



Rapport sur les travaux de recherche effectués (2010-2016)

Directeur du Cabinet CALEM : www.calem.eu

Dr. & Imam Ludovic-Mohamed ZAHED

Laïcité, interculturalité, genre et religiosité :

études comparatives des sociétés contemporaines.

L'objectif premier de mes recherches passées fut d'analyser les raisons de l'émergence contemporaine en France, en comparaison de situation analogues ailleurs dans le monde, de collectifs citoyens visant à la reconnaissance du droits des minorités, depuis l'intérieur de l'Islam. L'émergence publique de ces minorités s'effectue par le biais de mutations d'un rapport inclusif à l'islam de France, mais aussi par l'élaboration de représentations sociales et identitaires alternatives (féministes, gay-friendly, écologistes, contre la transphobie et l'antisémitisme), dans un contexte politique caractérisé par la montée des obscurantisme d'un côté, et des nationalismes de l'autre.

Sommaire

I.	Contexte d'une expertise inédite à ce jour.....	2
1.	Descriptif général des recherches passées.....	2
2.	Un paradigme scientifique participatif.....	3
3.	Des perspectives intersectionnelles fortes.....	3
II.	Description détaillée des recherches passées.....	4
1.	Minorités sexuelles actives et visibles dans l'espace public.....	4
2.	L'émergence publique de revendications politiques minoritaires.....	5
3.	Des sexualités qui questionnent encore les sociétés contemporaines.....	6
III.	L'élaboration postcoloniale d'identités renouvelées.....	7
1.	L'infrahumanisation des minorités sexuelles en Islam.....	7
2.	Contre-discours sur l'importation de normes sociales et politiques occidentales.....	8
3.	Expériences annexes renforçant mes recherches théoriques et de terrain.....	9
	Bibliographie essentielle.....	11

Mots clés : genre, minorité, LGBT, islam, espace public, représentations identitaires alternatives, infrahumnaisation, radicalisation, fascisme, nationalisme.

I. Contexte d'une expertise inédite à ce jour

Aujourd'hui, les citoyen-nes qui se définissent comme lesbienne, gay, bisexuel-le ou transidentitaire¹, en particulier s'ils sont d'origine arabo-musulmane, se trouvent sous le coup de pressions identitaires et politiques sans précédents. Pourtant, il est par moment difficile de comprendre les raisons précises pour lesquelles, en France tout particulièrement, les questions de l'islam et de la diversité sexuelle pose de plus en plus problème, surtout lorsque ces deux problématiques sont juxtaposées. Ceux et celles que l'on qualifie de « minorité » semblent pourtant, souvent sans qu'ils en aient conscience, au cœur des politiques de sociétés en Europe mais également, de plus en plus, de l'autre côté de la Méditerranée.

Lors de mes travaux de recherche, par le biais d'apports théoriques en psychologie sociale et expérimentale, dans une perspective anthropologique participative la plus accessible par le grand public, j'ai analysé mon immersion durant près de cinq ans au sein d'un activisme "LGBT"² islamique dont je fut l'un des porte-paroles. Je disposais de trois sources d'informations, auxquelles je n'aurais pu accéder si je n'avais moi-même été engagé totalement, sur le terrain, au sein de ce mouvement citoyen émergent : le témoignage des homosexuel-les de confession ou d'origine musulmane appartenant de fait à ce que l'on appelle une « minorité sexuelle » ; le témoignage des imams de France et d'Europe à leur sujet ; les développements de l'activisme LGBT islamique ces dernières années, notamment en conséquence des déclarations, de plus en plus fascistes, identitaires, de la part de musulman-es homophobes et transphobes, voire antisémites.

1. Descriptif général des recherches passées

Afin de mieux cerner les contours sociologiques et politiques de cette problématique, qui concerne aujourd'hui à n'en plus douter l'ensemble de nos concitoyen-nes, dans une première partie de mes recherches j'ai, tout d'abord, traité de la question des minorités sexuelle et ethniques au sein de sociétés postmodernes et laïcs comme la nôtre. J'ai déterminé les raisons pour lesquelles, justement aujourd'hui, et vis-à-vis de quelles tensions politiques et religieuses particulières, ces individus, doublement minoritaires, ont décidé de s'organiser en collectifs citoyens, le plus souvent sur le modèle anglo-saxon, tout en réaffirmant, en France tout particulièrement, leur attachement aux valeurs de la République. J'ai identifié les modèles éthiques et identitaires, de fait hybrides, alternatifs, interculturels au sens large, proposés par ces minorités ainsi organisées, afin de continuer de cultiver un vivre et un faire ensemble, démocratique et égalitaire.

Dans un second temps, après avoir cartographié plus en détail le contexte historiographique, géopolitique et culturel en rapport avec notre problématique, j'ai consacré la seconde partie de mes recherches à l'analyse théorique, puis aux conséquences pratiques, de l'incarnation de telles identités au sein de nos espaces publiques, aujourd'hui en France. J'ai explicité la façon dont un certain contexte de violence politique, de montée des nationalismes en Europe, des fascismes de l'autre côté de la Méditerranée, voire même de guérilla à certains moments de notre histoire récente commune, a des conséquences sur le bien-être, et parfois la survie, d'individus qui sont à l'avant-garde de mutations sociales inédites, tout en étant les bouc-émissaires privilégiés, de manière transhistorique et transgéographique, de toute forme de totalitarisme imposé par la force. J'ai précisément décrit les répercussions de ces tensions politiques, parfois militaires et déshumanisantes, sur le développement de l'identité de ces individus et de l'ensemble de leurs concitoyen-nes, notamment en ce qui concerne le genre, la sexualité, mais aussi l'appartenance communautaire ou nationale. J'ai identifié les stratégies élaborées par ces minorités afin de survivre, tout en contribuant, lorsque cela est possible, aux dynamiques démocratiques en générale.

