

L'OBSCÉNITÉ DU VIZIR¹

PAR

FRÉDÉRIC LAGRANGE

Problématique : la place de l'insulte

Plusieurs recherches récemment publiées, consacrées au domaine littéraire arabe dans le cadre des « *Gender Studies* » et des « *Gay and Lesbian Studies* » initiées outre-atlantique², se sont préoccupées de l'acceptabilité sociale (par opposition à licéité religieuse), au sein de la culture arabo-islamique classique et pré-moderne, des relations sexuelles ou sentimentales entre individus de même sexe, telles qu'elles s'expriment dans la poésie ou dans la prose littéraire (*adab*). Ces recherches montrent que ce « clown rituel », pour reprendre l'expression d'A. Hamori³, qu'est le *māğīn* (débauché), qu'il soit *adīb* (homme cultivé au sein de l'élite) ou poète, qu'il soit producteur d'un discours ou objet de ce discours, est une figure tolérée et tolérable dans le cadre de l'« espace de transgression » qu'il s'arroe au sein de la culture, depuis l'époque abbasside jusqu'à l'aube de l'ère coloniale. Nombre de textes d'*adab* légitiment la mention d'une attraction pour le même sexe, aux niveaux sentimental,

¹ Cet article est la version développée en langue française d'une communication en langue anglaise intitulée « The Obscenity of the Vizier », délivrée en mai 2003 lors du colloque « Crossing Paths of Middle Eastern and Sexuality Studies », Harvard University. La version anglaise, plus courte de moitié et développant plus particulièrement les enjeux de la recherche dans le champ des « gender studies », est destinée à la publication dans un volume destiné aux non-arabisants. Les traductions d'extraits de *l'Ah̄lāq al-Wazīrayn* de Tawhīdī figurant dans cet article sont quant à elles généralement les mêmes que dans notre traduction de l'ouvrage publiée chez Actes Sud, Paris, 2004, mais peuvent sensiblement varier dans le détail ainsi que dans l'appareil critique.

² Voir principalement les études publiées dans le recueil *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, éd. J.W. Wright Gr. & E.K. Rowson, New York, Columbia University Press, 1997.

³ A. Hamori, *La littérature arabe médiévale*, Paris, Sindbad, 2002, trad. de *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1974. Voir chapitre II, « The Poet as Ritual Clown ».

spirituel ou physique, à travers ces diverses figures, fort distinctes, que sont celles du *muḥannaṭ* (efféminé, parfois travesti) du *lūṭī* (sodomite actif), du *ḥalaqī*, du *baḡḡā'*, du *ma'būn*⁴ (sodomite passif), du *mu'āḡar* (prostitué mâle jouant le rôle passif), de l'*amrad* (jeune page imberbe courtisé par le *lūṭī*), etc., quand bien même l'attraction elle-même ne peut être formellement légitimée, du moins en dehors du *hazl* (badinage) qui se fonde en parodie du discours normatif du *ḡidd* (sérieux)⁵.

Ces textes classiques font parfois étalage d'un total irrespect pour la loi sacrée dans le cadre très ritualisé du *muḡūn* (discours libertin). La transgression de « l'ordre naturel » et de l'ordre divin y sont revendiquées, quand le discours, direct ou rapporté, est celui d'un *māḡīn*. Elle est narrée ou collectée avec neutralité, ou au pire avec affectation de quelques froncements de sourcils, l'*adīb* auteur de la recension anecdotique exprimant pour la forme un outrage prétendu, qui est essentiellement une manière de laisser s'exprimer dans son discours un désir illicite sous prétexte de le vilipender, selon le principe qu'une dénonciation demeure toujours une énonciation. On peut dès lors parler de « mode prétéritif » de la transgression⁶. Bien entendu, étant donné la nature rituelle de cette transgression, il n'est pas entièrement possible de déterminer si cette acceptabilité littéraire de l'attraction pour le même sexe se réfère à une véritable acceptabilité sociale (dont il resterait à préciser les frontières), ou bien à une simple posture poétique, voire à une provocation⁷. Après tout, le *ḡazal* (poésie amoureuse) chaste des Ḥiḡāziens ne renseigne pas tant sur les relations entre les sexes dans les tribus du VII^e siècle que sur une conception de la société bédouine que les littérateurs du IX^e et du X^e siècles eurent à cœur de

⁴ Le terme *ḥalaqī* est plus courant à l'époque omeyyade, *baḡḡā'* s'impose par la suite, bien qu'obstinément ignoré par les lexiques ; *ma'būn* a une connotation plus clinique, il subsiste à nos jours dans le dialecte tunisien (*mībūn*)

⁵ Certaines notions fondamentales, telles *ḡidd* et *hazl*, seront traduites contextuellement au cours de cet article, particulièrement dans le rendu des textes littéraires, pour des raisons stylistiques. En dépit de la variation dans la traduction, le terme arabe sera indiqué entre parenthèses s'il présente un intérêt notionnel le justifiant.

⁶ Au sens du procédé pragmatique que les rhétoriciens nomment prétéritif : « figure macrostructurale selon laquelle le locuteur prétend qu'il ne dit pas ce qu'il dit » (J. Mazaleyrat & G. Molinié, *Vocabulaire de la stylistique*, Paris, PUF, 1989, p. 273).

⁷ Dans le cadre de la Grèce antique, le débat fait rage entre ceux qui comme B. Sergent voient dans la pédérastie évoquée par les textes une donnée réelle du monde indo-européen, et ceux qui comme J. Boswell parlent de « mythe culturel » qui aura été pris pour une réalité des pratiques par les historiens. Voir à ce propos D. Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999, p. 234.

promouvoir. Inclignons à penser que la littérature d'*adab* et la poésie qu'elle enchâsse n'est certes pas un reflet de la société, mais qu'elle permet d'appréhender les conceptions que se fit l'élite arabo-islamique de la complexité humaine :

« L'*adab*, de par sa fonction normative même et par sa recherche de l'exemplarité, et la poésie, par sa codification extrême, peuvent, croyons-nous, éclairer des pratiques et des faits de société ou de mentalité tels qu'ils ont été perçus et représentés par un groupe social déterminé, celui que les sources appellent *Hāṣṣā*, c'est-à-dire le milieu de production et de réception de cette littérature⁸. »

Le discours de la transgression tolérée aura été, jusqu'à présent, mieux étudié que ses contreparties négatives ; cela tient à des raisons idéologiques, quoique peut-être inconscientes, bien évidentes : la "réhabilitation" actuelle de la figure historiquement maudite de l'homosexuel passe d'abord par la mise en anthologie de sa présence récurrente dans la poésie amoureuse et dans l'érotologie des Arabes⁹, sous sa forme anecdotique, cette recension constituant une « légitimation culturelle à travers laquelle l'homosexualité pou[rrait] accéder à l'ordre du discours »¹⁰. Dans un mouvement comparable à la recherche chez les auteurs du XIX^e et du XX^e siècle naissant d'une légitimation du désir homosexuel dans un modèle spartiate, dorien ou athénien, c'est-à-dire aux sources (fussent-elles mythiques) de la culture occidentale¹¹, la recherche sur la littérature arabe réagit à la crispation moraliste des sociétés arabes modernes (et surtout de leurs États) par la mise en avant d'une permissivité passée, désormais hors de portée¹².

⁸ A. Cheikh-Moussa, « L'historien et la littérature arabe médiévale », *Arabica*, XLIII (1996), p. 155.

⁹ Le terme "Arabes" est ici employé au sens de locuteurs de l'arabe et ne préjuge aucunement d'une appartenance ethnique ni d'une quelconque "identité".

¹⁰ D. Eribon, *op. cit.*, p. 225.

¹¹ K.O. Müller en Allemagne au début du XIX^e siècle, J. Symonds et W. Pater en Angleterre ultérieurement. Voir D. Eribon, *op. cit.*

¹² Encore faudra-t-il souligner que cette recherche est très largement conduite et éditée en dehors du monde arabe, quelle que soit l'origine des auteurs, et qu'elle est rarement rédigée en langue arabe. A cet égard, le récent ouvrage d'Ibrāhīm Maḥmūd, *al-Muʿa l-Maḥzūra*, Londres, Riyāḍ al-Rayyis, 2000), en dépit de ses défauts méthodologiques, fait figure d'exception par sa totale abstention de jugement moral. L'écueil méthodologique principal de l'ouvrage réside dans la naïveté dont il fait preuve dans l'emploi d'un lexique classique jamais défini pour le lecteur moderne, menant ainsi à de graves confusions. On notera que l'ouvrage est de toute manière édité à Londres. C'est chez cet éditeur, ou chez Dār al-Sāqī à Londres également, ou enfin chez Manšūrāt al-Ġamal/Al-Kamel Verlag à Cologne, que sont édités la plupart des ouvrages traitant de sexualité dans le domaine arabo-musulman ou que sont réédités des textes au contenu homoérotique patent : c'est là la limite du parallèle que nous traçons.

Mais si l'image de la transgression "homoérotique" semble être aux âges abbassides, ayyoubides et mameloukes, une représentation légitime (du moins partiellement), ce serait sans doute une erreur de limiter notre connaissance du statut de l'attraction pour le même sexe dans la société classique¹³ à des descriptions soit positives, soit pseudo-péjoratives. En dehors même du discours religieux (qui ne devrait pas être trop rigide distingué de celui de l'*adab*, qui vise à l'établissement de normes de comportements, fussent-elles déductibles par inversion dans le discours parodique), il est un autre discours négatif porté sur l'attraction et les relations entre partenaires de même sexe que celui de la Loi, un discours que l'on rencontre lui aussi bien en prose qu'en poésie : celui de la satire, de l'insulte, du libelle, de l'épigramme, dans lequel la sexualité tient, particulièrement à partir de l'âge abbasside, une place centrale.

L'objet de cet article sera l'examen d'un exemple singulier de ce discours satirique : la stratégie de déconsidération adoptée par le littérateur Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. vers 1010) dans son célèbre libelle du X^e siècle visant les vizirs buwayhides al-Sāhib b. 'Abbād (938-995) et Abū l-Faḍl b. al-'Amīd (m. 970), le *Kitāb Aḥlāq al-Wazīrayn*¹⁴ (*Le blâme des deux vizirs*). On montrera comment cet *adīb* construit son argumentation contre l'une de ses deux proies, Ibn 'Abbād, en l'encerclant d'anecdotes évoquant le *ḥināṭ* (effémination) et l'*ubna* (sodomie passive), concernant en un premier temps d'autres personnages avant, dans une phase ultérieure, de viser personnellement le vizir.

Mais l'intérêt d'un examen de l'insulte ne se limite pas à la constatation de l'existence au cœur de l'*adab* d'un discours dépréciateur de l'homoérotisme, venant contrebalancer la fragile légitimation de la transgression sexuelle dans le discours du *ḥazl*. Nous verrons dans le cours de cette étude que la question de l'insulte interroge indirectement la pertinence ou l'inadaptation du concept moderne d'homosexualité pour

¹³ Nous n'impliquons aucunement par-là que cette société fût un objet monolithique ni qu'il soit possible de parler d'une monade que serait la société arabo-musulmane classique, inchangée en tous lieux et tous temps sans connaître d'évolutions dans ses représentations. On se référera aux précautions et aux conclusions sur la pertinence de la constitution de ces sociétés en un champ d'investigation sur la sexualité à l'introduction de A. Boudhiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.

¹⁴ Le titre original de l'édition de Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī (réédition Dār Ṣādir, Beyrouth, 1992 = Damas, al-Maḡma' al-'Ilmī l-'Arabī, 1965¹), à laquelle se réfèrent toutes les citations de cet article, est *Aḥlāq al-Ṣāhib wa bn al-'Amīd*. Le titre *Maṭālib al-Wazīrayn* est courant et c'est celui qu'utilise l'édition Ibrāhīm al-Kaylānī, Damas, s.d.

traiter d'une société pré-moderne. Le débat désormais classique dans le champ des *Gender Studies* entre approche constructionniste ou essentialiste se pose de nouveau à cette occasion : la culture arabo-islamique classique ne prend-elle en considération que des actes sexuels, quelle que soit l'inclination du sujet pour le genre de son partenaire, et ne condamne-t-elle socialement que l'homme adoptant un rôle sexuel de soumission volontaire (c'est-à-dire de pénétration passive), comme c'est en fait le cas d'une grande partie des cultures pré-modernes¹⁵ ? Ou existe-t-il au-delà de cette distribution, dans les interstices du discours, un lien entre *ubna* et *liwāṭ* qui placerait ces deux pratiques d'un même côté d'une ligne de partage ? L'effémination et la passivité sont-ils les seuls attitudes/actes condamnés en satire, ou pouvons-nous détecter dans son discours la première cristallisation d'une ligne de démarcation entre le genre des partenaires (par opposition à la démarcation entre rôles adoptés) ? L'exemple de ce texte invite à explorer l'importance de l'insulte dans la construction de l'hétéronormalisation. L'insulte, dans son emploi quotidien, stigmatise par son vocabulaire même le partenaire passif. Elle semble dans nos cultures contemporaines une "butte-témoin" de définitions plus anciennes de la normalité sexuelle¹⁶. Mais la question qui se pose alors est la raison de l'adoption si rapide et si universelle de nouvelles normes. N'étaient-elles pas depuis toujours en gestation ? Ces remarques nous mènent finalement à une interrogation

¹⁵ Il ne s'agirait guère là d'une spécificité arabo-musulmane. C'est le cas de la Grèce antique (voir K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres, Duckworth, 1978) mais aussi de cultures infiniment moins anciennes ou exotiques : G. Chauncey, dans son *Gay New York*, New York, Basic Books, 1994, présente une recherche qui [...] *reconstructs the gay word that existed before the hetero-homosexual binarism was consolidated as an hegemonic sexual regime in American culture* (p. 23). *Many men alternated between male and female partners without believing that interest in one precluded interest in the other, or that their occasional recourse to male sexual partners, in particular, indicated an abnormal, "homosexual" or even "bisexual" disposition, for they neither understood nor organized their sexual practices along a hetero-homosexual axis* (p. 65). On lira avec intérêt le chapitre 3, montrant que la ligne de démarcation entre normalité et anormalité se situe au niveau des rôles et non du genre du partenaire. Tout au plus l'image du Sicilien saisi comme "pansexuel" dans le New York des années 1930 pourrait-elle laisser penser à un modèle méditerranéen. Mais l'insulte, on va le voir, laisse penser à un paradigme infiniment plus commun.

¹⁶ Ainsi on traite en français d'enculé et non d'enculeur, de même qu'en anglais on traite bien de *cocksucker* mais il ne ferait pas sens de traiter de *cocksuckee*. L'humiliation de l'insulté peut sans gêne passer, pour l'insulteur, par une posture dans laquelle il se décrit comme partenaire actif de l'acte sexuel. Même si la proposition demeure purement rhétorique, elle n'est nullement sentie comme compromettante. La menace ou promesse de pénétration est uniquement saisie comme métaphore guerrière quand le destinataire est de même sexe.

sur la place de l'insulte dans la « pré-construction » d'une identité, suivant les réflexions initiées par D. Eribon¹⁷.

1. *Ibn 'Abbād vizir et/ou débauché ?*

1.1. *Un règlement de comptes*

Le *Kitāb Ahlāq al-Wazīrayn* est présenté par Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī comme un ouvrage de commande, réclamé par le vizir baġdādien Ibn Sa'dān, serviteur de Ṣamṣām al-Dawla, fils de 'Aḍud al-Dawla¹⁸. Les circonstances de cette commande sont relatées dans la quatrième nuit d'*al-Imtā' wa l-Mu'ānasa* de Tawḥīdī¹⁹ :

« Ibn Sa'dān me dit : je souhaite t'interroger à propos d'Ibn 'Abbād : tu t'es rendu auprès de lui en espérant quelque récompense, tu as éprouvé sa compagnie et participé à son cénacle ; je désire connaître ses mœurs, le dogme qu'il suit, ses usages, l'étendue de sa science et de son éloquence, ses qualités et ses défauts. Je ne saurais trouver nul expert apte à m'informer sur lui et me le décrire [. . .] Je lui répondis : j'ai été lésé par cet homme, lui fais reproche de la manière dont il m'a traité et lui en veux de ne m'avoir point rétribué. En le décrivant, je risquerais d'excéder la mesure pour me rendre justice, et de me venger en forçant le trait. Fussé-je en un état moyen entre satisfaction et colère, ou totalement dépourvu de ces deux sentiments, ma description en serait plus sincère et telle sincérité plus convenable. Mais il se trouve que j'ai composé une épître exposant ses mœurs et celle d'Ibn al-'Amīd dans laquelle je me suis longuement confié. C'est cependant un brouillon que je n'ose mettre au propre tant l'homme est redoutable et sa ruse effroyable. »

L'œuvre aurait donc été un brouillon, mis au propre pour Ibn Sa'dān, possiblement en concomitance avec la rédaction de l'*Imtā'*. Ce n'est cependant pas là indication qui doit être prise pour argent comptant. Tout d'abord parce que l'*Imtā'* lui-même n'est pas un *verbatim* des séances unissant Tawḥīdī et Ibn Sa'dān al-'Āriḍ. Ensuite parce que l'*Ahlāq* n'a peut-être été finalement rédigé qu'après la mort du célèbre vizir

¹⁷ *Op. cit.* D. Eribon intitule la première partie de son ouvrage « Un monde d'injures », soulignant la puissante contribution de l'injure à fixer les limites de la normalité, intégrées dès l'enfance par le sujet, et forçant l'homosexuel à se définir comme l'objet même de l'injure. Nous nous demanderons dans quelle mesure la nature du *hiġā'* en poésie et du *talb* en prose contribuent pareillement à faire intégrer une norme.

