexuels comme une alternative au schéma hétéro-normatif et patriarcal en place au Maroc. Il s'agit bien d'une traduction du mythe des origines qui n'abolit pas le religieux mais qui permet, à travers le jeu, d'en faire usage et d'en proposer des interprétations et des traductions autres. De ce fait, le récit taïen devient néanmoins dissident car tout en ne remettant pas en cause le dogme musulman il y inclut une homosexualité dont l'existence sociétale est hypocritement niée par un système patriarcal qui se veut garant d'une orthodoxie musulmane solipsiste mais qui a servi tout autant à Hassan II et qui lui a permis de consolider un pouvoir qui lui-même « jouait » avec le sacré à des fins politiques. C'est aussi à travers le jeu de l'écriture dans la langue française que Taïa parvient à élaborer sans illusion une nouvelle fiction des origines qui semble vouloir s'échapper, s'émanciper et demeurer à l'abri de la langue arabe, langue du Père et de l'Islam. Cette vision nous permet de constater que le détour de la fiction, de la traduction en tant qu'interprétation, peut être, le temps d'un jeu, révélateur et salvateur et, comme le souligne Khatibi, « le lieu vide d'une identité qui se réincarne ».

Lehigh University

OUVRAGES CITÉS

- Agamben, Giorgio. *Profanations*. Paris : Payot et Rivages, 2005.
- Benslama, Fethi. *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Paris : Aubier, 2002.
- Bouhdiba, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Paris : Presse Universitaires de France, 1975.
- Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Calargé, Carla. « Rebellions avortées : peut-on dire son nom/n au Père ? », *Expressions Maghrébines*, Vol.13, No.1, 2014.
- Choukri, Mohamed. *Le pain nu*. Paris : Points, 2013.
- Dransfeldt Christensen, Tina. "Breaking the Silence: Between Literary Representation and LGBT Activism. Abdellah Taïa as Author and Activist" *Expressions maghrébines*, Vol.16, No. 1, 2017.
- Elfakir, Abdelhadi. « Destins de l'Œdipe : De quelques constructions mythiques du complexe d'Œdipe au Maghreb », *Logos & Anankè : Revue de psychanalyse et de psychopathologie*, No 2/ 3, 1999-2000.
https://www.editions-harmattan.fr/auteurs/article_pop.asp?no=8403&no_artiste=3244
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.
- Khatibi, Abdelkébir. "Frontières", *Intersignes*, n° 1, 1990.
- . *La langue de l'Autre*. New York-Tunis : Les Mains Secrètes, 1999.
- . *Œuvres de Abdelkébir Khatibi III. Essais*. Paris : La Différence, 2008.

- Massad, A. Joseph. *Desiring Arabs*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007.
- Othman, Farhat. *L'homosexualité en Islam. Pour le renouvellement du Lien indéfectible*. Casablanca : Afrique Orient, 2014.
- Rachik, Hassan. *L'esprit du terrain : Études anthropologiques au Maroc*. Rabat: Centre Jacques, 2016. <https://books.openedition.org/cjb/808>
- Rebucini, Gianfranco. « Les « homosexualités » au Maroc : Identités et pratiques », *Tumultes*, No. 41, October 2013, pp. 115-130. <https://www.jstor.org/stable/24599837>
- . « Masculinités hégémoniques et 'sexualités' entre hommes au Maroc : Entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité » *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 53, No. 209/210, 2013.
- Serhane, Abdelhak. *L'amour circoncis*. Casablanca : EDDIF, Paris Méditerranée, 2004.
- Taïa, Abdellah. *Le jour du Roi*. Paris : Le Seuil, 2010.
- , *La vie lente*. Paris : Le Seuil, 2019.
- Zaganiaris, Jean. *Queer Maroc. Sexualités, genres et (trans)identités dans la littérature marocaine*. Paris : Des Ailes sur un Tracteur, 2013.
- Zekri, Khalid. *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel au Maroc 1990-2006*. Paris : L'Harmattan, 2006.