Enfin, la dernière phase de mes recherches a porté sur la mise en perspective, principalement, des contre-discours que tentent d'élaborer en ce moment même, et depuis la fin du siècle dernier, les minorités sexuelles qui se revendiquent comme musulmanes, au sein de diasporas vivant en France et en Europe, mais également en Afrique francophone. Cette analyse a été effectuée dans un rapport avec d'autres communautés musulmanes ailleurs dans le monde, notamment en Amérique du nord et en

1 Transexuel-le, transgenre, intersexuel.

2 Lesbienne, gay, bisexuel-le, transidentitaire.

Asie du sud est. Il est à noter qu'il s'agit là d'un tournant historique qu'il m'a été donné d'analyser, puisque ces minorités entendent clairement se réapproprier le corpus théorique religieux, notamment par l'élaboration d'une « théologie de la libération islamique », appliquée aux minorités sexuelles, afin d'être en mesure de concilier citoyenneté, sexualité et spiritualité. Bien que considérées par leurs coreligionnaires les plus radicaux comme « pervers » ou « déséquilibrés », les minorités sexuelles semblent être à l'avant-garde de l'élaboration d'une religiosité, d'une éthique individuelle et communautaire, en l'occurrence d'inspiration principalement islamique. C'est une éthique alternative, progressiste, inclusive ; souvent anarchiste, parfois écologiste. J'ai explicité les raisons pour lesquelles les autorités religieuses islamiques, aujourd'hui en France, veulent accorder une place plus centrale à cette question du contrôle, le plus souvent fascinant, des genres et des sexualités.

2. Un paradigme scientifique participatif

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

Dans le cas de cette thèse, C. Hamel aborde, d'un point de vue anthropologique, la question des représentations identitaires des homosexuel-les musulman-es ou d'origine arabo-musulmanes, dans ce cas précis par le biais de la question du VIH-Sida, des comportements sexuelles à risque et de l'estime de soi individuelle. C. Hamel précise que sa démarche n'est pas politiquement partisane. En tant que chercheuse, elle ne peut que constater l'orientation sémantique du discours qu'elle reçoit spontanément :

« [Je découvre] un discours très politique et très critique, de la part de ces jeunes, qui soulignent avec leurs mots qu'il n'y a pas de politique sociale visant l'autonomisation des jeunes en France. Et je ne suis pas insensible à leurs arguments ! Je me rends compte que ces garçons ont envie de me parler d'une seule chose : le racisme qu'ils subissent. Les questions sur leurs relations avec les filles, la sexualité, le VIH-sida, c'est loin de leurs préoccupations premières (...). Je n'ai rien lu à l'époque sur l'intersectionnalité, c'est une littérature que je ne connais pas, je ne la découvrirai qu'après ma thèse »³.

Il en va de même pour mes recherches : la question de la place des minorités ethnique ou sexuelles, des discriminations ou de la prise de risque, n'est qu'un médium que j'ai choisi en tant que chercheur. Qu'on centre l'analyse scientifique sur la question du rapport à la spiritualité, ou du rapport à la sexualité, l'objectif de telles recherches est d'aborder, d'un point de vue anthropologique et participatif, sur le terrain, la question des mutations des représentations identitaires au sein de nos sociétés, en lien avec des problématiques, certes, au cœur des politiques sociales à l'heure actuelle en France.

3. Des perspectives intersectionnelles fortes

L'un des angles forts, afin d'aborder mes recherches, fut de déterminer en quoi cet activisme LGBT islamique partage des mécanismes identitaires et politiques similaires avec ceux du féminisme islamique. Il m'a fallu garder à l'esprit que ces LGBT de confession ou d'origine musulmane commencent de s'organiser, que les minorités sexuelles musulmanes restent peu visibles, et qu'il serait naïf de penser qu'elles forment un bloc monolithique, parlant d'une seule voix, sachant exactement quelle stratégie adopter, en vue d'aboutir à quels choix axiologiques, précisément. De plus, j'ai pu constater que ces minorités particulières sont susceptibles, par certain-es de leurs représentant-es, de reproduire des discriminations envers d'autres, du type : misogynie, transphobie, judéophobie.

Par ailleurs, l'objectif de mes recherches ne fut pas d'aborder, d'un point de vue ethnographique, la question de la sociologie des organisations par le biais de l'émergence des associations musulmanes LGBT ; mais bien d'étudier les mutations identitaires mise en chantier par ces individus réuni-es au sein de telles associations citoyennes. Le deuxième fil rouge de mes

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

recherches étant de déterminer si ces représentations identitaires renouvelées sont en rupture avec un héritage historiographique arabo-musulman, ou si elles ne sont finalement que l'expression d'une réappropriation radicale, certes alternatives, de valeurs éthiques islamiques sécularisées, démocratisées.

II. Description détaillée des recherches passées

1. *Minorités sexuelles actives et visibles dans l'espace public*

Le terme « minorité » est souvent utilisé à des fins politiques, voire idéologiques, identitaires. Il n'en reste pas moins que d'un point de vue scientifique, on ne peut fuir le débat ; il faut étudier les raisons de l'émergence de ce concept dans la sphère publique depuis quelques années. En effet, au vu des difficultés épistémologiques à définir de manière universelle les identités sexuelles ou les orientations de genre, en fonction des contextes politiques ou culturels, il est primordial de revenir sur les origines de la terminologie employée pour les besoins particuliers de cette recherche.