¹⁸ Suite au règne de l'émir 'Aḍud al-Dawla (977-983), son fils Ṣamṣām al-Dawla lui succède entre 983 et 987. C'est sous le règne de ce dernier qu'Ibn Sa'dān tint le vizirat.

¹⁹ *Al-Imtā' wa l-Mu'ānasa*, éd. A. Amīn & A. al-Zayn, Le Caire, Maktabat Laġnat al-Ta'lif wa l-Ta'rġama wa l-Našr, 1953, I, 53-4.

Ibn ‘Abbād (995), dont la capacité de nuisance était redoutable. Enfin parce que Tawḥīdī n’écrit pas tant pour le vizir Ibn Sa’dān que pour lui-même, dans le but de régler un compte et de livrer une réflexion qui dépasse le cadre d’un ouvrage de commande, en vengeant sa caste, celle des *udabā’* lésés par des mécènes sans scrupules, et dont le rôle devient d’autant moins défini que l’évolution de la charge de *kātib* et de vizir rend leur fonction quasiment obsolète. L’*adīb* que Tawḥīdī veut être et veut défendre n’est pas un simple secrétaire et ne saurait se voir confiner dans de simples et humiliantes tâches de copistes. Il ne saurait non plus s’acoquiner avec le pouvoir corrupteur et devenir vizir ; mais alors quel peut être son statut ?

Ce livre est donc le portrait de deux hommes, deux vizirs des émirs buwayhides, deux anciens secrétaires ayant accédé à la charge suprême à laquelle pouvaient postuler des hommes de lettres. Or, il s’agit de deux personnages que Tawḥīdī a connus personnellement, Ibn al-‘Abbād sans doute mieux qu’Ibn al-‘Amīd, et avec lesquels l’auteur, qui s’estime lésé, règle des comptes. Sur les 550 pages de l’ouvrage dans l’édition Ṭaṅḡī, les 79 premières sont une introduction théorique sur les raisons qui amènent Tawḥīdī à composer un ouvrage de *maṭālib* de cette ampleur inhabituelle. Le portrait du Ṣāḥib b. ‘Abbād occupe ensuite les pages 80 à 320, le reste étant consacré à Ibn al-‘Amīd, bien que l’auteur revienne fréquemment sur le cas Ibn ‘Abbād, objet principal de son ressentiment. Le déséquilibre est patent, et la haine de l’auteur pour le vizir Ibn ‘Abbād lui fait broser un fascinant portrait de prince débauché, semi-fou ridicule et arrogant, à travers lequel se dessine en négatif le portrait du dirigeant idéal.

Le Ṣāḥib b. ‘Abbād est un ancien secrétaire devenu vizir, pour caricaturer, “un secrétaire qui a réussi”. Tawḥīdī, tout au contraire, est un homme qui a failli dans l’ascension sociale. Il est présenté de manière fort critiquable par J.L. Kraemer comme le modèle du secrétaire au X^e siècle²⁰, mais ne fut en fait jamais ce haut fonctionnaire qu’est le *amīn sirr* du détenteur du pouvoir, ni même un *kātib inšā’*. Auprès d’Ibn ‘Abbād, il demeura copiste, et c’est avec mépris que ce dernier l’apostrophe alors que Tawḥīdī se lève à son passage²¹ :

²⁰ *Humanism in the Renaissance of Islam, the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leyde, Brill, 1986. Le chapitre III-2 est intitulé « Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : The Secretary », p. 212-222.

²¹ *Aḥlāq*, p. 141.

« Un jour en son palais, il survint auprès de moi alors que j'étais assis au coin d'une galerie, occupé à quelque tâche de copie que sa malveillance m'avait imposée. Je me levai dès que je le vis, et le voilà me criant à se briser la gorge : Assis ! les copistes sont trop méprisables pour se lever à notre passage. »

Tawḥīdī fut donc *warrāq*, copiste, occupation inférieure à la *kitāba*. Il ne fut pas même “fonctionnaire” du vizir, si l'on ne craignait l'anachronisme du terme. La rupture qui l'amène à quitter la cour d'Ibn 'Abbād porte précisément sur son ressentiment à l'égard d'un prince qui ne voit en lui qu'un gratte-papier, lui confie des tâches de copie écrasantes et feint de s'étonner trouver chez Abū Ḥayyān une rhétorique ornée qui, perfidement, caricature et souligne l'enflure même de celle du Ṣāhib²² :

« Naḡāḥ, son bibliothécaire, me confia un jour trente volumes de ses épîtres en ces termes : Monseigneur vous prie de recopier ceci, qu'on lui mande depuis le Ḥurāsān. Je répondis, effrayé [par l'ampleur de la tâche] : voilà qui est bien long. S'il le permet, je ferai une sélection des plus précieux joyaux parmi ses écrits, des parcelles d'or qui circuleront dans les cénacles comme un bouquet parfumé²³ ou des fragrances raffinées, des sortilèges propres à guérir un blessé et qui, soufflés à l'oreille d'une victime du mauvais-oeil, lui rendraient sérénité, des échantillons que nul ne jugera ennuyeux, pédants, blâmables ou médiocres.

On lui rapporta ces propos, à mon insu, sous un jour peu favorable. Il s'exclama alors : “Le voilà qui critique mes épîtres, y trouve matière à blâme, refuse de les recopier et s'attache à les discréditer. Par Dieu ! Je fais serment qu'il ne connaîtra plus les bontés dont il a de ma part bénéficié, et qu'il fera face aux affres de sa mauvaise étoile, une fois congédié !”. On aurait cru que j'avais mis en doute la vérité du Coran, lancé contre la Kaaba un chiffon tâché de menstrues, coupé les jarrets de la chamelle de Ṣāliḥ, ou encore déféqué dans le puits de Zemzem [. . .] »

Le titre même sous lequel nous est parvenu l'ouvrage de Tawḥīdī, et qui semble correspondre à sa volonté, si on se réfère au passage de l'*Imtā' wa l-Mu'ānasa* dans lequel il annonce avoir composé un volume sur les *aḥlāq* d'Ibn 'Abbād et d'Ibn al-'Amīd, nous incite à nous interroger sur ce concept de mœurs et ce qu'il recouvre pour son auteur. Pour Ibn Manzūr dans le *Lisān al-'Arab*²⁴ :

²² *Aḥlāq*, p. 492-6.

²³ Le terme *šammām* désigne selon les lexiques un type de melon et c'est le sens qu'il a encore en Égypte. S'agit-il d'un fruit qu'on aime à tenir à la main du fait de son parfum ou plutôt de bouquets de jasmin parfumé que l'on se transmet entre convives, à la manière du *mašmūm* moderne en Tunisie ?

²⁴ *Al-ḥuluq wa l-ḥulq huwa l-dīn wa l-ṭab' wa l-saḡyāya, wa ḥaḡiqatuhu annahu li-šūrat al-insān al-bāṭina wa ḥiya nafsuhu, wa awṣāfuhā wa ma'ānihā l-muḥtaṣṣa bihā bi-manzilat al-ḥalq li-šūratihī l-zāhira wa awṣāfihā wa ma'ānihā*”.

« Les termes *ḥuḷq* et *ḥuluq* [mœurs] désignent la religion, la nature et le penchant. En vérité, le *ḥuluq*, image intérieure de l'homme, c'est-à-dire son âme, ses caractères et ses composantes particulières, correspond au *ḥalq* [l'apparence], image extérieure de l'homme, à ses caractères et ses composantes. »

Ces traits intimes de caractère sont donc constitutifs de cet intérieur recelé, caché, dissimulé par ces deux princes dont seule la figure publique, extérieure est connue. La référence, l'aune à laquelle sera jugée la réalité de ces personnages n'est pas l'acceptabilité sociale de tel ou tel comportement, mais la loi divine. Le terme *aḥlāq* ne se réfère pas à un consensus des membres de la société, susceptible d'évolution, ni à une norme se reconnaissant comme une construction, mais désigne une norme intangible, distincte de la pratique ou de la reconnaissance sociale d'un comportement, qui peut être déviant s'il est rapporté à la loi divine. La pureté des *aḥlāq* est seule garante de l'entrée au Paradis : le terme *ḥuluq* est d'ailleurs fort courant dans le *ḥadīṭ*²⁵. Mais il est des comportements qui, dans la civilisation arabo-islamique classique, sont en rupture avec la loi divine et le domaine du *ḥusn al-aḥlāq*, et font néanmoins partie, si l'on en croit la littérature d'*adab*, des mœurs courantes acceptées dans la pratique dans le cadre des cours princières, à défaut d'être reconnus. La consommation de boissons enivrantes comme les relations sexuelles illicites avec les jeunes pages imberbes ou venant de voir pousser leur première barbe sont des exemples de ces comportements. Le péché cardinal ne réside pas tant dans la transgression de la norme religieuse que dans l'affirmation, voire la revendication de cette transgression, ou pire encore la négation du caractère transgressif de cette action. Un *ḥadīṭ* illustratif de la morale classique condamne les *muḡāḥirūn*, les "revendicateurs", selon l'idée que l'exposition et l'annonce publique de la faute sont plus graves que la faute elle-même du fait de son aspect incitativ²⁶. Annoncer et se vanter de sa faute en limite la portée, en nie la nature même, et nie la générosité de Dieu qui couvre la faute de son *ṣiṭr* protecteur. Les premiers à mettre en littérature cette revendication sont les poètes. La poésie des *muḥdātūn* abbasides regorge de "revendicateurs", dont l'exemple le plus flagrant est Abū Nuwās. Il n'est pas seul : al-ʿArḡī et al-Aḥṣāṣ à l'époque omeyyade, Ibn al-Muʿtazz, al-Ḍaḥḥāk, Ibn al-Rūmī ultérieurement sont tout aussi

²⁵ On trouve par exemple : *wa akmalu l-muʿminīn imānan atammuhum ḥuluqan* et *buʿiṭtu li-utammima makārim al-aḥlāq*.

²⁶ *Faṭḥ al-Bārī bi-Ṣarḥi Ṣaḥīḥi al-Buḥārī*, 5608.

prompts à transgresser, voire à détourner les codes – pour jouir de leur transgression même ou mieux les ridiculiser.

Cette transgression assumée dispose d'un espace d'expression dans le cadre de l'*adab* classique. Sûre d'elle-même et dominatrice, cette société n'a rien à craindre en maintenant une marge de tolérance en son sein. Mais si les amuseurs du Prince peuvent faire usage de cette marge, il ne saurait en être de même pour le Prince lui-même, qui a pour devoir d'être un musulman modèle, voire modèle d'imitation (même si l'expression *mağīʿ taqlīd* ne figure pas dans la littérature de Miroirs des Princes) selon l'adage : *al-nās ʿalā dīn mulūkihīm*²⁷. Il faut garder en tête cette donnée dans la charge portée Tawḥīdī contre Ibn ʿAbbād : il ne s'agit pas chez lui de condamner le *muğūn* ou le *suḥf* (obscénité) dans toutes leurs manifestations, mais seulement quand ils émanent de celui dont la charge est d'en être le censeur, éventuellement et secrètement le consommateur, mais aucunement le producteur ou l'avocat. Or, Ibn ʿAbbād est dépeint comme ne cessant de se complaire au *suḥf*, *ḫalāʿa* et *muğūn*²⁸. Nous examinerons ultérieurement une collection d'anecdotes très lestes qui, à en croire al-Tawḥīdī, faisaient la joie du Ṣāḫīb qui aimait à les répéter²⁹. C'est parce que mesure est passée que l'auteur estime devoir dénoncer son ennemi intime. On trouve d'ailleurs dans le texte³⁰ une interrogation éclairante : alors qu'Ibn ʿAbbād se complaisait dans le récit d'anecdotes déplacées et de remarques inconvenantes, comme la comparaison sacrilège entre le pet d'un convive et le serment d'allégeance de ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb à Abū Bakr, qui à tous deux leur auraient "échappé", Tawḥīdī interroge : *a fa-ḥādā min al-muğūn al-mustaṭāb ?* (« est-ce là de l'ordre de l'effronterie qu'on apprécie ? »), formulation impliquant donc *a contrario* qu'il existe un type tout à fait tolérable d'effronterie et d'obscénité.

²⁷ Voir par exemple al-Taʿālibī, *al-Tamṭīl wa l-Muḥāḍāra*, www.alwaraq.com, p. 31 et Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*, www.alwaraq.com, p. 20. L'auteur exprime la même idée en une autre formule synthétique : *af ʿāl al-ḫalq ʿāʿida ilā afāl al-mulūk*.

On notera que toutes les références des œuvres citées dans leur édition électronique sur le site www.alwaraq.com mentionnent la pagination de 2004, après la révision du site et son passage en seconde version. Ces références sont susceptibles de changer dans les années à venir, mais ces extraits sont facilement repérables à partir des mots-clés.

²⁸ *Aḥlāq*, p. 150.

²⁹ *Aḥlāq*, p. 144-51.

³⁰ *Aḥlāq*, p. 228.

La théorisation des rapports pouvoir/savoir est évoquée à plusieurs reprises dans l'œuvre d'al-Tawḥīdī, en son nom propre ou dans des discours attribués à ses interlocuteurs. On en rencontre une première évocation dans une épître³¹ adressée au vizir Ibn Sa'dān al-ʿAriḍ. Suite à un commun accord, ce personnage officiel admet d'Abū Ḥayyān qu'il s'adresse à lui en usant du *kāf al-muḥātaba* et s'autorise à lui dire tout ce qu'il pense sans lui en tenir rigueur. Dans ce court texte, Abū Ḥayyān donne des conseils politiques au vizir, affirmant l'intérêt pour le Prince d'accueillir des hommes de valeur, peu nombreux et sélectionnés, dont les esprits sont pleins de conseils utiles et qui seraient susceptibles de lui rendre service. Pour Abū Ḥayyān, la science et la raison (*ʿilm* et *ʿaql*) n'ont été donnés à l'homme que pour l'inviter à œuvrer selon les exigences de Dieu. Suivent alors trois contre-exemples de vizirs s'étant montrés incapables de se maintenir au pouvoir, ayant négligé les conseils des gens de bien : Abū l-Faḍl al-ʿAbbās, non identifié, renversé par un émir Turc ; Ibn Baqiyya, homme injuste qui fit tuer sans motif al-Ġarġarāʾī et Ibn al-Sarrāġ ; Dū l-Kifāyatayn, le fils d'Ibn al-ʿAmīd et prédécesseur direct d'Ibn ʿAbbād au vizirat buwayhide. Ce qui est frappant dans cette épître est qu'elle contient en réalité une menace voilée. Ne pas écouter les conseils avisés des *udabāʾ* ne résulte pas seulement en une ruine morale, mais expose le royaume à la perte, mène le pays à la ruine, et risque particulièrement de précipiter la chute toute personnelle . . . du vizir.

Deux passages de l'introduction de l'*Aḥlāq al-Wazīrayn* évoquent également sur le plan théorique les relations entre savoir et pouvoir. L'un, normatif, définit les vertus cardinales du Prince : dans l'ordre *dīn*, *ḥuluq*, *ʿilm*, éléments dont résulte le *ʿamal*, l'action pieuse et mise en application sans laquelle ces vertus demeureraient lettre morte³². L'origine de ces vertus, ajoute Abū Ḥayyān, est la raison, qui est le plus grand des dons de Dieu à l'homme, lui permettant de parvenir à l'état de vertu. C'est par son manque de discernement qu'Ibn ʿAbbād se montre incapable de mettre à profit sa science et sa connaissance stérile de la religion, et chaque occurrence où Tawḥīdī le montre embarrassé et incapable de répondre de façon satisfaisante à un interlocuteur afin de défendre

³¹ Le texte en est publié en appendice de l'édition Aḥmad Amīn d'*al-Imtāʿ wa l-Muʿānasa*. Il en existe une traduction partielle en français dans *Arabica*, XVI (1969), p. 269-78.

³² *Aḥlāq*, p. 27-9.

son *maḏhab* mu'tazilite vient renforcer la démonstration selon laquelle la science qui n'est pas secondée par le 'aql est non seulement stérile mais dangereuse, car elle mène l'homme à s'illusionner sur sa valeur.

L'autre passage, un exposé d'un remarquable cynisme, est attribué au secrétaire Abū 'Alī l-Ḥātīmī derrière le discours duquel Abū Ḥayyān s'avance, masqué³³ : la relation savoir/pouvoir étant tributaire du mécénat, aux princes de payer et aux littérateurs de les conseiller contre paiement, dans la limite de la flatterie qui leur est due. Selon les termes du secrétaire :

«Je cesserais [d'insulter les princes] s'ils cessaient d'écouter leurs panégyriques et ne prêtaient pas tant d'attention à leur rang. Qu'ils nous reconnaissent la primauté en matière d'éducation, de savoir et de sagesse [*adab, 'ilm, hikma*], de même que nous leur reconnaissons la grandeur de leur charge, la primauté dans l'action, la générosité, la gloire, la jouissance exclusive des insignes du pouvoir [*al-ṭāq wa l-rivāq*], le droit d'ordonner et d'interdire, les chambellans et les portiers [...] »

On comprend dès lors que les accusations portées par Tawḥīdī contre Ibn 'Abbād, qui l'a semble-t-il lésé, ne peuvent être prises pour argent comptant, quand bien même l'auteur dépenserait une longue introduction à nous convaincre du contraire (tout en se reconnaissant un droit à l'exagération³⁴). Toutefois, on remarquera que les reproches formulés contre Ibn 'Abbād et Ibn al-'Amīd sont quelque peu différents. Au premier, on reproche inconséquence, mégalomanie, avarice, inconvenance, amour de l'obscénité, fréquentation de la plèbe au dépens des *udabā'*, inaptitude au débat, expression ridiculement ampoulée ; à l'autre arrogance, mensonge et cruauté. Quant à l'évocation des mœurs sexuelles, elle ne concerne qu'Ibn 'Abbād, et de manière particulièrement récurrente, se concentrant sur deux aspects généralement saisis comme distincts dans la culture arabe classique : son amour revendiqué des garçons en tant que partenaire actif, et la réalité secrète de son personnage : efféminé, sodomite passif, voyeur, obsédé d'obscénité.

³³ Nous sommes en total désaccord avec Wadād al-Qāḏī (« *Ilāqāt al-mufakkir bi-l-sultān al-siyāsī fī fikr Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī* », *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsān 'Abbās*, éd. Wadād al-Qāḏī, Beyrouth, American University of Beirut, 1981) qui voit dans le discours d'al-Ḥātīmī l'envers de la relation idéale exprimant la pensée politique de l'auteur. Constatant l'impossibilité d'une relation autre que commerciale et refusant la rupture avec le pouvoir à la manière d'un Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, al-Tawḥīdī exprime ainsi sa désillusion.

³⁴ *Aḥlāq*, p. 74.

1.2. *Ibn ‘Abbād de l’histoire vs. Ibn ‘Abbād de Tawḥīdī*

La véracité historique de l’accusation de Tawḥīdī, sur tous les points, est sans importance³⁵. On notera simplement que le portrait fait d’Ibn ‘Abbād dans cette charge s’oppose totalement à l’éloge hyperbolique qu’on trouve dans la notice consacrée au Ṣāḥīb par al-Ta‘ālībī dans sa *Yatīma*³⁶ :

« Il n’est pas de mots assez forts qui me viennent à l’esprit pour exprimer l’élévation de son rang en matière de savoir et d’éducation, la splendeur de sa munificence et de sa générosité, sa position unique au sommet de toutes les vertus et de toutes les gloires : l’ardeur de mon discours s’épuiserait en vain à atteindre le degré de la moindre de ses qualités et de ses éminences, mon portrait s’efforcerait sans réussite à dépeindre la surabondance de ses mérites dans le plus limité des domaines. Je me contenterai donc de dire qu’il est le Sommet de l’Orient, la Mémoire des Gloires, l’Astre des Temps, Source de Justice et de Bienfaisance, celui que l’on peut louer plus qu’aucune créature de Dieu, celui sans lequel la vertu ne serait à notre époque que marchandise délaissée . . . »

Aucune autre source que Tawḥīdī ne dénonce un *lūṭī* ou un *ma’būn* en Ibn ‘Abbād. Il est néanmoins patent que le Ṣāḥīb a composé, dans le cadre de son *dīwān*³⁷, de nombreuses pièces de *ġazal*, ou comportant des vers de *ġazal* évoquant les charmes des éphèbes³⁸, et qu’aucune figure clairement féminine n’est présente en ce recueil. Mais ce *qawl fī l-murdān*, qui a acquis son droit de cité littéraire entre la fin du VIII^e et le IX^e siècles, est désormais au X^e siècle un cliché littéraire. Il faut aussi souligner que la beauté adolescente dans l’imaginaire classique n’est pas sexuée. Il suffira de se référer aux descriptions des jeunes héros de quinze ans, filles et garçons, dans les *Mille et une nuits* pour s’apercevoir que les termes utilisées pour les décrire et les canons de beauté qu’on leur applique sont identiques. Le *ġazal* décrivant les charmes d’un très jeune homme qui n’a pas encore de barbe ou dont la première barbe (*‘idār*) vient de pousser et dessine un trait noir sur sa

³⁵ Quoiqu’elle occupe longtemps la curiosité du biographe moderne d’Ibn ‘Abbād, Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn dans son *al-Ṣāḥīb b. ‘Abbād, ḥayātuhu wa adabuhu*, Bagdad, Maṭba‘at al-Ma‘ārif, 1957.

³⁶ *Yatīma*, éd. Muḥid Muḥammad Qamīḥa, Beyrouth, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983 (1947¹), III, 225.

³⁷ Édition Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Bagdad, Maktabat al-Nahḍa, 1965. Nous désignerons les pièces du *dīwān* par leur numéro, celles du *mustadrak al-dīwān* par leur numéro précédé de “m”.

³⁸ Pièces 10, 29, 51, 52, 53, m21, m22, m36, m42, m43, m65, m102, m103, m104, m110, m139, m140, m141, m159, m160, m180, m182, m183, m242(?), m245.

joue rosée peut être vu comme un exercice de style, qui n'est pas nécessairement révélateur des pratiques sexuelles de son auteur : tout au plus l'est-il, éventuellement, de ses désirs. La récurrence de cette thématique est révélatrice à tout le moins de la légitimité littéraire d'une expression du désir de l'homme adulte envers un jeune homme entrant à peine dans l'âge viril, et donc de la prégnance d'un canon esthétique. Ajoutons que la passion d'un homme pour un bel adolescent n'est pas considérée comme ontologiquement transgressive par toutes les écoles juridiques quand cette passion demeure chaste, et que seul le *suḥf* fait clairement basculer la thématique homoérotique dans le cadre de la transgression. Travaillant sur la poésie homoérotique arabe à l'époque ottomane, K. El-Rouayheb montre à quel point cette veine représentera une partie importante, voire majoritaire du champ du *ġazal* à l'époque tardive, et verra sa légitimité objet de savantes controverses³⁹. On saisit là à quel point le décalage est grand entre les canons esthétiques de l'homosexualité au sens post-moderne et l'exaltation du bel adolescent dans la littérature arabe classique : ce n'est aucunement la virilité extrême qui est fondée en objet de désir, mais sa timide éclosion sur une surface androgyne. Le *Ṣāḥib* ne se différencie guère de ses contemporains : on notera principalement la prégnance du topos des *'idār*, une allusion à celui des *'aqārib* (accroche-cœurs), et une charmante pièce consacrée à un jeune efféminé qui zézaye⁴⁰ :

« Je demandai à un jeune faon : Quel est ton nom ?
 Il me répondit en minaudant : 'Abbāt [pour 'Abbās]
 Me mettant à zézayer à mon tour,
 Je l'interrogeai : où thont les coupes et les athiètes ? »

Il est notable qu'aucune de ces pièces de *ġazal* ne verse dans le scabreux ou l'obscénité. Seules quelques rares satires se montrent moins délicates⁴¹, dont certaines pourraient être taxées de *hiġā' muḥīš* comme une épigramme lancée contre un certain Abū l-'Abbās autour duquel les *fūqahā'* se pressent comme mouches sur la merde... Trois satires accusent l'adversaire de sodomie passive⁴², parmi lesquelles deux obliquement (*ta'riḍ*), par voie de sous-entendus ou de métaphores comiques :

³⁹ Khaled al-Rouayheb, « The Love of Boys in Arabic Poetry, 1500-1800 », *Middle Eastern Literatures*, 8/1 (2005), p. 3-24.

⁴⁰ m36, p. 199.

⁴¹ 26, m3, m4, m69, m122, m161.

⁴² m3, m122, m161.

« Nous avons parmi nous un juge dont la tête
Est bien remplie de légèreté
Quant à son postérieur, il est affligé d'un mal
Que je ne vous souhaite aucunement »

et

« Je n'ai jamais vu un être tel Ġa'far
Il ressemble à un tambour mais a grand besoin d'une trompe ! »

C'est là toute l'étendue de la tendance qu'aurait eu Ibn 'Abbād à accuser ses courtisans d'*ubna* à tort et à travers pour cacher son propre vice honteux, si l'on en croit Tawḥīdī⁴³ : les éléments à charge son peu probants. Le lecteur moderne est par contre frappé de la présence récurrente de sections de *ġazal* homoérotique utilisées en introduction de type *nasīb* dans des pièces de louanges aux *Ahl al-Bayt*, dans lesquelles le Ṣāḥib souligne son affiliation chiïte. Cette étonnante liberté culmine dans quatre pièces où le Ṣāḥib loue la beauté d'un jeune 'Alī dont le seul nom exalte les charmes, mêlant ainsi l'image de l'éphèbe à celle 'Alī b. Abī Ṭālib, indirectement convoqué et néanmoins évidemment présent⁴⁴. Ainsi :

« J'ai vu un 'Alī, élevé dans la perfection de sa beauté
Qui m'a montré un jardin venant d'être arrosé par la pluie
Lorsqu'est parue la broderie de sa barbe naissante
C'est la broderie de Dieu que j'ai aperçue sur le somptueux tissu [de ses joues] »⁴⁵

Simple usage littéraire ou plaisante provocation ? La seconde hypothèse ne peut être écartée, d'autant que le Ṣāḥib est réputé avoir lié de même manière son mu'tazilisme à l'amour des garçons. Le *Muġam al-Udabā'* de Yāqūt montre ainsi le Ṣāḥib placé par son maître Faḥr al-Dawla face à ses provocations⁴⁶ :

⁴³ *Aḥlāq*, p. 175. Nous développerons ultérieurement ce point.

⁴⁴ m180, m182, m183, m245.

⁴⁵ m245, p. 298.

*ra'aytu 'aliyyan fi kamāli ġamālihi * fa-šāhadtu minhu l-rawḍa t̄āniya muznihi
wa lammā tabaddā lī ṭirāzu 'idārihi * ra'aytu ṭirāza-llāhi fi ṭawbi ḥusnihi*

⁴⁶ *Muġam al-Udabā'*, www.alwaraq.com, p. 275. L'épisode est également relaté dans la *Yatīma* de Ṭa'ālibī, éd. 'Abd al-Ḥamīd, III, p. 303 = www.alwaraq.com, p. 382 ; al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi-l-Wafayāt*, www.alwaraq.com, p. 1217 ; al-'Abbāsī, *Ma'āhid al-Ṭanṣīṣ 'alā Ṣawāhid al-Talḥīṣ*, éd. Muḥammad Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Le Caire, Maktabat al-Sa'āda, 1947, IV, p. 122-3 ; Ibn Ḥamdūn, *Tadkīra*, www.alwaraq.com, p. 126.

«J'entendis Ibn 'Abbād raconter les faits suivants : “Je n'ai jamais demandé permission d'être admis auprès de Faḥr al-Dawla alors qu'il était en plaisante compagnie (*fī maḡlis al-uns*) sans qu'il ne reprenne aussitôt sa contenance la plus prude (*illā wa ntaqala ilā maḡlis al-ḥiṣma*) avant de m'autoriser à entrer. Je ne me souviens pas qu'il se fût jamais laissé aller à des vulgarités ou qu'il eût jamais plaisanté avec moi, sinon en une unique occasion où il me demanda : “On me rapporte que vous récitez ces vers :

Mon école dogmatique est celle des Mu'tazilites
Et ma façon de baiser c'est d'être sodomite”.

J'affectais alors d'être choqué par sa liberté de ton et répliquai : “Il y a entre nous suffisamment d'affaires sérieuses à traiter pour ne pas nous laisser aller à la bagatelle (*hazl*)”, puis me levai, feignant la colère. Et il me fit alors parvenir tant de lettres d'excuse que je revins en sa compagnie. Plus jamais par la suite il ne revint à la plaisanterie ou à des propos lestes⁴⁷. »

Il faut à propos de ces vers faire la part entre la provocation chez un vizir assuré de la protection de son maître et qui se sait indispensable, et une véritable revendication de ses goûts sexuels. La revendication, s'il en est une, est d'abord littéraire : ce serait celle du prince à aborder le domaine du *muḡūn*. La réaction courroucée d'Ibn 'Abbād quand Faḥr al-Dawla le titille sur le sujet (le raille-t-il sur ses mœurs ou sur son étalage public d'indécence ?) est d'ailleurs éloquente : il s'emporte et exige des excuses. Des vers du Ṣaḥīb établissant le même lien entre mu'tazilisme et sodomie sont cités avec un ravissement haineux par Tawḥīdī comme preuve à charge⁴⁸ :

«N'est-ce pas lui qui dit, dans son dévergondage et son mépris de la religion :
C'est mon usage, c'est mon usage
De baiser des garçons à la fleur de l'âge
Mais je ne suis sodomite
Que parce que je suis mu'tazilite
Elève d'un cheikh respecté
Que l'on appelle le bousier »

Ces vers particulièrement amusants (ou outrageants) font allusion au maître d'Ibn 'Abbād en matière de mu'tazilisme, al-Ḥusayn b. 'Alī l-Baṣrī [= Abū 'Abdallāh al-Baṣrī], surnommé Ğu'al, le Scarabée (ou le bousier), qui selon l'enquête d'Abū Ḥayyān niait pourtant l'avoir eu comme élève⁴⁹. On notera l'inconvenance particulière qu'il y a pour un mu'tazilite à se prévaloir d'une pédérastie liée intrinsèquement à sa

⁴⁷ Nous avons usé pour des raisons stylistiques de traductions différentes du même mot *hazl*.

⁴⁸ *Aḥlāq*, p. 214.

⁴⁹ *Aḥlāq*, p. 201.

doctrine, puisque celle-ci, en affirmant précisément le libre arbitre de l'être humain, place le pécheur dans un statut intermédiaire entre croyant et mécréant (*manzila bayna l-manzilatayn*). Mais ainsi que l'affirme Tawḥīdī, qui doit avoir quelques comptes à régler avec cette école dogmatique :

« L'obscénité, l'impudence, la mauvaise éducation et l'habitude de laisser sa langue prononcer des propos indécents au regard de la religion et de l'honneur est générale chez les théologiens [de cette obédience] tandis que la piété, la crainte de Dieu, et le scrupule sont les qualités les plus éloignés de ce groupe. »

Quant aux billets (*riqāʿ*) d'Ibn ʿAbbād reproduits dans la *Yatīma*, seul l'un d'entre eux est franchement obscène⁵⁰. Ibn ʿAbbād le présente d'ailleurs comme une folie de sa part et implore son destinataire de le déchirer après l'avoir lu : il n'est, en effet, « de nul rapport, de nulle utilité, et n'apporte aucun délassément (*farāḡ*) », le ductus consonantique du dernier terme l'amenant à un prévisible jeu de mot :

« et à propos de la vulve (*farḡ*), nous avons à Hamādān une excellente poétesse qui se nommait al-Hanzaliyya. Abū ʿAlī, le secrétaire de Bakr demanda sa main, et il insista tant et bien qu'elle lui fit parvenir ces vers :

“Ton vit est un vit qui ne trouvera
auprès de ma vulve aucun repos
Détourne-le donc de la porte de mon vagin
Et rentre-le plutôt dans celui dont il est issu.”