Le terme « minorité sexuelle » désigne les femmes et les hommes bisexuels et homosexuels de même que les hommes et les femmes transidentitaires. Cette terminologie a été mise en avant depuis le début des années 2000, afin de pallier aux malentendus et polémiques, suscités par des termes plus controversés et fortement ancrés culturellement tels que « gays » ou encore « lesbiennes ». La conférence de Yogyakarta en Indonésie (2006) a été organisée par un groupe d'experts et de politiciennes du monde entier afin de discuter des droits humains fondamentaux. Le compte-rendu de cette conférence, communément nommé *les principes de Yogyakarta*, précisent qu'historiquement :

« Une définition transnationale des "minorités sexuelles" a été problématique parce que le concept de la sexualité normative (ce qui pourrait être considéré comme une "majorité sexuelle" imaginée) varie considérablement d'un endroit à l'autre ; une base commune de travail pourrait considérer qu'il "s'agit de [minorités] méprisés et ciblées par la société "ordinaire" en raison de leur sexualité, victimes de dénis systématiques des droits en raison de leur sexualité (et dans la plupart des cas, du fait qu'elles transgressent les rôles de genre)" »⁴.

Par ailleurs, en ce qui concerne mes recherches plus particulièrement, avec les mutations sociales, souvent violentes que connaît le monde arabo-musulman à l'heure actuel, ces minorités sexuelles, lorsqu'elles sont visibles dans l'espace public, s'exposent à de nombreuses formes de violences sociales et étatiques. Loin de toute forme d'essentialisation culturelle, certaines organisations telle que *Human Right Watch* ont établi un lien direct entre les lois britanniques, contre la sodomie au XIXe siècle, et celle qui existent aujourd'hui encore au sein de certaines sociétés postcoloniales de l'hémisphère sud :

« [HRW] décrit comment ces lois dans plus de trois douzaines de pays, de l'Inde à l'Ouganda et du Nigeria à la Papouasie-Nouvelle-Guinée, proviennent d'une seule loi sur la conduite homosexuelle que les dirigeants coloniaux britanniques ont imposé à l'Inde en 1860 »⁵.

Il serait alors hasardeux de vouloir calquer nos modèles sociétaux, occidentaux et post-modernes, sur des dynamiques sociales arabo-islamiques, postcoloniales, qui ne répondent pas inéluctablement aux mêmes critères de catégorisation, pour des raisons diverses : visibilité impossible dans l'espace public, rejet ou déni de tout ou partie de sa sexualité, manque d'homogénéité des comportements observés.

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

Ainsi, la question princeps qui fut posé, dès le début de mes recherches, fut de déterminer si la discrimination des minorités en Islam est simplement due à un héritage colonial impossible à dépasser, ou à un processus postmoderne et constitutif de l'éthique islamique en devenir. Là encore, l'analyse du

4 (2007). "*Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity*".

5 (2008). "*This Alien Legacy : the origins of "sodomy" laws in British colonialism*". Disponible en ligne - <http://www.hrw.org/en/reports/2008/12/17/alien-legacy-0>

corpus théorique en matière de déshumanisation et de fascisation des identités, ainsi que l'analyse discursive des principaux intéressés, effectuée tout au long de mes recherches, m'a permis d'approfondir la compréhension des identités musulmanes alternatives en France, ainsi que l'analyse des véritables facteurs déterminants en matière de violence verbale et politique.

2. L'émergence publique de revendications politiques minoritaires

Les minorités musulmanes en France et en Europe, d'un point de vue générale, affirment de plus en plus clairement vouloir se réapproprier le corpus islamique théorique, éthique et social, afin d'être en mesure de concilier, en l'occurrence, sexualités et identités dites « islamiques »⁶ au niveau politique. Cela, au sein de l'espace public certes, mais également au sein de ce qui est considéré comme des « communautés » particulières⁷ : à savoir les communautés LGBT et les communautés musulmanes de France. Ces individus affirment pour la plupart, comme jamais auparavant, sous la pression de tensions géopolitiques et économiques inédites, vouloir reformuler les tenants et les aboutissants de l'éthique islamique.

J'ai constaté que ce contre-discours qui ne se contente pas uniquement d'incarner une posture en contre-pied de celle des dogmatiques les plus extrémistes parmi nous. J'ai déterminé en quoi cet activisme musulman alternatif peut être similaire, ou pas, avec le féminisme islamique, lui aussi en cours d'élaboration et parfois en panne de sens ; la plupart des féministes dites islamiques sont silencieuses sur la question des sexualités en générale, et sur celle de la diversité des genres en particulier. Pour autant, je n'ai pas établi de quelconque théorie « islamologisante » ; je suis parti des faits et des témoignages, principalement de ces autorités islamiques de France, mais aussi des représentants de ces minorités LGBT musulmanes, afin de détailler quelles sont leurs stratégies politiques et leurs messages respectifs.

Le défi de ces recherches fut d'éviter l'écueil qui aurait consisté à vouloir donner des leçons à des sociétés arabo-musulmanes, et des communautés de la diaspora, en pleine mutation sociale et politique. D'autant plus qu'une telle approche aurait tôt fait d'être considérée comme la manifestation de ce que certains qualifient de lobby « Internationale gay »⁸, malgré les protestations des mouvements activistes LGBT⁹.

De ce point de vue particulier, la question centrale fut de savoir comment les mutations sociétales en cours, qu'il m'a été donné d'étudier d'un point de vue interdisciplinaire, historiquement rigoureux au possible, permettront aux minorités sexuelles islamiques de France de sortir d'un carcan identitaire hétéronormé, hégémonique, éventuellement mais pas nécessairement de manière concertée avec les autorités musulmanes de France (telles que le CFCM¹⁰).

Je n'ai pas non plus cherché à superposer, aveuglément, mes observations à ce qui est considéré communément comme étant une norme « homonationaliste », qui chercherait à orienter idéologiquement les pratiques sexuelles des « Arabes », en Europe et ailleurs, en contraignant les individus concernés au « coming-out », entre autre. Cette norme issue d'une culture « gay » serait standardisée par des minorités sexuelles occidentales, élitiste, bourgeoises, qui voudraient conforter leurs revendications en les retrouvant ailleurs, de manière universelle ; c'est l'analyse qu'en fait notamment Joseph Massad, d'origine chrétienne palestinienne, enseignant à la *Columbia University* de New-York. J. Massad est très dur dans ses critiques envers les mouvements de libération homosexuels, parfois à la limite du procès d'intention¹¹. Ces minorités sexuelles de plus en plus politiquement organisées en Occident, sous prétexte de vouloir libérer les homosexuel-les musulman-es, voudraient les essentialiser, les occidentaliser, avec l'aide d'élites intellectuelles arabes qui sont tout à fait convaincues du bien-fondé des mutations sociétales qu'elles vivent au quotidien. Sans prendre part

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

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

8 Massad, J. (2008). « *Desiring Arabs* ». University of Chicago Press. Voir aussi *Histoire du lobby gay* selon certains commentateurs de presse alternatifs. Disponible en ligne -

<http://www.voltairenet.org/article7452.html>

9 Critique du livre « *Desiring Arabs* » de J. Massad par des activistes LGBT égyptien-nes.

10 « Conseil Français du Culte Musulman ».

11 Massad, op. cit.

personnel à ce débat partisan, en tant que scientifique, je ne peux faire l'impasse sur une attitude qui semble pourtant dénoter d'une tension certaine et irrésolue, dans la représentation que les uns - les « Arabes » -, comme les autres – les « Occidentaux » -, peuvent avoir de leurs identités¹².

3. Des sexualités qui questionnent encore les sociétés contemporaines

J'ai donc fait le choix d'étudier plus spécifiquement ces mutations sociétales, et les remises en questions politiques et civilisationnelles, parfois violentes, qu'elles impliquent, notamment du point de vue du rapport conceptuel entre pratiques sexuelles et organisations sociales. La société accorde en France, aux individus en général, la liberté d'exprimer cette étendue du continuum des pratiques sexuelles humaines de manière visible dans l'espace public, lorsqu'elles sont pratiquées de manière consentantes et en privé. *In fine*, j'ai ainsi constaté que ces sexualités, autrefois qualifiées en France aussi de sexualités « de transgression »¹³, questionnent encore.

En Europe, des imams musulmans comme Tareq Oubrou - recteur de la mosquée de Bordeaux- en 2010, affirmèrent qu'il est du devoir de chaque musulman-e de lutter contre toutes formes de violence, directe ou indirecte, faite aux minorités sexuelles. Pourtant ce même imam, membre de la confrérie des frères musulmans et toujours membre de l'UOIF¹⁴, soutenait en même temps - avant de se rétracter - que l'homosexualité peut être comparée à la zoophilie, qu'elle est contraire à « l'éthique » islamique, à la norme hétérosexuelle selon lui imposée par sa représentation du Divin et de l'ordre « naturel » des choses de la vie. J'ai constaté clairement que l'imam Oubrou ne dit pas, par contre, sur quoi, alors, cette éthique est basée ; comme s'il s'agissait-là d'une évidence.

De plus, de nombreuses autorités islamiques, en Occident ou dans le monde arabo-musulman¹⁵, affirment vigoureusement que l'homosexualité est formellement interdite depuis toujours en Islam. Pourtant, et le paradoxe n'est qu'apparent, j'ai démontré que c'est un fait historique et un lieu commun que de dire que les comportements sexuels dits de « transgression » - d'un ordre social régi en public par des normes hétérocentrées - étaient tolérés des siècles durant dans le monde arabo-musulman, tant qu'ils étaient cantonnés à la sphère privée ; une tolérance qui s'exprimait vraisemblablement jusque récemment - fin du XIXème, début du XXème siècle¹⁶ - et ce dans l'ensemble des sociétés arabo-musulmane¹⁷, y compris dans les plus hautes sphères du pouvoir islamique¹⁸, depuis l'Antiquité¹⁹. J'ai développé l'idée selon laquelle cette représentation-là des premiers siècles de l'Islam marque une rupture claire avec l'homophobie d'Etat postcoloniaux, arabo-musulmans, voir soi-disant « islamiques » comme le prétend DAECH, qui emprisonnent, voire exécutent, les individus appartenant ouvertement à une minorité sexuelle ; tout comme ce fut le cas, en miroir, en Europe jusqu'au XVIIIe siècle, décrit depuis comme l'ère des « anormaux »²⁰. Ce processus qui consiste à surveiller, voire à punir les minorités décrites comme anormales par un pouvoir centralisé, aux normes identitaires fascisantes, est qualifié en psychologie sociale comme une forme *d'infrahumanisation*.

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

13 On brûlait encore des « sodomites » sur la place de l'hôtel de ville à Paris jusqu'en 1750. Voir aussi, pour une époque plus récente, la commémoration des vingt-cinq ans de la dépénalisation de l'homosexualité en France en 1981.

14 L'Union des Organisations Islamiques de France.

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

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

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

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

19 *Polis*, du grec ancien πόλις.

20 Foucault, M. (1999). « *Les Anormaux : cours au collège de France* ». Gallimard, Paris.

III. L'élaboration postcoloniale d'identités renouvelées

1. L'infrahumanisation des minorités sexuelles en Islam

La radicalisation idéologique passe systématique, de manière transgéographique et transhistorique, par différentes formes d'infrahumanisation des minorités, puis par une fascisation unilatérale, centralisée, des identités. Cette notion d'infrahumanisation est définie comme étant la croyance selon laquelle les membres de son groupe social d'appartenance (l'endogroupe²¹) seraient plus humains que ceux d'un groupe humain que l'on considère, par nature, comme différent (l'exogroupe²²). Ce phénomène social inconscient est la source, en réalité, de toutes formes de discriminations et il est causé, d'une façon ou d'une autre, par le manque d'émancipation intellectuelle, économique et politiques de populations, en générale drapées dans le manteau de la majorité, qui cherchent à identifier des boucs-émissaires, afin d'extérioriser leurs tensions psychologiques et politiques les plus inavouables.