Par Dieu ! Il y a dans ces deux vers plus de poésie que chez Kabša Umm ʿAmr, al-Ḥansā la sœur de Ṣaḥr, Kaʿūb al-Hudāliyya ou Laylā l-Aḥyaliyya. »

L'anecdote combine là deux topos de la littérature d'*adab* : la réduction des poétesse à leur identité génitale⁵¹ et l'insulte comique proférée par une femme rabaissant la virilité d'un importun et l'enjoignant de copuler avec sa génitrice. Les précautions et circonvolutions du Sāhib avant de citer ces vers fort communs n'est pas liée à leur nature exceptionnelle, mais au fait que si le pouvoir est consommateur et complice de telle récits (l'insulte faite à Laylā se déroule devant ʿAbd al-Malik b. Marwān . . .), il ne peut être que complice par voie d'assentissement silencieux. Or, Ibn ʿAbbād se laisse non seulement aller à rapporter

⁵⁰ *Yatīma*, pièce 19, p. 292.

⁵¹ Voir par exemple la notice consacrée à al-Ḥansā' par Ibn Qutayba dans le *Kūtab al-Šīr wa l-Šūʿarā'* où elle doit répondre sur le même plan génital à Ḥassān b. Tābit (éd. Dār al-Ṭaqāfa, Beyrouth, I, 261) ou l'insulte faite à Laylā l-Aḥyaliyya par al-Šaʿbī, rapportée par Ḥarīrī dans son *Durrat al-Ḡawwās*, éd. A. Firḡalī ʿAlī l-Qarnī, Beyrouth, Dār al-Ḡīl, 1996, p. 651.).

lui-même ces vers, mais laisse une trace écrite de son débordement, qui trouvera bonne place dans une anthologie. Il y a sans doute là transgression, mais si bénigne que Ṭa'ālibī n'a nul besoin de la relever.

Au-delà des griefs précis qu'exprime Tawḥīdī à l'encontre d'Ibn 'Abbād, on discerne que la raison sous-jacente de cette profonde hostilité et de ce ressentiment est la concurrence qui est faite par le pouvoir au savoir sur son propre terrain. Alors que l'intellectuel devrait avoir une place privilégiée auprès du Prince, voilà ce dernier qui se pique d'*adab* et se mesure aussi bien aux poètes qu'aux épistoliers et aux savants, se plaçant dans tous ces domaines en position de juge et de partie. Il est vrai qu'Ibn 'Abbād est sans doute le plus prolifique des ces princes-savants du X^e siècle. Mais on observe, à la lecture des notices consacrées à certains princes et vizirs dans la *Yatīmat al-Dahr* d'al-Ṭa'ālibī, que tout grand dirigeant du Dār al-Islām au X^e siècle se devait d'être homme de grande culture. On ne saurait se représenter les princes Buwayhides comme des soudards : tous savaient au minimum tourner des vers, de délicate facture, et la thématique amoureuse, y compris homoérotique, est une constante que l'on rencontre couramment chez les princes de ce siècle.

On l'a dit, il serait bien hasardeux (et sans doute assez peu pertinent) de se demander si l'Ibn 'Abbād historique fut réellement un amateur de garçons, et un sodomite actif ou passif. Mais il importe de confronter les accusations de Tawḥīdī, outre au *dīwān* d'Ibn 'Abbād, à la production écrite de ses contemporains chargés des plus hautes charges : l'évocation de la beauté androgyne des jeunes pages est-elle réservée aux poètes de cour ou est-elle répandue jusque parmi les *ru'asā'* de l'empire musulman au X^e siècle ? La *Yatīma* est encore le meilleur indicateur pour répondre à cette question. Si aucun vers de *qawl fī l-murdān* n'y est attribué au célèbre maître d'Alep, Sayf al-Dawla, d'autres princes ḥamdānites évoquent clairement, quant à eux, cette thématique. Ainsi Abū l-'Ašā'ir al-Ḥamdānī, qui évoque lui aussi les *'idār* d'un jeune homme, et que l'anthologie met en scène dans un court récit au net contenu homoérotique⁵² :

« Un informateur nous rapporte le récit suivant : “Venant rendre visite à Abū l-'Ašā'ir, qui était tombé malade, je lui demandai : comment se porte notre émir ? Il me désigna alors un jeune homme qui se tenait devant lui, nommé Naṣṭūs, si beau qu'on aurait dit que Riḍwān en un moment d'inattention l'avait laissé s'échapper du paradis. Puis il me récita ces vers :

⁵² *Yatīma*, I, 116.

Ce jeune homme a rendu languide mon corps
Par la langueur de son regard

Il y a tant de coquetterie dans la torpeur de ces yeux
Que cette dernière s'est transmise à mes os

Mon âme est mêlée à la sienne
Comme l'eau se mêle au vin »

Il s'agit là d'un récit et de vers bien communs, mais qui font la preuve que l'allusion à ces trois *topoi* que sont la langueur imputable à la vue d'un bel éphèbe (*al-naẓar*), le regard chargé d'une érotique torpeur et le mélange usuel du vin à l'eau, sujets légèrement transgressifs, ne sont pas réservés aux poètes de cour et peuvent surgir dans la parole même du Prince. Les Buwayhides eux-mêmes ne sont pas en reste : 'Aḏud al-Dawla ne se voit attribuer que quelques vers de *ḡazal* sans mention du genre de l'aimé, mais 'Izz al-Dīn Baḥtiyār évoque lui aussi les *'idār*⁵³ :

« Ton grain de beauté dans ta première barbe la nuit
Est noirceur sur noirceur sur noirceur »

De même, Tāḡ al-Dawla évoque des *'idār* de camphre et de musc poussant sur la joue d'un éphèbe auquel Hārūt aurait enseigné la sorcellerie⁵⁴, tandis qu'un récit tiré par al-Ta'ālībī du *Kitāb al-Tāḡ* d'Abū Ishāq al-Ṣābī montre Mu'izz al-Dawla à la merci d'un jeune Turc, au point de provoquer la raillerie du vizir al-Muhallabī, apparemment lui aussi quelque peu émoustillé par l'éphèbe⁵⁵ :

« Mu'izz al-Dawla Abū l-Ḥusayn avait un jeune page turc du nom de Takīn al-Ġāmdār [le garde du corps]⁵⁶, imberbe, au visage éclatant, qui ne cessait de boire sans jamais dessouler et s'adonnait en permanence aux plaisirs. Mais Mu'izz al-Dawla s'en était tant entiché et il lui plaisait tant qu'il le plaça à la tête d'un détachement de cavalerie destiné à combattre les Ḥamdānites. Al-Muhallabī [le

⁵³ *Yatīma*, II, 260.

⁵⁴ *Yatīma*, II, 261.

⁵⁵ *Yatīma*, II, 267.

⁵⁶ Le terme persan *ḡāmdār* (ou *ḡāmdār*) est traduit par Kazimirsrki « garde du corps d'un prince », mais l'on aurait sans doute tort de plaquer sur cette fonction l'image virile des gardes du corps modernes : à l'âge mamelouk, le juriste šāfi'ite Tāḡ al-Dīn al-Subkī (m. 1370) met en garde contre les turpitudes que font naître les *ḡāmdārīyya* : « La plupart d'entre eux sont des beaux jeunes hommes imberbes, que les rois et les princes recherchent. Ils servent leur maître à tour de rôle, demeurant avec lui jusqu'à l'heure du coucher. Ils sont extrêmement demandés, parce que le désir pour les imberbes s'est emparé du cœur des de ceux qui succombent aux désirs de ce bas-monde », *Mu'īd al-Nī'am wa Mubīd al-Nīqam*, éd. Muḥammad al-Naḡḡār & al., Le Caire, Maktabat al-Ḥānḡī, 1993, p. 35). Ce passage est commenté par E.K. Rowson, « Homoerotic Liaisons among the Mamluk Elite in Late Medieval Egypt and Syria », communication non publiée, "Crossing Paths of Middle Eastern and Sexuality Studies", Harvard, 2003.

vizir] le trouvait charmant et d'une grande beauté, mais voyait en lui un être fait pour l'amour et non pour la guerre. Aussi dit-il ces vers à son propos :

Un faon au visage éclatant et à la taille gracile
Si semblable au jeunes vierges qu'on croirait voir pointer ses seins

On a suspendu à sa taille une épée et une ceinture qui lui pèsent bien lourd
Pour le placer à la tête d'une armée : la troupe s'est perdue et leur général avec !

Il ne fallut pas bien longtemps que ce [nouveau] général fût battu au combat et il en alla ainsi que l'avaient prévu les vers d'al-Muhallabī. »

Le ton de l'épigramme, entre *ġazal* et *hiġā'*, laisse cependant deviner que ni le prince ni son ministre n'étaient insensibles aux charmes d'un jeune garde dont la séduction repose manifestement sur l'apparence androgyne.

Si les vers des princes Egyptiens et Andalous cités dans l'anthologie de Ta'ālibī ne mettent pas ainsi en avant la thématique homoérotique (bien qu'il existe des vers de ce type attribués à Tamīm b. al-Mu'izz li-Dīn Allāh, le fils aîné du calife fatimide), il demeure qu'Ibn 'Abbād, dans son exaltation des charmes de l'adolescence masculine, n'est nullement une exception parmi les dirigeants de l'Orient arabe au X^e siècle. Encore ne s'agit-il que de l'évocation en littérature des charmes androgynes : les pages étant à la disposition des princes, leur statut social étant inférieur et leur jeunesse en faisant des hommes incomplets, il ne fait guère de doute qu'ils étaient au même titre que les *ġawānī* susceptibles de satisfaire les besoins sexuels de leurs maîtres. Seule le fait de leur préférence sur les femmes est au X^e siècle de l'ordre de la perversion. Une perversion qu'on paye fort cher : Fātik b. 'Abd Allāh al-Rūmī, qui fut nommé gouverneur d'Alep par les Fatimides et régna jusqu'en 1023 sous le nom de 'Azīz al-Dawla, aimait passionnément l'un de ses *ġilmān* qui, abusé par un agent de Sitt al-Mulk, lui trancha la tête après l'avoir saoulé, juste après être rentré sous les couvertures avec son amant et maître⁵⁷. Ibn 'Abbād n'est donc guère un cas extraordinaire. Tout l'art d'Abū Ḥayyān consistera donc à faire passer une banalité pour une scandaleuse exception, et parallèlement à faire passer l'exception que constitue son grand-œuvre de blâme, entreprise peu commune en prose là où la tradition se contente d'une *qaṣīda* satirique bien acerbe, pour une démarche à la fois courante et justifiée, s'inscrivant dans une longue tradition – qu'il doit se créer pour l'occasion –, respectant prétendument un double canon littéraire et moral.

⁵⁷ Ibn Taġrī Bardī, *al-Nuġūm al-Ẓāhira fī Mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, Le Caire, Ministère de la Culture [reprint éd. Dār al-Kutub], s.d., IV, 195 [année 386].

2. Obscénité et sexualité dans la satire et l'insulte

2.1. Maṭālib et hiḡā' : justifications de la satire en prose et poésie

Le terme de *maṭālib* (défauts, vices), qui s'oppose à *ma'ātir* ou *mafāhir*, ne semble pas avoir été originellement utilisé pour désigner les défauts personnels d'un individu, mais s'applique à un groupe⁵⁸. Les *maṭālib* se sont déjà fondés, en notre X^e siècle, en un genre littéraire s'opposant à celui des *manāqib* : *maṭālib al-ʿArab*, *maṭālib al-ṣahāba*, etc. Le genre est naturellement en relation avec le *hiḡā'*, *ḡaraḍ* reconnu de la poésie, lequel est susceptible de donner libre cours à un déferlement d'obscénité, stigmatisant à la fois les fonctions naturelles du corps, particulièrement défécatrices, l'aspect physique, la difformité, la morale (ou immoralité . . .) sexuelle et bien entendu la dénonciation de l'avarice décrite sous les traits les plus sordides. On connaît les *naqā'id* de Ğarīr et al-Farazdaq ou encore al-Aḥṭal dénonçant Ğarīr et sa tribu dans ces vers qu'Ibn Rašīq al-Qayrawānī estimait être, dans *al-ʿUmda fī Maḥāsini al-Šīr wa Ādābihi*, la plus terrible expression de satire :

« Un clan qui, lorsque des voyageurs [au loin] font aboyer leurs chiens
Disent à leur mère de pisser sur le feu [afin de se dérober au devoir d'hospitalité]
Elle retient alors sa pisse par pure avarice
Et ne verse sur le feu qu'un jet mesuré »

Mais beaucoup plus contemporaines pour Tawḥīdī sont les pièces de satire composées par al-Mutanabbī à sa sortie d'Égypte, ridiculisant Kāfir al-Iḥšīdī. Au X^e siècle, il n'est plus question de composer des ouvrages de blâme général des Arabes ou des Persans, ou de telle tribu opposée à une autre, tant les appartenances tribales tendent à se fondre. Le terme de *maṭālib* va donc évoluer sémantiquement et s'appliquer à des individus. Défendant cette thèse d'une évolution des *Maṭālib* depuis une satire communautaire vers une charge personnalisée, Ch. Pellat⁵⁹ cite en exemple de tels ouvrages de blâme un *Kiṭāb Maṭālib Abī Nuwās* d'Aḥmad ʿUbayd Allah al-Ṭaqafī, mort en 926⁶⁰, et bien entendu,

⁵⁸ « À l'époque archaïque et dans les premiers siècles de l'Islam, [le terme] a fait l'objet d'un usage particulier, car après s'être appliqué en gros aux sujets de honte des tribus, des groupes ethniques ou des simples clans, il a figuré dans le titre d'un certain nombre d'ouvrages composés principalement par des généalogistes, et des collecteurs de traditions historiques », Ch. Pellat, « *Maṭālib* » *ET*², Leyde, Brill.

⁵⁹ *Op. cit.*

⁶⁰ F. Sezgin, cependant, appelle l'auteur Ibn ʿAmmār al-Ṭaqafī, mort en 319/931, et cite simplement comme titre de son ouvrage *Aḥbār Abī Nuwās* (*ĠAS*, II, 545), ce qui conforte l'hypothèse d'une réelle spécificité de la satire de Tawḥīdī.

l'*Ahlāq al-Wazīrayn*. Mais Abū Ḥayyān sent bien encore la nécessité d'asseoir son projet sur de solides bases, et sa longue introduction de l'*Ahlāq al-Wazīrayn* justifier l'emploi de la prose dans cette entreprise, tout en affirmant s'insérer dans un genre, avec des arguments plus ou moins convaincants.

Tawḥīdī développe tout au long de son introduction une argumentation visant à étayer la légitimité de sa composition d'un *kitāb* tout entier dédié à la satire de deux personnages. Ce que l'auteur tente de justifier n'est pas simplement la dénonciation des vices d'un prince dont personne n'ose exposer la véritable nature. L'entreprise de justification est en fait triple pour Abū Ḥayyān : 1) définir la spécificité de son entreprise par rapport à ce *ġaraḍ* classique de la poésie qu'est le *hiġāʿ* 2) justifier moralement la composition d'un ouvrage d'insulte 3) s'inscrire dans une continuité littéraire, quand bien même l'œuvre serait la fondation d'un genre nouveau : toute création au sein de l'*adab* se doit d'être camouflée par l'inscription dans un courant, une tradition dans laquelle on peut se donner précurseurs, prédécesseurs, se garantir une sorte d'*isnād* générique. Abū Ḥayyān sait son entreprise risquée et condamnable. Certes, les excès rhétoriques de l'invective (*safah*, *fuhṣ*, *iqḍāʿ*) sont tolérés au même titre que la présentation positive de la transgression est tolérée en poésie : dans un cas comme dans l'autre, l'excès est rituel⁶¹. Mais l'auteur n'a de cesse de se garantir d'une condamnation morale de son projet (à laquelle il n'échappera pourtant pas) par la référence d'une part aux précédents dans le domaine de la prose d'*adab*, et d'autre part par une caution religieuse faisant apparaître la dénonciation des torts du Prince injuste comme un devoir religieux. Ce recours à l'argument religieux à la suite d'un "tour de passe-passe rhétorique" n'est pas sans rappeler l'ouverture ironique du *Kitāb al-Buḥalāʿ* d'al-Ġāḥiẓ par une épître de Sahl b. Hārūn, destinée à ses cousins paternels qui raillaient son avarice. Reprenant chacun de leurs arguments par l'expression *ʿibtumūnī bi-qawli . . .*, il cite systématiquement un *ḥadīth* prophétique, ou une déclaration empruntée aux

⁶¹ G.J. Van Gelder, dans *The Bad and the Ugly, attitudes towards invective poetry* (hiġāʿ) in *classical Arabic literature*, Leyde, Brill, 1988, le perçoit bien : *but all in all, if one may generalize about the reception of classical hiġāʿ, one cannot but be struck by the tolerance shown by most victims and by society as a whole, accustomed as we are to legal strictures on libel and slander (in the case of false accusations and insinuations) or insulting discrimination (referring, tauntingly, to someone's being a Jew, Negro, homosexual, invalid, etc.). This tolerance is, partly at least, due to the idea of the buffoon's impunity [. . .] although Hamori refers to love poetry and wine poetry, it applies as much to hiġāʿ, which is, in a sense, a ritualized game*, p. 32.

califes bien-guidés ou à leurs successeurs soutenant son attitude, et faisant passer son avarice pour simple prévoyance, finit par démontrer que sa conduite est pure observance de la religion tandis que leurs railleries sont signes d'ignorance et d'incroyance. Ainsi ce louable précepte⁶² :

« Hišām [b. ‘Abd al-Malik b. Marwān ?] disait : empilez dirham sur dirham afin de vous constituer une fortune. Quant à Abū l-Aswad al-Du‘alī [605-677, poète et proto-grammairien aux sympathies alides], qui était sage et bien éduqué, intelligent et rusé, il interdisait cette générosité des Modernes [*ḡūdakum hādā l-muwal-lad*] et cette libéralité ne correspondant à aucune coutume [*karamakum hādā l-mustaḥḍaḍ*], et dit à son fils : “Si Dieu se montre généreux envers toi, montre-toi à ton tour généreux, et s’il te prive alors fais de même. Surtout ne cherche pas à lui faire concurrence en libéralité car il est de toute façon le plus généreux”. »

C’est ce procédé, que Tawḥīdī a eu le loisir d’apprendre chez Ğāḥiḏ, qu’il utilise à son tour dans l’*Aḥlāq al-Waḏḏayn* en faisant passer sa satire pour un acte pieux, tandis que couvrir les méfaits du Šāḥib serait faute majeure. Mais si Ğāḥiḏ n’endosse jamais l’argumentation de l’épître de Sahl b. Hārūn, exposée comme pure virtuosité discursive de l’Avare, Tawḥīdī, lui, doit convaincre. L’enjeu est d’importance, car l’accusation d’*ubna* qui parsème son texte fait partie des thématiques moralement douteuses dans le maniement du *hiḡā’* et l’auteur ne se privera pas de citer des anecdotes et des écrits (peut-être forgés par lui) d’une invraisemblable obscénité. Certes, citation et production ne sont pas de même ordre, Ğāḥiḏ tout comme Abū Hilāl al-‘Askarī, contemporain de Tawḥīdī, défendent ce point de vue. Ce dernier fait argument de la nécessité d’information lexicologique pour justifier l’inclusion des vers les plus obscènes dans les anthologies. Mais comme le remarque G.J. Van Gelder⁶³ :

The comparison with lexicography is in fact illuminating : just as the ‘metalanguage’ of the lexicographers cannot be considered to have direct reference to the obscenities of the ‘real’ world, and is therefore not obscene, so the discourse of critics and anthologists, including their quotations, is exempt from prudish and moral objections because it is removed from its original context onto a different level [. . .] The analogy is not wholly exact, however : in linguistics the distinction between the two levels is clear, but in the case of literary or ‘metaliterary’ discourse there is a considerable area of uncertainty between the two. There is no ambiguity if a poet utters a lampoon in the face of his opponent in order to revile him; but where exactly the next level begins is not so clear.

⁶² *Buḥalā’*, éd. Ṭaha l-Hāḡirī, Le Caire, Dār al-Ma‘ārif, 1997⁸, p. 15-6.

⁶³ *Op. cit.*, p. 79.

D'autre part, l'argumentation précédemment développée par Ġāhiz et reprise par Tawhīdī dans l'*Imtā'* pour justifier la présence du *hazl* (et accessoirement du *suhf*) dans le domaine de l'*adab* ne tient plus : il ne s'agit pas ici d'une respiration dans le discours savant mais bien du cœur de son procès contre Ibn 'Abbād. L'obscénité de l'*Aḥlāq* est bien plus intense que les quelques polissonneries qu'on trouve dans les lestes anecdotes incluses par Abū Ḥayyān dans la seizième nuit de l'*Imtā'* consacrée au *muḡūn*. Certes l'auteur, fidèle à sa stratégie de délégation, se réfugie en cette nuit derrière la commande du vizir, que « le sérieux a épuisé », et fait mine de lui répondre par une suite de très courtes anecdotes, dont l'ordonnancement apparemment cumulatif ne semble pas, du moins au premier abord, répondre à une stratégie comparable à celle de l'*Aḥlāq*. Même Abū l-'Aynā' et Ibn al-Mukarram, si violents dans leurs mutuelles épîtres satiriques rapportées dans l'*Aḥlāq*, ne se donnent des coups de griffe dans l'*Imtā'* qu'en sous-entendus ; les efféminés dont les propos sont rapportés n'insultent importuns et concurrents qu'en *sagf* éloquent, on y mentionne comme le genre l'exige organes génitaux, défécations, mictions et vents, mais jamais avec cette hargne ou cette claire intention de blesser qui caractérise l'*Aḥlāq*.

2.2. *Insultes sexuelles, sodomie passive, sodomie active*

G.J. Van Gelder note que *homosexuality is an extremely common topic of ḥiḡā' since Abbasid times; but in some contexts being the active partner is a reason for boastful poetry*⁶⁴. Remarque exacte mais imprécise, en ce qu'elle mêle des modes de discours différents. La revendication d'être un *lūṭī*, sodomite actif, est impensable dans le cadre du *fahṛ* sérieux (*ḡidd*). Elle ne trouve sa place que dans ces diverses parodies du *fahṛ* que le "mode" *muḡūn* autorise, comme le *ḡazal māḡīn*, la *ḥamriyya*, la revendication des transgressions, ou bien un autre "mode", celui de l'invective, qui peut aisément se conjuguer au *muḡūn* et au *suhf*. Il est vrai que l'association de la virilité et des valeurs qu'elle colporte (*murū'a*) au rôle sexuel du pénétrateur, quel que soit l'objet de sa pénétration, est probablement un schéma universel des cultures patriarcales. Elle est en tout cas présente, sans être théorisée, dans la culture arabe pré-abbasside. Mais la verbalisation de cette conception n'a pas sa place dans le discours du *'ilm*, qui au contraire limite le champ d'action du désir naturel au seul

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 11.

licite, ni dans l'*adab* stricto sensu en tant que parole assumée par son auteur. Elle ne peut percer que dans les interstices du discours. On perçoit pourtant particulièrement cette association dans l'insulte, qui stigmatise la perte supposée du rôle viril. L'un des procédés récurrents du *hiğā'* depuis l'antéislam consiste à traiter l'homme de femme, insulte prévisible dans une culture où l'homme libre est au sommet de la pyramide sociale. La représentation par synecdoque de cette comparaison par l'évocation des rôles sexuels respectifs de l'homme et de la femme est tout aussi prévisible. C'est une simple variation sur ce thème que de stigmatiser la taille ridicule du pénis, qu'on trouve par exemple chez al-Nābiğā l-Dubyanī dans une satire d'al-Nu'mān, roi d'al-Ḥīra⁶⁵ :

« Un roi qui joue avec sa mère et ses servantes [*qaṭīn*]

Être sans vigueur [*riḥw al-mafāsil*], son vit pas plus gros qu'un bâton à poser le khôl [*mirwad*] »

L'enfant comme la femme est un anti-homme. Mais alors que l'accusation d'*ubna* devient courante à la fin du VIII^e siècle, dans des épigrammes souvent plus piquantes et destinées à faire sourire qu'à blesser au sens du *hiğā'* archaïque, elle est effectivement rare auparavant. On relèvera une occurrence citée par Ğāliḫ dans son *Kitāb al-Burṣān* dans des vers de 'Ubayd Allāh b. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb⁶⁶ défendant des compagnons lépreux injustement satirisés par un Qurayṣite :

« Feras-tu leur satire et les blâmeras-tu d'être lépreux

Alors que tous avez le fondement ulcéré [*qariḥ al-wağ'ā'*] et êtes des catamites [*mitfār*] ? [. .]

Interroge ton père, alors que les Byzantins le couvrent comme une femelle [*yafta'uhū*]

Et que son vit n'est entre ses mains qu'un rouleau de parchemin »

On ne sait d'ailleurs s'il faut comprendre l'ulcération du fondement ici raillée comme une conséquence de la pénétration, ou une explication pseudo-médicale de l'*ubna*, souvent évoquée dans l'*adab* comme maladie comparable à la lèpre, due à une irritation intérieure de l'anus, calmée par la pénétration. Abū Ğahl b. Hišām le qurayṣite, réputé par les anthologues avoir ainsi été atteint de ce mal, était d'après al-Maydānī surnommé *muṣaffar istuhu* (celui dont l'anus est recouvert de safran, pour ses supposées vertus curatives) « en raison de la lèpre dont il souffrait

⁶⁵ Ibn Qutayba : *Kitāb al-Ši'r wa l-Šu'arā'*, Beyrouth, Dār al-Taqāfa, I, 99.

⁶⁶ 'Ubayd Allāh et non 'Abd Allāh comme l'indique G.J. Van Gelder, *op. cit.*, p. 34, selon l'édition des *Burṣān* par A. Hārūn, Beyrouth, Dār al-Ġīl, p. 144-5.

à cet endroit » [*li-barāṣ kān hunāk*]⁶⁷. Ce sont les *Anṣār* qui expliquent cette habitude comme « une volonté de se parfumer à l'intention de ceux qui le grimperaient »⁶⁸. Une anthologie tardive comme la *Nuzhat al-Albāb* de Tifāṣī développe à l'envi une interprétation plus utilement scabreuse⁶⁹, montrant Abū Ğahl se frottant le fondement contre la bosse d'un chameau, ou se saisissant d'une pierre fuselée pour calmer son mal en lançant à son anus : « Contente-toi de cela ! Par al-Lāt, aucun homme ne te montera jamais »⁷⁰. Mais peut-être les vers de 'Ubayd Allāh, répondant à une satire stigmatisant la lèpre de ses compagnons, répondent-ils en évoquant une forme de lèpre plus infâmante encore. Ce n'est pas encore l'homosexualité passive *per se*, en tant que perversion morale, qui est visée, mais un défaut physique la "provoquant". Du reste, ce serait un anachronisme par trop moderne de distinguer entre maux physiques et maux moraux d'une part, et défauts innés ou impliquant une responsabilité du sujet d'autre part : toutes ces "tares" au regard de la norme sont intimement mêlées et pareillement dénoncées dans le *hiğā'* et les *maṭālib*.

Mais s'il fait sens dans la littérature d'invectives, en vers comme en prose, de rabaisser la virilité de l'insulté en mentionnant son rôle d'inverti, deux remarques alors s'imposent :

– la première est que nul ne saurait sérieusement revendiquer être *ma'būn*, y compris dans le cadre de la littérature de *muğūn*. Si l'on prête à certains personnages appartenant à la caste des *muḥannaṭūn* des propos provocateurs, les vers de pseudo-*fahṛ* revendiquant une pratique de la sodomie passive sont à la fois peu nombreux et ne sont pas pris au sérieux par les anthologues, qui préfèrent y voir un sommet du *suḥf* que l'expression d'une réalité. Abū Ḥayyān cite dans *al-Baṣā'ir wa l-Daḥā'ir* ce distique⁷¹ :

⁶⁷ *Mağma' al-Amṭāl*, www.alwaraq.com, p. 111.

⁶⁸ *Op. cit.*

⁶⁹ Plus utilement dans le sens où dans une première phase, la stigmatisation de la lèpre en cet endroit est une invective suffisante contre cet arch-ennemi de l'islam naissant. Ultérieurement, la maladie ne suffit plus et c'est la dépravation morale qu'est la sodomie passive qui devient centre de l'invective.

⁷⁰ *Nuzhat al-Albāb*, éd. Ğamāl Ğum'ā, Londres, Riyāḍ al-Rayyis, 1992. p. 256-7.

⁷¹ www.alwaraq.com, p. 71.

Lā yağdubanna munādīmī in niktuhu

Innī li-nayki munādīmī mu'tādu

Wa-kadā l-naḍīmu idā arāda yanīkūnī

Wa-laqaḍ 'alimtu kamā akīdu ukādu

« Que mon commensal ne s'offusque point si je le baise :
 Je suis fort habitué à baiser mes commensaux.
 Et il en va de même s'il désire me baiser à son tour :
 Comme je me joue d'eux, j'ai appris à me laisser jouer. »

Mais cette pièce qu'il cite est simplement attribuée à un *māğīn* anonyme : l'idée d'un *adīb* se vantant de sa passivité est si outrecuidante et implique une telle contradiction dans les termes qu'elle ne peut être que plaisanterie sans signature. Ne voyons d'ailleurs pas dans ces vers la préfiguration d'une homosexualité moderne égalitaire : il ne s'agit pas de plaisir mutuel mais de *kayd*. Encore que le terme laisse apparaître ces jeux de domination qui sont un élément indissociable de la sexualité humaine. Qu'il s'agisse des efféminés du *šadr al-islām*, tels Hīt, Ṭuways ou al-Dalāl⁷², ou du personnage emblématique de l'effémination provocatrice au IX^e siècle qu'est 'Abbāda (m. vers 864), ces personnages n'appartiennent pas à la caste des *udabā'*. Ainsi 'Abbāda n'est-il qu'un bouffon à la cour d'al-Ma'mūn puis d'al-Mutawakkil, un fils de cuisinier⁷³, et ne peut être considéré comme un *adīb*. Il est *objet* de récits plaisants, il est certes présenté par les anthologistes comme *producteur* de répliques plaisantes et définitives, ces *ağwiḇa muskita* qui font la particularité du *muḥannaṭ* de l'*adab* et le distinguent du simple *ma'būn* honteux de son vice, mais il est avant tout matériau d'anthologie et non *adīb*, on ne sait s'il est réellement auteur de son discours, et certains récits qui lui sont attribués sont manifestement de vieilles plaisanteries issues d'un inépuisable stock de répliques d'efféminés, susceptibles d'être jointes à son nom ou d'en être disjointes et attribuées à Muzabbid al-Madanī, à Naḏla/Naḏla b. al-Bak ou d'autres anonymes. Ainsi cette anecdote figurant dans le *Kitāb al-Diyārāt* d'al-Šābuṣṭī⁷⁴ :

⁷² Voir l'étude qui leur est consacrée par E.K. Rowson, « The Effeminate of Early Medina », *Journal of the American Oriental Society*, 111/4 (1991).

⁷³ Al-Šābuṣṭī, *Kitāb al-Diyārāt*, éd. Kūrīs 'Awwād, Bagdad, Maṭba'at al-Ma'ārif, 1951, p. 118. = Beyrouth, Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1986, p. 185.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 120 = p. 189. On retrouve la même anecdote, attribuée pareillement à 'Abbāda, chez al-Tifāṣī, *Nuḏhat al-Albāb*, *op. cit.*, p. 286. Mais le texte de la diégèse est différent, et plus remarquablement encore, la réplique transgressive attribuée à 'Abbāda est autre : sur une même "chute" de la plaisanterie, la tradition de l'*adab* brode une variante, tout comme le musicien arabe peut varier la cadence finale (*qafla*) d'une pièce à condition de demeurer dans le même *maqām*. Ainsi la réponse de 'Abbāda est-elle chez Tifāṣī : *unḏurī yā fāğīra, al-naqb fi ḥā'īṭiki an fi ḥā'īṭi*, formulation plaisamment métaphorique là où la version plus ancienne était plus crue. Ces variations autour d'un thème montrent à quel point 'Abbāda n'est plus même un personnage semi-historique, mais simplement un emblème comique de la "folle" transhistorique.

« ‘Abbāda se rendit un jour à l’aube au hammam. Il rencontra en route un jeune homme d’origine turque, lui donna dix dirhams et lui dit : rends donc service à ton oncle [= à moi]. Tandis que le jeune Turc le montait, au détour d’une ruelle, une vieille femme parut du haut de sa chambre, les aperçut et se mit à crier “au voleur !”. ‘Abbāda lui répondit alors : “Vieille de malheur ! c’est mon cul qui est en train de se faire piller, mais toi, tes cris, d’où sortent-ils ?” »

On le voit, ‘Abbāda n’est dans une telle anecdote qu’un emblème du *muḥannaṭ* à la langue bien pendue, sorte de version (homo)sexuée du Ğuḥā des contes populaires. La démarche d’Abū Ḥayyān consistant à collecter des anecdotes *sur* Ibn ‘Abbād, en ne citant que ses répliques improvisées les plus ridicules, vise aussi à transformer le vizir sujet en vizir objet, le faisant passer de producteur d’*adab* à objet d’anthologie, le rejetant aux côtés des pitres du IX^e siècle parce qu’il en est un.