En parallèle de cette analyse psychologisante, qui certes permettent dans une certaine mesure de comprendre les motivations des individus d'un point de vue théorique, j'ai trouvé dans l'approche historiographique et philosophique de Michel Foucault une grande source d'inspiration afin de saisir, de manière globale et surtout cohérente, plausible, les processus sociologiques qui mènent une communauté à pratiquer la discrimination en masse. M. Foucault affirmait en cela qu'un :

« discours de la moralisation, c'est un discours enfantin, c'est un discours dont l'organisation épistémologique, tout entière commandée par la peur et la moralisation, ne peut être que dérisoire, même par rapport à la folie »²³.

C'est là l'un des sujets d'études de prédilection de celui qui fut, au XXe siècle, l'un des plus grands historiens du siècle dernier. Cette façon de considérer les individus, non plus en fonction de ce qu'ils disent être idéalement, mais en fonction de leurs comportements extrêmes, ne semble donc pas être spécifiquement liée à l'analyse des théories du genre appliquées à l'islam ; qui plus est, de mettre en perspectives les critiques faites le plus souvent aux musulman-es, en les mettant en perspectives, m'a permis d'y voir plus clair quant au déterminisme réel en matière de genèse de l'homophobie, mais aussi de l'islamophobie et de la judéophobie, depuis l'intérieur des communautés arabo-musulmanes.

In fine, j'ai constaté comment l'expertise (pseudo)scientifique et pseudo-religieuse a permis, en lien avec l'infrahumanisation des minorités de genre, de replacer l'action punitive, du pouvoir judiciaire - ou d'une autorité morale plus ou moins autoproclamée -, dans un corpus général de techniques réfléchies de *transformation de l'individu*, par la manipulation de la représentation de la *norme*, de la « nature » humaine. J'ai observé les conséquences directes de ces processus inconscients, communautaire, sur la question de la responsabilité qui ne peut plus être posée puisque, finalement, aux termes de ces descriptions, le sujet se trouve être responsable de tout et responsable de rien. J'ai explicité pourquoi, en Islam, le cas du « *vide juridique* » de l'homosexualité illustre parfaitement cette mutation du rapport à la sexualité, puisqu'elle est décrite de plus en plus comme un crime aux yeux de la « loi islamique » (le *fiqh*), sans pour autant qu'il y ait de preuves irréfutables, selon les principaux concernés, à cette condamnation, d'un point de vue théologique ou spirituel, ni de sanctions clairement définies par le Coran ou par la tradition prophétique (les *hadiths*). Quoiqu'il en soit :

« à un certain moment donc, que ce soit à la fin du XVIIe ou à la fin du XIXe siècle, l'opinion générale que l'on se faisait des relations homosexuelles, un péché apparenté au vol ou à l'adultère, cédait la place à l'idée qu'elles étaient plutôt révélatrices d'une constitution psychologique ou physiologique anormale »²⁴.

Mes recherches passées ont mis en exergue un contre-discours, militant donc à considérer comme tel, utilisant le fait qu'il s'agit donc à la fois d'une problématique politique mais surtout sociologique, drapée dans un manteau ethnico-théologique : les trois aspects de la question sembleraient en effet inextricablement liés, en Europe, et ce depuis le XVIIe siècle²⁵, mais également au sein des sociétés arabo-musulmanes avec l'importation de ce savoir moderne venus d'Occident.

21 Membre du groupe dont l'individu fait partie.

22 Membre du groupe étranger à celui de l'individu.

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

24 Rouayheb, « *L'amour des garçons* » ; op. cit.

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

2. Contre-discours sur l'importation de normes sociales et politiques occidentales

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

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

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

Partant de ces résultats, produit d'une analyse systématique des matériaux à ma disposition, tout en mettant en exergue et de manière détaillée le contre-discours élaboré par les individus concerné-es, basé sur une reconstruction historiographique certes souvent discutable, j'ai ainsi élaboré des hypothèses, déconstruisant les préjugés communs. J'ai voulu, le plus clairement possible, proposer des pistes de réflexions objectives, factuelles, afin que les valeurs éthiques contemporaines puissent être analysées scientifiquement par le plus grand nombre. J'ai, de plus, décrits les modèles éthiques et identitaires, de fait hybrides, alternatifs, interculturels au sens large, élaborés par ces minorités afin de continuer de cultiver un vivre ensemble démocratique et égalitaire.

J'ai également cartographié le contexte politique et culturel en rapport avec notre problématique. J'ai élaboré un descriptif détaillé des collectifs en lien avec cette élaboration du contre-discours, alternatif et inclusif, vis-à-vis de l'islam et de la diversité des genres, des sexualités ; ainsi qu'une analyse fine, par le biais d'une vingtaine d'entretiens libres, des positions identitaires, éthiques et grammaticales²⁶ des individus concerné-es.

Mes recherches passées, mêlant psychologie, anthropologie et historiographie, ont ainsi montrées les raisons pour lesquelles, d'une part, il s'agit là d'une problématique universelle, qui touche certes à la question de la liberté individuelle et de l'identité communautaire ou nationale, et pas simplement à la question de la liberté sexuelle ou de genre des minorités. D'autre part, j'ai également montré les raisons pour lesquelles l'analyse de ces processus politiques et sociaux doit occuper une place centrale à l'avenir en sciences sociales, afin de parvenir à élaborer nos paradigmes sur des bases dynamiques et des perspectives intersectionnelles renforcées.

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

3. Expériences annexes renforçant mes recherches théoriques et de terrain

a. Une année de recherche en Afrique du sud

Afin de renforcer mon expertise unique en la matière, j'ai effectué en 2014 un séjour de recherche à l'université de Stellenbosch près du cap, afin de tester mes hypothèses opérationnelles sur un terrain, sud africain, bien entendu très différent sociologiquement et historiquement, mais qui n'en reste pas moins un formidable outil de mise en perspective des mes analyses passées. Pour parfaite information, Stellenbosch est une petite ville de campagne, située près du Cap²⁷, et dont l'université à majorité blanche, malgré ces récents efforts d'intégration et de diversification ethnique, passe pour être l'équivalent africain d'une université telle que *Harvard University*.