On pourrait assurément objecter qu’il existe au moins une exception à cet anonymat de l’*adīb-ma’būn* : le poète Ğaḥṣawayh (IX^e siècle). Il est *adīb*, poète reconnu, et pourtant se vante de son inversion. Mais ce qui est frappant, c’est que les anthologues se refusent à entendre son discours : ils nient la réalité de sa transgression, préférant y voir un jeu. Ainsi pour Ibn al-Mu‘tazz⁷⁵ :

« Ğaḥṣawayh était le sodomite le plus actif qui soit [*min alwaṭ al-nās*] et le plus éloigné de ce dont il s’accusait [*wa ab’adhim mim mā ramā bihi nafsahu*]. Il se disait être passif [*yansibu nafsahu ilā l-biḡā’*] et composait à ce propos des vers facétieux [*tamalluḥ*] ne représentant pas la vérité. »

Et l’anthologue de citer alors des vers où Ğaḥṣawayh préfère à une belle esclave aux yeux noirs ou à un vin vieux :

« Le vit d’un jeune échanton imberbe
Avec son outre, douce et allongée
Qui se pavane dans son costume rouge
Surmonté d’un gland comme une tête de chauve »

Ces deux vers jouent bien-sûr, avant la confirmation du dernier hémistiche, d’une ambiguïté entre description de l’échanton ou de sa verge. Notons toutefois les termes employés par Ibn al-Mu‘tazz : se *qualifier* de sodomite passif est exprimé en termes d’*accusation* (*ramā bihi nafsahu*). Al-Ğāḥiz, lui aussi, nie la réalité de l’inversion de Ğaḥṣawayh⁷⁶ :

⁷⁵ *Ṭabaqāt al-Šu‘arā’*, www.alwaraq.com, p. 117. On notera que cette “défense” de Ğaḥṣawayh est d’autant moins convaincante que dans le même passage, Ibn al-Mu‘tazz affirme qu’Abū Nuwās n’était pas un *lūṭī* mais un irrésistible *zannā’* . . . Mais il n’est pas pour nous question de vérité historique. L’important est que la figure de l’*adīb muḥannaṭ* est vécue comme une contradiction en ses termes.

⁷⁶ *Ḥayawān*, www.alwaraq.com, p. 341.

« On prête à Ġaḥṣawayh des poèmes sur l'inversion [*hulāq*] qu'il n'a jamais dit, et il n'est pas de thème plus ignoble que celui-ci. »

Ġaḥṣawayh ne se prive d'ailleurs pas de vers de satire brocardant le culte du pénis chez tel ennemi⁷⁷ : il s'agit bien là d'un jeu dans lequel la supériorité du pénétrateur est parfaitement intégrée.

– la seconde remarque est que l'on ne traite pas son ennemi de *lūṭī* dans le cadre du *hiġā'*, comme si le rôle de sodomite actif n'était condamnable qu'au regard de la norme religieuse et non de la norme sociale. Cette caractéristique de l'injure conforte manifestement la thèse constructionniste, résumée en introduction de cet article, et clairement exprimée dans le domaine de la littérature arabe classique par E.K. Rowson⁷⁸ :

[...] *the entire Arabic literary tradition assumes that the "lust in the heart" to which all men are susceptible is as likely to be stimulated by boys as by women [...]. In terms of practice, because of the cult of female virginity and the dependance of a man's honor on the chastity of his female relations, heterosexual philanderers were in fact playing a more dangerous game than lūṭīs, and an argument could be made for a shift over time in the weight of societal disapproval toward the former and away from the latter.*

Nous remarquerons simplement que la thèse de la plus grande dangerosité des relations hétérosexuelles n'est pas totalement convaincante : puisque l'*adab* s'adresse à et traite essentiellement de la *Hāṣṣa*, les "*would-be philanderers*" pouvaient probablement se procurer toutes les esclaves (*ġārīya*) qu'ils souhaitaient, même si Ġāḥiṣ insiste sur le tarif prohibitif des *qiyān* les plus réputées. Dès lors, pourquoi choisir un garçon plutôt qu'une fille ? Simple problème de disponibilité immédiate ou réelle culture homosensuelle ?

D'où l'ambiguïté de la charge de Tawḥīdī : la littérature reprochée au Ṣāḥib b. 'Abbād et ses excès publics de *muġūn* ne servent qu'à le catégoriser comme *lūṭī*, condamnable à ce titre au regard de la loi divine et des devoirs d'exemplarité du prince, mais pas au regard de la norme littéraire du *hiġā'* ni sans doute de la norme sociale. Mais cette accusation ne faisant pas sens dans la littérature d'invective, si clairement codifiée, elle se voit doublée par al-Tawḥīdī d'une accusa-

⁷⁷ Voir par exemple chez al-Ġāḥiṣ, *al-Bayān wa l-Tabayīn*, www.alwaraq.com p. 236 ce vers de satire d'un certain Ġassān Abū Mālik : *yuf'ḡibuhu kullu matāni l-qiwā * li-l-ṭa'ni fī l-adbāri mu'tādi*.

⁷⁸ « The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Vice Lists », *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, éd. J. Epstein & K. Straub, New York, Routledge, 1991, p. 162.

tion d'effémination et de sodomie passive. Nécessités d'une rhétorique accusatrice qui demeurerait sinon bancale, ou bien perception d'un lien de nature entre *livāṭ* et *ubna* ? C'est là toute la question, et nous y reviendrons.

3. La stratégie d'al-Tawḥīdī

3.1. Une obscénité non assumée

Le lecteur moderne, comme sans doute médiéval, est amené à s'interroger sur ce qui fait la différence entre la présence massive du *suḥf* dans l'*Aḥlāq al-Wazīrayn* et des recueils d'anecdotes comportant parfois des sections entières très lestes comme le *Naṭr al-Durr* d'al-Ābī, le *Kitāb al-Diyārāt* d'al-Šābuṣṭī, les *Muḥāḍarāt al-Udabā'* d'al-Rāḡib al-Iṣfahānī et bien d'autres collections encore. Dans l'intention de l'auteur, la nuance est pourtant claire : le *suḥf* est ici exposé non pas comme collection d'anecdotes lestes mettant en scène Ibn 'Abbād, comme on mettrait en scène 'Abbāda ou Ġaḥṣawayh ou autre bouffon *ma'būn*, mais :

– soit sous forme d'anecdotes ou de vers outrageants, supposément racontées en public par un Ibn 'Abbād se complaisant sans cesse dans le *suḥf*, ce qui ne sied pas à son rang de *ra'īs*. Ibn 'Abbād les aurait déclamés pour railler des courtisans ou d'illustres prédécesseurs à la charge du vizirat, et selon les interlocuteurs sollicités par Tawḥīdī pour détourner les soupçons de sa personne⁷⁹ :

Quand Ibn 'Abbād s'échauffait, on ne l'entendait plus parler que de 'Abbāda, de Ġaḥṣawayh et leurs semblables. Il attribuait aux Banū Ṭawāba les anecdotes les plus outrageantes et les plus obscènes, et quand il désirait s'innocenter de ce dont on l'accusait [à raison], il disait : "On demanda un jour au juge des jeunes gens : baiser des hommes est-il un péché ? Il répondit : ce sont encore là propos séditieux tenus par les adultères ! On demanda à Ibn Māsawayh : les fèves épluchées sont-elles plus digérables ? Il répondit : c'est là la médecine des affamés ! On demanda à un sodomite actif : la sodomie active, quand elle est bien pratiquée, ne débouche-t-elle pas sur la sodomie passive ? Il répondit : c'est bien là une blâmable affabulation des amateurs de putains !" »

Le lien établi par Abū Ḥayyān entre l'énonciation par Ibn 'Abbād d'anecdotes scabreuses stigmatisant les invertis et sa propre corruption est réaffirmé dans un passage ultérieur de l'ouvrage⁸⁰ :

⁷⁹ *Aḥlāq*, p. 175-6.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 374.

« Ibn ‘Abbād ne montrait aucune pudeur devant les propos les plus orduriers : c’est cela même qui mena à ce qu’on le tint en suspicion et permit qu’on le calomniât. À mentionner ses travers, nul ne craignait de commettre là un péché ou de s’exposer ainsi au blâme. Du reste, ses travers étaient innombrables et on ne saurait en faire le tour. »

Bien entendu, Abū Ḥayyān prend soin de citer (ou de placer dans la bouche du Ṣāḥib) des plaisanteries semant le doute et la confusion. Mais sans doute font-elles partie d’un stock de répliques humoristiques connues par l’auteur, qu’il décide ici d’orienter dans le sens de preuves à charge. Or, il se trouve que les trois mêmes répliques figurent également dans *al-Baṣā’ir wa l-Daḥā’ir*⁸¹, sans aucune contextualisation, sans la moindre mention du Ṣāḥib, et sans bien sûr que l’auteur n’estime s’exposer ainsi à être lui-même soupçonné d’*ubna* . . .

– soit dans des épîtres insultantes, composées par d’autres, et qui par leur simple existence – supposée – sont autant de justifications de mener à bien le projet, du fait de la présence d’un précédent. De façon générale, toute citation de texte obscène dans l’*Aḥlāq al-Wazīrayn* est entourée d’un “dispositif de sûreté” le distinguant et le protégeant de la parole *assumée* par Tawḥīdī, qui elle se garde bien de tout *suḥf*. Toutefois, cette dénonciation-énonciation est bien-sûr une occasion de pimenter l’ouvrage d’un ensemble de récits et de textes d’une invraisemblable obscénité, dont l’auteur ne peut ignorer qu’ils font pour le lecteur la valeur et l’incitation principale à lire l’ouvrage. Le dispositif théorique, la réflexion sur les rapports du Prince et de l’intellectuel ne sont-ils qu’un écran de fumée pour justifier, sous l’enrobage d’une pose tartuffesque, un plaisir de l’énonciation scabreuse ?⁸² D’autant plus que la duplicité de l’auteur est extraordinaire : les collectionneurs d’anecdotes peuvent toujours arguer que leur énonciation est une dénonciation, mais le procédé de Tawḥīdī est à deux étages : c’est justement l’énonciation sous couvert de dénonciation même qu’il condamne – chez Ibn ‘Abbād –, se retrouvant lui-même dans cette ironique mise en abyme comme le dénonciateur énonciateur.

⁸¹ *Al-Baṣā’ir wa l-Daḥā’ir*, www.alwaraq.com, p. 36.

⁸² G.J. Van Gelder se pose la question en évoquant l’*Aḥlāq al-Wazīrayn* dans son chapitre consacré aux « inconsistencies East and West » : *His masterpiece of invective*, Mathālib (or Akhlāq) al-Wazīrayn – *a book so intensely virulent that the very possession of a copy was thought to attract misfortune – is an inextricable mixture of literary and ‘metaliterary’ or critical discourse; its introduction is a long justification and apology for hijā’.* In the course of it, the grossest obscenities in poetry or prose are quoted : yet among the things that the two viziers are blamed for is their love of obscenities and vilification, *op. cit.*, p. 80.

L'inclusion du *suhf* sous forme de citation, sans jamais en assumer l'expression, répond non seulement à une précaution morale, mais permet aussi de dénoncer Ibn 'Abbād comme étant indirectement responsable de cette transgression morale dans le discours de ses opposants. Le discours obscène est une fatalité liée à la nature humaine, courant chez les plus faible. Ainsi que l'exprime Ğāḥiḏ à propos d'un vers obscène de Ğarīr raillant la mère d'al-Farazdaq, cité par G.J. Van Gelder⁸³ :

This is merely obscenity (safah wa tafahḥuḥ) by means of which one seeks to anger the reviled person. Angry and foolish⁸⁴ people, when they are annoyed, often say similar things. He who says "You son of such-and-such a woman!" does not think that people will consider his words as a true testimony; he merely wants to vent his anger.

Tawḥīdī reconnaît sa colère, mais certes pas le *safah*. Il pourra l'exercer néanmoins par procuration.

Ajoutons que les textes cités par l'auteur pour justifier son projet ne sont pas nécessairement authentiques. 'Abbūd al-Šāliġī, dans son introduction à la *Risāla Baġdādiyya* du pseudo-Tawḥīdī⁸⁵ ou Abū l-Muṭahhar al-Azdī, examine longuement la question de la fiabilité d'al-Tawḥīdī dans l'*Aḥlāq*. Le chercheur irakien accuse al-Tawḥīdī de nombreuses falsifications, qu'il établit par comparaison avec d'autres sources. Šāliġī estime apocryphes tout un ensemble d'épîtres que Tawḥīdī attribue à divers secrétaires, et qui toutes fustigent ou insultent dans les termes les plus grossiers l'un ou l'autre des deux vizirs ou des prédécesseurs. Al-Šāliġī cite comme exemple de forgerie manifeste l'épître d'Abū Rāġib al-'Utbī, parent d'Abū Ğa'far al-'Utbī le vizir des Ḥurāsāniens, raillant Ibn 'Abbād⁸⁶. Abū Ḥayyān inventerait des épîtres fictives au fur et à mesure de ses besoins, puis les attribuerait à d'autres auteurs, de même qu'il attribuerait à certains de ses interlocuteurs des jugements qui lui sont propres. Šāliġī justifie son accusation de falsification à propos d'une lettre d'insulte du poète à la langue acérée et courtisan redouté Abū l-'Aynā', supposément adressée au cadī Aḥmad b. Abī Du'ād après sa destitution et où il se réjouit de son malheur⁸⁷. Or, Tanūḥī dans son *Niṣwār al-Muḥāḏara* présente les deux hommes comme étant unis par une estime mutuelle . . .

⁸³ G.J. Van Gelder, *op. cit.*, p. 45, d'après *Burṣān*, référence dans l'édition 'Abd al-Salām Hārūn, p. 162-3.

⁸⁴ Le choix de "foolish" pour *safih* n'est pas très heureux, G.J. Van Gelder ayant rendu *safah wa tafahḥuḥ* par le seul terme "obscurity" . . .

⁸⁵ Éd. Maṣṣūrāt al-Ġamal, Cologne, 1997, p. 13-41.

⁸⁶ *Aḥlāq*, p. 151 et sq.

⁸⁷ *Aḥlāq*, p. 73.

3.2. *Les trois phases de l'attaque*

Quelle que soit l'authenticité de ses sources, l'accusation d'al-Tawḥīdī passe par trois moments successifs, encerclant Ibn 'Abbād par les deux thématiques complémentaires de l'effémination et de la sodomie passive⁸⁸, venant se surajouter à celle du *suḥf* et du *muḡūn* et donc celle, implicite ou explicite, de *liwāṭ*.

1/ L'introduction théorique, qui est l'occasion de mettre en place une stratégie oblique. L'un des enjeux de l'introduction est la justification de la composition d'un *kitāb* entièrement dédié au blâme, un ouvrage de *maṭālib* construit par succession d'anecdotes dévalorisantes. L'appel à la caution des prédécesseurs est une pièce maîtresse de sa démonstration⁸⁹ :

« Nous avons cité – que Dieu te garde – nombre de propos que nous avons cru nécessaire de placer en exergue et sur lesquels nous avons jugé bon de nous appuyer, avant de nous lancer dans le coeur de notre sujet. Ceci afin d'émousser la lame des critiques et de couper l'herbe sous le pied des envieux, mais aussi d'instruire les ignorants et de guider les hésitants ; il faut protester contre ceux qui incitent à garder sa langue scellée et à enterrer les secrets, à dissimuler les vices, à rechercher la paix avec tous, à pardonner les offenses blâmables. »

Les propos qu'il place ainsi en exergue sont des extraits plus ou moins complets (et plus ou moins authentiques) d'épîtres de blâme, au ton volontiers ordurier, au sein desquels est sertie une page de son maître spirituel (et prédécesseur d'un bon siècle) Abū 'Uṭmān al-Ġāḥiẓ⁹⁰. Mais même la caution de ce dernier n'est pas suffisante et il se sent devoir remonter plus loin dans le temps. Il précise⁹¹ :

⁸⁸ E.K. Rowson estime dans « Medieval Arabic Vice Lists », *op. cit.*, p. 71 : *rarely is the term ubna applied to a mukhannath and it would appear that the gender inversion of the latter rationalized a sexual behavioral pattern that in conventionally gendered males (who were, we may be sure, usually married) was considered pathological*. Rowson souligne bien que les efféminés sont implicitement considérés comme un sous-groupe des *ma' būn*-s, mais que l'inversion de genre dans leur attitude rend moins "clinique" leur sexualité : agissant, parlant, se mouvant comme femmes, ils en ont "naturellement" le rôle sexuel. Ce jugement est convaincant pour le VII^e siècle, mais l'est peut-être moins dans le cadre du X^e. L'*ubna* (rôle sexuel, observé dans la sphère privée) n'implique pas le *taḥannuṭ* (attitude de genre, observée dans la sphère publique), mais le contraire est une telle évidence pour notre auteur et les interlocuteurs qu'il invoque que les deux termes finissent par être utilisés sans grande distinction.