Tout d'abord, j'ai constaté que des mots comme « transformation » politiques, « diversité » inclusive, ou encore « intégration » et « égalité des chances », sont souvent utilisés pour des objectifs opérationnels légèrement différents en France et en Afrique du sud. De quelle égalité parlons-nous en France lorsque dans certains quartiers près de cinquante pour cent des jeunes, principalement ceux issus de l'immigration postcoloniale et Africaine, ne sont pas en mesure de trouver un emploi à cause de leurs origines sociales, ethniques, ou de leur confession présumée ? De quelle diversité parlent-ils en Afrique du sud quand la plupart étudiants à Stellenbosch, une ville pourtant à majorité « noire » et ne venant pas d'un contexte sociologique *Afrikaners* blanc, ne sont pas en mesure de s'émanciper des conditions sociales et économiques qu'ont connues leurs familles depuis plusieurs décennies, même après la fin de l'apartheid en 1994 ?

Les cadres de l'université de Stellenbosch ont ainsi entamé une politique de « transformation » des institutions universitaires locales, par le biais d'enquêtes de terrain destinées à comprendre les motivations de leurs étudiants, exprimées avec leurs propres mots, conformément à un projet de société multiculturelle, baptisée la « nation arc-en-post-apartheid » disent-ils. Je me suis nourri intellectuellement de leurs réflexions locales, afin de mieux comprendre quelles sont les options politiques et identitaires pour des individus, en France, d'origine arabo-musulmane. J'ai ainsi établi plus clairement, dans mes recherches passées, un parallèle entre incapacité d'accéder à une forme de mobilité géographique, donc sociale et politique. De plus, j'ai élaboré une analyse plus poussée du fait qu'une liberté de consommation ne produit pas automatiquement la liberté de conscience, l'autodéfinition et l'autodétermination. Cette expérience en terre étrangère m'aura permis, in fine, de m'approprier pleinement le concept d'hospitalité développé, d'un point politique et métaphysique, par Jacques Derrida :

*« Pas d'hospitalité. Nous allons, nous nous déplaçons : de transgression en transgression mais aussi de digression en digression. Qu'est-ce que cela signifie, ce pas de trop, et la transgression, si, pour l'invité autant que pour le visiteur, le passage du seuil reste toujours un pas de transgression ? ».*²⁸

b. Un engagement de terrain, une plus value pour mon expertise scientifique

Plusieurs années d'engagement citoyen, dans différents collectifs depuis plus de quinze ans, m'ont permis de réaliser plusieurs types de projets spécifiques. Cette expérience est une plus value pour mes travaux de recherches futurs, notamment en ce qui concerne les réalisations suivantes :

- Manuel de dialogue interreligieux basé sur la sécularisation des communautés progressistes et l'interculturalité sociétale (70 p., une commande de l'Eglise de Suède).
- La levée de fonds internationaux pour la constitution de réseaux citoyens, en collaboration par exemple avec le Conseil de l'Europe (11k, 2010 à Paris ; 100k, 2014 au Cap).
- Manuel de formation complémentaire pour les imam-es progressistes, insistant sur l'aspect sociologique et psycho-social des problématiques politiques rencontrées par ces derniers (400 p., formation inclusive se déroulant depuis 2014 au Cap – Afrique du sud).
- L'organisation ou la participation à des dizaines de conférences et de colloques citoyens (en français, anglais, arabe), en plus des rencontres scientifiques auxquelles j'ai participé depuis 2010.

27 Elle compte plus de 77 476 habitants. Elle fait partie d'une municipalité d'environ 200 000 habitants dont 54,9 % sont des coloures, 18,6 % des blancs et 26 % des noirs (2007).

28 Derrida, J. (1997). « *De l'hospitalité* ». Calmann-Lévy, Paris.

c. *La codirection d'un numéro spécial pour une revue de recherche française*

En 2014, j'ai également participé à la constitution d'un numéro spécial pour la revue *Les Cahiers de la Transidentité* (à paraître)²⁹.

Cet opus se penche essentiellement sur les redites et cahots de l'Histoire se présentant à nous de manière persistante, désordonnés et réordonnés, formant des minorités (de genre et sexuelles), des errances migratoires, quand nous devrions parler de pluralité et de démocratie de droit ; des inégalités devant la loi quand celle-ci, institutionnalisée et instanciée, devenue inaccessible à ceux et celles qui en ont le plus besoin, se perpétuent pour former des professions du social et des marchés, des réputations et des expertises d'une part ; des abandons, errances et migrations forcées d'autre part. L'actualité se fait très discrète sur ces minorités que l'Histoire aura fabriqué à la faveur d'effacements ou, à l'inverse en savoirs au nom d'un universalisme andro et ethnocentrique, dans des confinements biopolitiques, rendant presque inopportun de parler d'un agir et plus encore d'une citoyenneté quand c'est le statut de la personne qui est lui-même mis en cause, attisant haines et violences dans un violent retour du religieux dans l'espace public au nom d'une « théorie de genre ». Vincent Guillot parle à ce sujet pour l'OII (Organisation Internationale pour les Intersexués) de sacrifice sur les enfants nés intersexes sur l'autel de la binarité biopolitique, de la liberté à son identité sexuelle et de genre. Dans ce contexte à la fois ouvert et cloisonné, deux destins et trajectoires cohabitent : les transidentités et les transmigrations (Alioua). Trans contiendrait-il, en lui-même, cette errance et symbolisant cette vie perdue ? Deux événements aussi improbables l'un que l'autre qu'une lecture pressée voudrait en faire les motifs d'une modernité irrespectueuse, rompant avec les (derniers ?) tabous et sacrifiant les fondements nécessaires à toute société. Or celles-ci rencontrent, au moins temporairement, d'autres espaces et formes sociales en attente de droits communs : celles des minorités sexuelles et à l'intérieur d'elles des arabo-musulman.es LGBTI cernés de discriminations, redécouvrent des histoires et des littératures émancipatrices pour l'esprit comme le corps.