⁸⁹ *Aḥlāq*, p. 76.

⁹⁰ Sur le rapport suivant/modèle entre ces deux auteurs, voir Marc Bergé, « al-Tawḥīdī et al-Ġāḥiẓ », *Arabica*, XII (1966), p. 188-195.

⁹¹ *Aḥlāq*, p. 71.

« Ce que j'ai rapporté d'al-Ġāhiz ne signifie pas qu'il ait été le premier à fonder et à établir les règles de ce genre. Il a été précédé par d'honorables auteurs, parmi les plus remarquables. »

Abū Ḥayyān convoque donc pour justifier l'emploi de la prose ouvragée dans la confection d'un ouvrage de *maṭālib*, outre son modèle dans la rédaction des épîtres, les maîtres de l'*adab* aux VIII^e et IX^e siècles : Ibn al-Muqaffa^c, référence de l'écriture de chancellerie ; Abū l-'Aynā^d, le poète-courtisan à la langue acerbe ; Sahl b. Hārūn le secrétaire ; al-Ṣūlī . . . Tous ces auteurs ont en commun une caractéristique : avoir été soit des secrétaires de chancelleries, des *kuttāb*, soit des conseillers, fussent-ils indirects, du Prince⁹². Ce sont les gens de sa caste qui sont censés justifier son entreprise. Mais les textes cités sont des extraits ou des intégralités d'épîtres, qui par leur longueur et leur ambition ne peuvent être placés au même niveau que le *Kūtāb Aḥlāq al-Wazīrayn* de Tawḥīdī, tant cet ouvrage de *maṭālib* est aussi une réflexion sur l'intellectuel et le pouvoir. Pourtant, il définit ces fragments comme formant un genre (*hādā l-fann*⁹³), prenant néanmoins soin de le démarquer de celui des poètes, connus pour errer dans chaque vallée. Il s'autorise ainsi avec quelque mauvaise foi à dénoncer les satires injustifiées des poètes, n'autorisant le blâme qu'à la triple condition du *ṣīdq* (sincérité), *ḥaqq* (vérité), *ṣawāb* (justesse). Une argumentation coranique et éthique lui permet accessoirement d'affirmer son sunnisme (condamnant par là-même à la fois le chiïsme et le mu'tazilisme zāidite d'Ibn 'Abbād), et d'assimiler les deux vizirs à un personnage aussi honni qu'Abū Ġahl :

« Ne voyez-vous pas que se rapprocher de Dieu en affirmant son hostilité à Abū Ġahl, en le blâmant, en le maudissant, et en mentionnant son avarice et son ignominie, est de même ordre que se rapprocher de Lui en reconnaissant l'autorité d'Abū Bakr, en le louant et en appelant sur lui Son pardon ? »

On se rappellera bien entendu que l'allusion à Abū Ġahl, alias *muṣaffar istuhu*, s'insère par voie de *tā'riḍ* dans le procès en effémination intenté par Abū Ḥayyān. Mais ce dernier ne joue encore, dans cette introduction, que sur la corde "légitime" du *talb* en évoquant son avarice . . . Tawḥīdī estime d'ailleurs l'allusion plus efficace que la dénociation directe, tout en faisant mine de le déplorer chez les poètes :

⁹² Al-Ġāhiz, d'aspect trop repoussant, fut refusé par al-Ma'mūn pour le poste de précepteur des enfants royaux, mais le simple fait qu'on eut pensé demander ses services illustre son influence de son vivant. Voir *al-Bayān*, éd. Hārūn, III, 374 = éd. 'Aṭwī, III, 558.

⁹³ *Aḥlāq*, p. 75.

« Ils ne gagnent leur vie que par ce moyen et ne vivent que de ce choix. Leur satire est blâmable, leurs propos honteux, ils atteignent [l'adversaire] par des mots orduriers et des vocables blessants, et des allusions [*ta'riḍ*] dépassant même l'énonciation directe [. . .] »

C'est pourtant un procédé que Tawḥīdī ne cesse d'employer, précisément dans le choix des extraits d'épîtres qu'il sélectionne pour le lecteur, et qui tous visent à la fois à distinguer son propos de ses prédécesseurs et d'orienter les doutes sur le Ṣāḥib. Car en effet, les extraits de *hiǧā'* en vers et les épîtres convoquées pour attester de la légitimité de l'entreprise ont pour la plupart en commun de s'attaquer à la supposée homosexualité passive du destinataire. Il faut bien noter que dans ces quatre occurrences, le destinataire n'est pas accusé d'être *lūṭī*, ce qui serait une pécadille et fort peu un sujet de libelle, mais bien un *mā'būn*. C'est le cas :

- d'une épître d'Abū l-'Aynā' envoyée à Ibn Mukarram (lire en annexe I).
- d'un extrait d'épître d'al-Ġāḥiẓ confirmant des rumeurs sur un *mā'būn* devenu complètement dépendant de son *ǧulām* (lire en annexe II)
- d'une épître d'Abū Hiffān à Ibn al-Mukarram, remplie d'injures et d'obscénités à caractère sexuel (lire extrait en annexe III)
- de vers anonymes composés contre le vizir al-Yazīdī :

« Qu'aura gagné al-Yazīdī en excitant la rage d'un poète auquel il refusait le moindre don, de sorte que ce dernier composa à son encontre quelques vers dans lesquels il étancha sa soif de revanche, et qui demeureront à jamais accrochés au trou du cul des siècles⁹⁴ :

Les Yazidites ont le cul couvert de poils blancs
Tant s'y est trait le lait de nombreux glands
Parmi eux, le nommé Ḥubayša est plus inverti
Que n'importe quel homme qui de ce mal pâtit
Il aimerait que tous les hommes fussent des ânes
Et chaque membre en son corps un bel organe . . .

Par Dieu, se défaire de tous ses biens acquis comme hérités est plus aisé que de s'exposer à de telles paroles, les devoir souffrir et [feindre] d'en faire peu de cas. »

Si ces quatre épigrammes mentionnent une supposée pratique de la sodomie passive chez leurs destinataires, ce n'est évidemment point là un hasard : ces textes préparent naturellement le lecteur à entendre un discours semblable sur Ibn 'Abbād, bien au-delà d'un simple libelle moraliste sur l'inadéquation au vizirat d'un débauché. On notera cepen-

⁹⁴ Al-Tawḥīdī joue de la collocation courante '*alā ist/ust al-dahr*, dont le sens figuré est « depuis un temps immémorial », et de son sens propre, « sur l'anus du temps », particulièrement bienvenu considérant la teneur des vers.

dant que l'inclusion du billet attribué à Ġāḥiḏ est une manipulation d'Abū Ḥayyān, orientant la lecture du "personnage" Ibn 'Abbād en une direction que l'auteur ne parviendra guère à étayer : ce billet joue sur le *topos* du prince obsédé par son favori et en devenant l'esclave, thème certes courant dans les chroniques historiques, mais ce n'est pas là le cas d'Ibn 'Abbād, qui traite son favori avec une grande désinvolture dans le *ḥadiṭ al-istiqbāl* dont nous parlerons plus loin. L'extrait n'est pertinent que dans la mesure où il contribue à la fabrication d'un contre-modèle du Prince musulman, mais ne saurait s'appliquer précisément à la cible, et Tawḥīdī le sait. D'autre part, les échanges épistolaires entre Abū l-'Aynā', Ibn (al-)Mukarram et Abū Hiffān inclus par Tawḥīdī laissent percevoir une animosité plus rituelle et plus surjouée que l'animosité bien réelle qui oppose l'auteur au Ṣāḥib. Abū l-'Aynā' et Muhammad b. (al-)Mukarram apparaissent comme des duettistes de la raillerie et de l'épigramme sous le califat d'al-Mutawakkil – Abū l-'Aynā' prenant toujours le dessus, et la mention de leurs échanges, comiques par leur outrance, est courante chez les anthologues : le vizir Abū Sa'd al-Ābī (m. 1030) consacre un long chapitre de son *Naṭr al-Durr/al-Durar* aux répliques d'Abū l-'Aynā', tout comme la notice du Dayr Bāšahrā dans le *Kiṭāb al-Diyārāt* d'al-Šābuštī⁹⁵ lui est consacrée. Le récit de ces invectives était manifestement fort à la mode à la cour du Ṣāḥib, un siècle après leur occurrence, puisqu'al-Ābī en présente certaines comme lui ayant été transmises par le Ṣāḥib lui-même, dont il avait longtemps fréquenté le cénacle⁹⁶ ; al-Rāḡib al-Iṣfahānī, dont les informateurs appartiennent au même milieu, les évoque lui aussi à sept reprises⁹⁷. La présentation par Tawḥīdī des échanges d'invectives entre Abū l-'Aynā' et Ibn (al-)Mukarram comme preuve de l'inscription de son œuvre dans un genre est encore une fois peu convaincante, cependant : Ibn (al-)Mukarram n'était comme le poète qu'un courtisan, et non un homme de pouvoir, et leurs escarmouches étaient avant tout des bons mots qu'on se répétait. On peut douter que ces deux personnages se soient si souvent croisés et aient eu tant loisir de s'adonner à

⁹⁵ Les échanges entre Abū l-'Aynā' et Ibn Mukarram sont aussi mentionnés dans les anthologies suivantes : *Zahr al-Ādāb* et *Ġam' al-Ġawāḥir* d'al-Ḥuṣrī l-Qayrawānī (m. 1022), www.alwaraq.com, p. 113, 116 ; 29, 108 ; *Ġurar al-Ḥaṣā'is* d'al-Waṭwāt (m. 1182), www.alwaraq.com, p. 252 ; *Nakt al-Himyan* d'al-Šafadī (m. 1363), www.alwaraq.com, p. 111 ; *Mir'āt al-Ġimān* d'al-Yāfi'ī (m. 1367), www.alwaraq.com, p. 292, etc.

⁹⁶ *Naṭr al-Durr*, www.alwaraq.com, p. 237.

⁹⁷ *Muḥāḍarāt al-Uḍabā'*, www.alwaraq.com, p. 161, 176, 293, 435, 443, 449, 519.

leurs joutes si leur détestation mutuelle avait été plus sincère. Mais il est piquant de voir Abū Ḥayyān retourner contre le vizir l'un de ses modèles en bons mots, comme si Tawḥīdī tout comme Ibn 'Abbād se disputaient une implicite identification avec ce vieux railleur aveugle défaisant l'adversaire par une réplique cinglante, quelle que fût la force de la charge initiale. La réécriture par l'auteur est d'ailleurs une hypothèse qu'on ne peut écarter, en dépit de l'*isnād* fourni. Ainsi l'échange injurieux (traduit en annexe I) se retrouve-t-il partiellement dans les *Muḥāḍarāt al-Udabā'*, mais al-Rāḡib le présente comme un billet d'une seule phrase envoyé par Ibn Mukarram, auquel Abū l-'Aynā' répond en une seule phrase lui aussi, *asfal al-ruq'a* ainsi que le veut la coutume, comme un prince répondant à un courtisan⁹⁸. Un autre passage de ce billet que Tawḥīdī présente comme formant une unité se retrouve quant à lui dans une anecdote différente chez al-Rāḡib⁹⁹. S'agit-il de simples variantes de la transmission, ou Tawḥīdī aurait-il concocté à partir de plusieurs courts fragments qu'il connaissait (leurs échanges se limitent à des répliques orales d'une seule phrase dans *al-Baṣā'ir wa l-Daḥā'ir*¹⁰⁰), de réparties improvisées dont on se délectait à la cour, et de billets transmis par ses prédécesseurs, une véritable épître d'insulte afin de se fabriquer un précédent d'une certaine volume et d'une outrance rendue plus sensible encore par la collation ?

2/ le second temps de la stratégie se met en place quand commence le portrait proprement dit d'Ibn 'Abbād, à partir de la scène étonnante du *ḥadīṭ al-istiqbāl*¹⁰¹. Abū Ḥayyān s'attache à partir de cet épisode à noter d'une part les obscénités racontées par le Ṣāḥib, dont beaucoup ont précisément un caractère sexuel et consistent à accuser les autres d'être des sodomites, actifs ou passifs, ainsi qu'à stigmatiser dans le physique du Ṣāḥib, dans ses gesticulations, sa manière de s'exprimer et de réagir dans la conversation, tout ce qui est dans la représentation arabe classique de l'ordre du *taḥannuṭ* (effémination) : pliabilité du corps, courbe contre ligne, molesse contre rigueur, etc¹⁰². La première occurrence de cette stratégie dans le *ḥadīṭ al-istiqbāl* (voir extraits en annexe IV)

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 176.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 443.

¹⁰⁰ *al-Baṣā'ir wa l-Daḥā'ir*, www.alwaraq.com, p. 361, 386, 469.

¹⁰¹ C'est-à-dire la réception d'Ibn 'Abbād, de retour de voyage, par les notables de Rayy, occasion pour lui de crucifier chacun d'entre eux par un discours personnalisé d'une arrogance extrême. *Aḥlāq*, p. 94-104.

¹⁰² Voir E.K. Rowson, « The Effeminate of Early Medina », *op. cit.*

culmine par les trois derniers discours du Ṣāhib illustrant tour à tour sa “sottise” (*raqāʿa*) : il blâme plaisamment dans le premier son *muḥtasib* de s'isoler avec ses mignons alors qu'il a charge de la police, s'amuse dans le second à accuser un courtisan de voler les vers des autres, ce qui revient à s'appuyer sur un autre vit que le sien propre, la fécondité poétique étant ici rapportée à la vigueur virile, et feint dans le troisième de reprocher à un de ses pages les plus charmants d'être venu le retrouver alors qu'il est aussi délicat qu'une donzelle, laissant deviner le commerce qu'il entretient avec lui. Tawḥīdī, narrateur présent lors de la scène, précise la gestuelle du vizir pour mieux faire éclater son effémination. Le même procédé se répète par la suite. Ainsi, Abū Ḥayyān “cite” d'abord le premier responsable de la fortune d'Ibn ʿAbbād :

« Lorsque Abū l-Faḍl – je veux parler d'Ibn al-ʿAmīd – l'apercevait, il s'exclamait : “On croirait que ses yeux sont faits de vif-argent et que son cou est monté sur ressort !”. Il disait vrai, car Ibn ʿAbbād était comique à force de se tortiller et de se trémousser, toujours à se démonter et se désarticuler, à onduler et ondoyer, comme une catin de la pire espèce ou un inverti vieillissant. »

C'est Tawḥīdī lui-même qui se charge d'enfoncer le clou, en employant cette image si cruelle du *muḥannaṭ aṣmaṭ*, la “vieille folle” qui a perdu tout le charme éventuel que l'ambiguïté sexuelle peut avoir, pour ses amateurs, dans la prime jeunesse. Ultérieurement dans l'ouvrage, lorsque Rukn al-Dawla interroge un espion qu'il a envoyé observer le *kātib* de son fils, celui-ci lui répond¹⁰³ :

« Il a un visage de porc, autant d'esprit qu'un chat, ses propos sont incohérents, ses gestes ceux d'un efféminé, son regard celui d'un débauché, sa réflexion embrumée par ses obsessions, et ses membres ceux d'un paralytique. »

Ibn ʿAbbād est si grotesque qu'al-Tawḥīdī affecte préférer rire de ses insultes :

« Et c'est le rire qui l'emporta ensuite en moi, ma rage se muant en stupéfaction devant sa sottise et l'insignifiance de son esprit. Il m'avait dit tout cela en se tordant les commissures des lèvres, en haussant le nez d'importance tout en se rabaisant le cou, en se cabrant tout en se dressant et inversement, si bien qu'il était sorti comme un possédé échappé de l'asile de Dayr Ḥanūn. Et aucune description ne rendra justice à ce spectacle : certaines réalités ne peuvent être saisies que par la vue et ne se peuvent exprimer. »

¹⁰³ *Aḥlāq*, p. 131.