Une telle perspective libératrice la « descente dans le Maelström »³⁰ de ces intellectuel-les engagé-es, qui ne cachent plus le fait d'être concerné-es à titre personnel par ces problématiques de déconstruction des identités sexuelles minoritaires et stéréotypiques, abreuvent leur réflexion au *radical*³¹ véritable des sources de la tradition islamique : le *Tawhid*³². Au cœur de la Cité arabo-islamique, ces musulman.es alternatifs effectuent ce que les théologiens de la libération chrétienne, plus de cinquante avant eux, ont associé à un retour sur soit, à la fois axiologique et métacognitif : c'est la *Métanoia* décrite par des auteurs sud-américains, chrétiens, tels que Gustavo Gutiérrez³³, Ali Shariati ou encore Asma Lamrabet³⁴.

Et, face à la vulnérabilité, ce « *projet est un centre stable et calme au sein du chaos, du désordre. C'est lui qui oriente, qui ordonne, qui organise (...)* », écrit M. Alioua. Précisément, le « projet » constitue une ligne d'horizon et des chemins que l'on emprunte vers son but lointain, vers laquelle se tendent ces trajectoires d'errance pour atteindre la Cité, cet espace commun d'existence qui les refuse obstinément, exigeant des réparations et réassignations radicalement fascisantes.

29 En collaboration notamment avec Jean Zaganiaris, Enseignant-chercheur (HDR Sociologie) au CRESC/EGE Rabat, il travaille actuellement sur

la place des genres, des sexualités et des transidentités au sein de la littérature marocaine de langue française, ainsi que sur la dimension romantique du désir féminin dans la littérature érotique. Parmi ses publications, *Penser l'obscurantisme aujourd'hui*, Casablanca, Editions Afrique-Orient, 2009 ; *Queer Maroc. Sexualités, genres et (trans)identités dans la littérature marocaine*, Paris, Des Ailes sur un Tracteur, 2014.

30 Comme la qualifierait ELIAS, N. (1983). « *Engagement et distanciation* ». Fayard, Paris.

31 En s'appuyant sur les sources de l'héritage islamique, par exemple le « radical » d'une plante étant la racine de cette dernière.

32 « Unicité » de Dieu mais aussi, en miroir, celle de l'humanité.

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

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

Bibliographie essentielle

- Abbott, N. (2001). *“Two Queens of Baghdad”*. Saqi Books, London.
- Abdou, M. (1925). *“Rissalat al-Tawhid: exposé de la religion musulmane”*. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- Al-Qaradawi, Y. (2004). « *Où est la faille : réflexion sur la crise du monde de l’islam* ». Editions Maison d’Ennour, Paris.
- Al-Tahtawi, R. (1973). “Takhlis al-ibriz fi talkhis bariz aw al-diwan al-nafis bi-iwan bariz” [l’extirpation de l’or en résumant Paris, ou la collection valeureuse dans la description des chambres de Paris], In (ed.) ‘Imarah, M. *Al-a’mal al-kamilah of rifa’ah Al-Tahtawi*, vol. 2, p. 10-11. Al-mu’assasah al-‘arabiyyah lil-dirasat wa al-nashr, Beyrouth.
- Ayalon, D. (1999). *“Eunuchs, Caliphs, and Sultans: A Study in Relationships Power”*. Magnes press, Israël.
- Badran, M. (2006). « *Le féminisme islamique revisité* ». Islam et laïcité.
- Bergson, H. (1888). « *Essai sur les données immédiates de la conscience* ». Alcan, Paris.
- Bhabha, H. K. (1994). *“The Location of Culture”*, introduction. Routledge, New York.
- Bidar, A. (2010). « *L’islam face à la mort de Dieu : actualité* ». Bourin éditeur, Paris.
- Boehringer, S. (2007). « *L’Homosexualité féminine dans l’Antiquité grecque et romaine* ». Les Belles Lettres, Paris.
- Boltanski, L. & Thevenot, L. (1991). « *De la justification / les économies de la grandeur* ». Gallimard, Paris ; voir aussi Thévenot, L. (1996), "Mettre en valeur la nature", *Autres Temps n° 49*.
- Bouhdiba, A. (1975-1985). « *Sexuality in Islam* », p. 231. Routledge, Londres.
- Bourdieu, P. (2002). « *La domination masculine suivie de Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien* ». Seuil, Paris.
- Broqua, C. (2011). « L’homosexualité comme construction sociale : sur le tournant constructionniste et ses prémices ». *Genre, sexualité & société*, Hors-série n° 1.
- Butler, J. (2005). « *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* ». Amsterdam éditions.
- Chomsky, N., Foucault, M. & Elders, F. (2005). « *Sur la nature humaine : Comprendre le pouvoir Interlude* ». Aden, Bruxelles.
- Courbage, Y. & Todd, E. (2007). « *Le rendez-vous des civilisations* ». Seuil, Paris.
- Dakhli, J. (2005). « *L’empire des passions : l’arbitraire politique en Islam* ». Aubier, Paris.
- Dening, S. (1996). « *The Mythology of Sex* », Chapter 3, p. 57. Macmillan General Reference, New York.
- Derrida, J. (1978). "Cogito and the History of Madness". In *Writing and Difference*, pp. 36–76. Alan Bass. Routledge, Londres.
- Djellad, D. (2000). « *Cet Arabe qui t’excite* ». Balland, Paris.
- Estermann, J. & al. (2009). « *Teologica Andina : el tejido diverso de la fe indígena. Tomo I* ». Instituto Superior Ecueménico Andino de Teologia, Bolivia.
- Foucault, M. (1999). « *Les Anormaux : cours au collège de France* ». Gallimard, Paris.
- Fraser, N. (1990). *“Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy”*. Duke University Press, USA.

- Grosrichard, A. (1979). « *Structure du sérail: La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique* ». Seuil, Paris.
- Habermas, J. (1963-1991). « *The Structural Transformation of the Public Sphere* ». MIT Press.
- Habib, S. (2009). « *Arabo-Islamic texts on female homosexuality ; 850-1780 A.D.* ». Teneo press, New York.
- Hodgson, M. (1977). « *The Venture of Islam, Volume 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods* », p. 145. University of Chicago press.
- Ibn Hazm (1953). « *The ring of the Dove* ». Luzac & Company, London.
- Iqbal, M. (2004). « *Le renouveau de la pensée religieuse en Islam* » ; traduit par D.S. Jazzar. Al-Biruni, Beyrouth.
- Kepel, G. (2001). « *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme* ». Gallimard, Paris.
- Kishk, M., J. (1992). « *Khawatir Muslim fi al-mas'alah al-jinsiyyah* » [Pensée musulmane à propos de la question sexuelle]. Dar al-jil, Beyrouth.
- Kugle, S. (2010). « *Homosexuality in Islam: critical reflexion on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* ». Oneworld, Londres.
- Lagrange, F. (2006). « L'obscénité du Vizir », p. 58. *Arabica, tome LIII, 1*.
- Lamrabet, A. (2012). « *Une relecture du concept coranique de qiwamah, ou autorité de l'époux* ». Asma-Lamrabet.com.
- Lenoir, F. (2008). « *Petit traité d'histoire des religions* ». Plon, Paris.
- Leyens, J., P. & al. (2009). « From infra-humanization to discrimination: The mediation of symbolic threat needs egalitarian norms ». *Journal of experimental social psychology*; 45-2, p.336-344.
- Massad, J. (2007). « *Desiring Arabs* », p. 87. University of Chicago press.
- McIntosh, M., Plummer, K. & Weeks, J. (2011). « Le rôle homosexuel » revisité. Entretien avec Mary McIntosh [1981] », *Genre, sexualité & société, Hors-série n° 1*.
- Mernissi, F. (1987) « *Le harem politique – le Prophète et les femmes* ». Albin Michel, Paris.
- Mezziane, M. (2008). « Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IXe au XIe siècle ». *Arabica, 55-2 ; 276-306(31)*. Brill, Leiden.
- Muñoz, J., E. (1999). « *Disidentifications: Queers Of Color And The Performance Of Politics (Cultural Studies of the Americas)* ». University of Minnesota Press.
- Mursi, A., A. (1995). « *Al-shudhudh al-jinsi wa jara'im al-qatl* » [Déviance sexuelle et crimes de sang], p. 239. Le Caire.
- Najmabadi, A. (2005). « *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* ». University of California Press.
- Oubrou, T. (2009). « *Profession imâm : entretien avec Michaël Privot et Cédric Baylocq* », p. 12. Albin Michel, Paris.
- Puar, K. (2007). « *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times* ». Duke University Press.
- Quéré, L. (1992). « L'espace public : de la théorie politique à la métathéorie sociologique ». In Quaderni. n. 18. *Les espaces publics*. p. 75-92.
- Qutb, S. (1985). « Amrika al-lati ra'ayt: fi mizan al-qiyam al-insaniyyah » [L'Amérique que j'ai vue], Al-risalah 959, 19 novembre 1951. In 'Abd Al-Fattah Al-Khalidi, A.-F., *Amrika min al-dakhil bi minzar Sayyid Qutb*, p. 104-113. Dar Madani, Arabie Saoudite.
- Ramadan, T. (2008). « *La réforme radicale* », p. 186. Presse du Châtelet, Paris.

- Rebucini, G. (2013). « Masculinités hégémoniques et « sexualités » entre hommes au Maroc ». In *Cahiers d'études africaines*, 1-2 (209-2010).
- Rouayheb, K. (2010). *L'amour des garçons en pays arabo-islamique : XVIe-XVIIIe siècle*. Epel, Paris.
- Rowson, E. (1991). "The categorisation of gender and sexual irregularity in Medieval Arabic vice lists". In Epstein, J. & Straub, K., *Body guards: the cultural politics of gender ambiguity*, p. 72-73. Routledge, New York.
- Said, E. (1979). "*Orientalism*". Columbia University, New York.
- Schimmel, A.-M., (2004). « *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam* », p. 106 & 267. Cerf, Paris.
- Segesvary, V. (1998). « *L'islam et la réforme* », p. 26. University press of America, Lanham-Maryland.
- Spivak, G., C. (2007). "*Can the subaltern speak*". Turia & Kant, Germany.
- Stuart, E. (2003). « *Gay & Lesbian Theologies: Repetitions With Critical Difference* ». Ashgate, UK.
- Taïa, A. (2013). « *Non, l'homosexualité n'est pas imposée aux Arabes par l'Occident* ». Rue89.com, Paris.
- Tifashi, A., B., Y., & Jumah, J. (1992). « *Nuzhat Al-Albab Fima la Yujadu Fi Kitab : Nozhat Al-Albab Fima la Youjad Fi Kitab* » [lever le voile à propos de ce qu'on ne trouve pas dans un livre], p. 235-247. Riaad al-rayyes, Londres.
- Tissot, S.D.M. (1822). « *L'onanisme : dissertation sur les maladies produites par la masturbation* ». L'écrivain, Paris.
- Wadud, A. (2006). "*Inside the Gender jihad: women's reform in Islam*", p. 27. Oneworld, Oxford.
- Warner, M. (1999). "*The trouble with normal: Sex, Politics, and the Ehtics of Queer Life*"; The Free press, USA.
- Zaganiaris, J. (2013). « *Queer Maroc : Séxualités, genres et (trans)identités dans la littérature marocaine* », p. 10. Des ailes sur un tracteur, Paris.
- Ze'evi, D. (2006). "*Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900 (Studies on the History of Society and Culture)*". University of California Press.