Bien entendu, l'allusion répétée aux mouvements ridicules du Ṣāḥib renvoie en négatif au nécessaire *ḥilm* du souverain, sa maîtrise de soi et de ses gestes.

3/ Le troisième mouvement de la stratégie consiste à laisser des intervenants sollicités par Tawḥīdī mentionner d'eux-même les mœurs du vizir. Nous n'en citerons que quelques occurrences, elles sont permanentes tout au long de l'ouvrage. Ainsi al-Ḥawārizmī¹⁰⁴ :

« Il prêche “la Justice et l’Unicité”, prétend professer “la Promesse divine et l’Éternité”, puis s’isole pour se faire entrer force vits dans les fesses, et pratique tout l’éventail des abominations et des scélératesses, s’en va dormir tous les soirs comme un homme perdu et sans valeur, et se réveille tous les matins sans que sa face ne soit touchée par la lumière du Créateur. »

On notera que la contradiction entre le *madḥab* mu‘tazilite chiïte zāïdite affiché par Ibn ‘Abbād et ses actions est sans cesse soulignée, l’auteur prenant garde en dépit de ses réticences de ne pas condamner le *madḥab* en tant que tel, et bien plutôt de faire condamner le Ṣāḥib comme en étant une piètre illustration et un sujet de honte. Puis c’est Abū Ṭayyib al-Naṣrānī, un secrétaire chrétien, qui est appelé à témoigner¹⁰⁵ :

« Il connaissait des honteux secrets d’Ibn ‘Abbād les faits les plus prodigieux, et je l’entendis dire : “si je révélais tout ce que je sais de cet inverti, les montagnes se fendraient et les rocs voleraient en éclat . . .” ».

Ce qui demeure un bel exemple de prétention . . . C’est ensuite Abū l-Faḥ qui est appelé à la barre et dénonce le Ṣāḥib, ce qui est logique et attendu de la part de l’homme qui éloigna Ibn ‘Abbād du vizirat et lui vola la place qu’il espérait avant de finir victime de ses manœuvres¹⁰⁶ :

« Ce qui me désole le plus est que mon adversaire n’est qu’un instituteur inverti ! »

Le mépris suant de ces deux mots, *mu‘allim ma‘būn*, résume l’inadéquation du Ṣāḥib sur le plan de la prétention au savoir (il n’est au mieux qu’un enseignant pour des enfants et non un réel intellectuel) et n’est pas un homme entier, ce qui contrevient aux exigences de la direction des Musulmans. Le *mu‘allim al-ṣibyān* est un usuel objet de plaisanterie, dénigré autant pour sa bêtise que pour sa tendance à abuser de ses élèves, y compris en tant que partenaire passif. On peut se deman-

¹⁰⁴ *Aḥlāq*, p. 108.

¹⁰⁵ *Aḥlāq*, p. 110.

¹⁰⁶ *Aḥlāq*, p. 133.

der d'ailleurs si la mentalité classique ne voit pas dans le fait d'avoir un commerce sexuel (y compris passif) avec un adolescent une moindre atteinte à la virilité que dans la recherche d'un homme barbu . . .

L'une des illustrations les plus massives dans l'ouvrage de cette stratégie de "délégation" adoptée par Tawḥīdī se trouve dans la très longue dénonciation d'Ibn 'Abbād attribuée à al-Ḥaṭ'amī¹⁰⁷, trente pages qui elle-mêmes enchâssent cette épître dénoncée comme forgerie par 'Abbūd al-Šālīgī et attribuée à un certain Abū Rāgīb al-'Utbī¹⁰⁸, *fatan min 'Āl Abī Ġa'far al-'Utbī l-wazīr bi-Hurāsān*, fort longue, stylistiquement indiscernable de l'ensemble de l'ouvrage et de la prose de Tawḥīdī. Elle est supposée avoir été transmise oralement à Abū Ḥayyān lors d'un *maǧlis* ayant réuni les deux lettrés, ainsi que le souligne l'auteur dans sa manière de conclure l'incise¹⁰⁹ : « al-Ḥaṭ'amī ne pouvait se résoudre à conclure notre séance tant il avait longuement éprouvé [l'homme] et subi auprès de lui de désagréments ». La façon dont al-Ḥaṭ'amī introduit l'épître du Ḥurāsānien est tout à fait comparable à celle dont Tawḥīdī introduit implicitement les anecdotes et les épîtres de ses informateurs ou prédécesseurs supposés :

« Je rapporte [ceci] afin que vous sachiez que je ne suis pas seul à l'insulter et à ne lui reconnaître aucun mérite. Au contraire : tout homme libre au cœur noble, tout homme aux sentiments religieux reconnus, tout homme d'honneur ne peut que me suivre dans ce que je révèle et flétris à son propos. Si vous ne faites guère cas de ce que vous entendez de ma part, faites-en alors des propos de qui vous semblera peut-être moins biaisé que moi¹¹⁰ et ne vous hâtez point de juger sévèrement cet homme ainsi que je l'ai fait dans les informations que j'ai collectées avant que l'affaire ne vous apparaisse sous son jour le plus véridique et le plus sincère. »

La différence entre cette déclaration liminaire de l'informateur supposé et l'usage de Tawḥīdī dans l'ouvrage réside dans le fait que le procédé de ce dernier est implicite tandis que Ḥaṭ'amī l'oralise et l'explícite. Mais Ḥaṭ'amī existe-t-il ? Il fonctionne en fait comme un double implicite de Tawḥīdī. Les interventions du narrateur Tawḥīdī sont peu nombreuses, et ne visent qu'à confirmer les propos de l'informateur, se contentant¹¹¹ de flétrir la sordide avidité d'Abū Muḥammad [Ibn al-Munaǧǧim] qui rédigea un jour une épître en échange d'une balayette

¹⁰⁷ *Aḥlāq*, p. 142-172.

¹⁰⁸ *Aḥlāq*, p. 151-9.

¹⁰⁹ *Aḥlāq*, p. 172.

¹¹⁰ *Aṣaff*, litt. plus transparent.

¹¹¹ *Aḥlāq*, p. 161.

et une autre fois pour dix aubergines, sans revenir à la thématique homosexuelle développée par l'informateur (bien qu'on ne puisse totalement écarter l'hypothèse d'une allusion scabreuse).

La longue dénonciation d'al-Ḥaṭ'amī passe en revue l'éventail des thématiques sexuelles développées dans l'ouvrage. Egaré par ses dons, sa chance et sa morgue, le Ṣāḥib est un mauvais mu'tazilite qui s'en va prêcher à la populace en persan tout en agaçant quelque mignon¹¹² (*yunāgi hādā l-amrad*). C'est ensuite son penchant à la scatologie qui est évoqué, par diverses histoires de pets qu'Ibn 'Abbād se complait à raconter. La mention du fondement amène naturellement à l'évocation d'un *ma'būn*, qui s'appelant Tays al-Ġinn (Bouc des Djinns) ferait mieux d'être surnommé Na'ġat al-Ins (Brebis des Hommes). Quelques vers de *hiġā' muḥiṣ* d'Ibn al-Ḥaġġāg sont alors cités, que le Ṣāḥib estime supérieurs aux vers d'Imru' al-Qays. Survient une nouvelle anecdote du genre que "les Princes ne s'abaissent pas à rapporter", évoquant une scène de voyeurisme, dans laquelle un bédouin se voit offrir une jeune fille par un aristocrate des Āl al-Muhallab s'il consent à la déflorer devant lui¹¹³. Le Ṣāḥib mentionne dans l'anecdote que l'"affaire" du Bédouin (*matā'ahu*) est aussi imposante que la "colonne d'une maison" (*amūd al-bayt*), une comparaison nullement originale puisque c'est précisément l'image récurrente qu'emploient les adorateurs du phallus dans les anecdotes ou la poésie de *suhf* qui leur est attribuée¹¹⁴. Abū Ḥayyān parvient ainsi à inclure Ibn 'Abbād dans leur camp par son simple choix de *taṣbīḥ*. Suit la déclamation par Ibn 'Abbād d'un poème du célèbre Abū Ḥukayma, le poète des *ayriyyāt* se plaignant de la perte de vigueur de son membre¹¹⁵, dont l'énonciation se retourne implicitement contre lui, stigmatisant une pareille perte de virilité. Le terrain étant préparé, voici le Ṣāḥib qui cite effrontément 'Abbāda et Ġaḥṣawayh,

¹¹² *Aḥlāq*, p. 144.

¹¹³ *Aḥlāq*, p. 148.

¹¹⁴ Voir par exemple les soupirs obscènes du chanteur *ma'būn* 'Aqīd devant le calife al-Ma'mūn, à l'évocation du mot *amūd al-islām*, et les remontrances qu'il essuie à ce propos, relatées par al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Aġānī*, www.alwaraq.com, p. 2298. Voir aussi cette anecdote encore rapporté par al-Tawḥīdī dans *al-Baṣā'ir wa l-Daḥā'ir*, www.alwaraq.com, p. 191 où Yaḥyā b. Aḳṭam (lui-même fort suspect) éclate de rire alors qu'il délivre le sermon du vendredi. Convoqué par al-Ma'mūn pour s'expliquer, il avoue s'être souvenu qu'alors qu'il saisissait la rampe de sa chaire du vers de Ġaḥṣawayh :

*an'aḏta 'ayran ka-'amūdi l-minbari * muwattaran, ka-miṭli ṭa'mi l-sukkari*

¹¹⁵ Mort en 240/855. *Dīwān* éditée par Muḥammad Ḥusayn al-A'raġī, Cologne, Manšūrāt al-Ġamal, 1997.

tandis que dans la stratégie d'écriture d'al-Tawḥīdī, la plaisanterie-piège se referme. Le passage se clôt sur une dernière évocation sexuelle, la vantardise d'un mignon du Prince¹¹⁶ :

« Quant à l'autre Ibn al-Munaġġim, Abū Muḥammad, c'était un être méprisable, un ignorant et un sot. Il avait coutume de dire : Lorsque je me suis présenté devant notre maître le Sāḥib, j'étais aussi beau que la pleine lune à son lever. Il m'a aussitôt adoré, s'est entiché de ma barbe naissante, il est tombé éperdument amoureux de moi et j'ai ainsi gagné une fortune. J'ai obtenu une place dans son cœur et auprès de lui, et il aimait en moi des choses qu'il n'est pas convenable d'évoquer. »

Abū Ḥayyān s'empresse de confirmer qu'al-Ḥaṭ'amī disait vrai, d'autant que cette dernière formule allusive, si elle ne laisse aucun doute sur les relations intimes entre le vizir et son mignon, en laisse volontairement planer un sur les rôles adoptés par l'un et par l'autre. Car enfin cette chose que le jeune poète ne peut dévoiler peut être aussi bien son habileté de *mu'āḡar* que ses talents d'actif.

Cette longue incise attribuée à al-Ḥaṭ'amī permet de saisir la dimension "spéculaire" ou autoréférentielle de l'œuvre. Al-Tawḥīdī sème au cours de son texte des motifs qu'il reprend ultérieurement, laissant miroiter la première évocation. Ainsi, les métaphores guerrières obscènes employées par Abū l-'Aynā' dans son épître contre Ibn al-Mukarram¹¹⁷ au début de l'ouvrage font-elles ultérieurement écho à des vers dans lesquels Ibn 'Abbād est assimilé à une "lance" devenue "bouclier", un ancien *lūṭī* passé dans les camps des passifs¹¹⁸ :

« Je demandai un jour à al-Nāṭif, le théologien : Je vois qu'Ibn 'Abbād semble passer beaucoup de temps avec ces jeunes diables qui ont passé l'âge de l'adolescence, n'y aurait-il pas là indice de quelque turpitude infâme et d'inversion [*fahṣā' wa tuhma*] ? Il me fit alors cette réponse : "Ne connaissez-vous pas ces vers du poète :

Ô combien de lances se tournent en carquois où se rangent les pointes . . .
N'en parlons plus ! Il y aurait tant à dire . . .
Lorsqu'un noble seigneur entoure d'égards celui dont la barbe pointe
Et lui montre son amour, on peut craindre le pire !" »

Deux remarques à propos de ces vers : on notera tout d'abord que l'assimilation d'Ibn 'Abbād à un inverti est cette fois clairement sollicitée par Abū Ḥayyān, qui avance ainsi presque sans masque. C'est

¹¹⁶ *Aḥlāq*, p. 161.

¹¹⁷ *Aḥlāq*, p. 58.

¹¹⁸ *Aḥlāq*, p. 373-4.

uniquement, nous semble-t-il, parce qu'il est presque parvenu au terme de son ouvrage. D'autre part, il est tout à fait intéressant que la formulation de la question pernicieuse posée par Tawḥīdī reconnaisse la normalité d'une fréquentation poussée de jeunes gens qui n'aient pas dépassé ce "*ḥadd al-gulūmiyya*", l'âge où l'on devient un homme barbu, tout comme les vers cités qui ne raillent que celui qui s'entiche de jeunes gens dont la barbe est apparue. Encore une fois, la frontière entre "normalité" dans le cadre de l'illicite et vice, entre *liwāṭ* et *ubna*, est implicitement affirmée, tout comme il est souligné qu'elle n'est guère infranchissable.

De même, autre effet de construction spéculaire dans l'ouvrage, la scène de voyeurisme dans laquelle se complait l'aristocrate, supposément évoquée par Ibn 'Abbād, prépare-t-elle en écho à une scène similaire où c'est Ibn 'Abbād lui-même qui sera voyeur, lorsque al-Aqṭa', l'Homme à la Main coupée, un voyou de ses protégés, s'accouple avec sa femme dans le propre palais du vizir :

« [Ibn 'Abbād] n'autorisait pas al-Aqṭa' à rentrer chez lui, si bien qu'il se plaignait d'être tenaillé par le désir. Sa femme venait souvent dans l'antichambre du palais lui apporter des habits propres, s'occuper de son aspect, parler avec lui et elle repartait avec ce qu'il avait pu amasser. Un jour, al-Aqṭa' trouva l'antichambre vide, la chaleur torride de l'après-midi n'incitant guère à bouger. Il lui fit part de son désir, la culbuta sur place, par terre, la monta et commença son affaire. Il fut alors aperçu par l'un des chambellans, qui courut rapporter l'événement à Ibn 'Abbād, lui décrivant le tableau en détail. Celui-ci se lève précipitamment de sa sieste bien au frais en un lieu ombragé, quitte la couche moelleuse sur laquelle il était étendu, et s'en va nu-tête et nu-pied, un pan de chemise rabattu sur la tête, sans pantalons. Ses pieds ne touchent plus sol, le voilà devant al-Aqṭa' en plein coït, qui fait entrer et ressortir son engin et s'agit comme un dément. Ibn 'Abbād le harangue :

– Criminel ! Malheur à toi fils d'adultère ! Qu'est-ce que tout cela en ma propre demeure ?

– Ô Ṣāḥib, répondit l'autre, allez-vous en, ce n'est pas un spectacle ! C'est là ma femme légitime, épousée avec témoins, sous notaires, avec contrat et contrepartie, allez-vous en, allez-vous en ! Et il délira et éructa ainsi jusqu'à ce qu'il se fût vidé, pendant que notre maître, devant lui, riait, applaudissait et dansait même. Puis il lui saisit la main, dans cet état, alors que l'autre resserrait encore le cordon de ses chausses, l'aida à se rhabiller et l'invita à le suivre dans son lieu de sieste tout en lui faisant quelques reproches et l'accablant de question : comment s'était déroulée l'affaire ? Comment se sentait-il ? Avait-il pris du plaisir ? Comment s'était-il à ce point excité ? Puis il lui offrit une robe d'apparat et de l'argent, et fit don à sa femme d'habits et de parfums. »

Le voyeur est implicitement assimilé à un impuissant (et l'impuissance est figure courante du *hiḡā'*), ne pouvant copuler que par procuration. Voyeurisme, impuissance et sodomie passive forment un trio

indissociable non seulement dans la littérature d'*adab* mais aussi dans la pensée médicale du X^e siècle. Ainsi Ibn Sīnā (m. 1037) précise-t-il¹¹⁹ :

« l'état de catamite [*ubna*] est en réalité une affection qui atteint ceux qui ont pour habitude de se faire pénétrer par les hommes, et éprouvent pour cette pratique un désir violent dont la cause est psychologique [*wahmiyya*]¹²⁰. Leur sperme, abondant, est figé, leur cœur faible, leur érection [*intiṣār*] sans vigueur à l'origine ou l'est devenue, alors qu'ils pouvaient auparavant assumer le rôle actif. Ils désirent parvenir à la rigidité mais ne le peuvent, ou faiblement ; ils apprécient voir deux personnes copuler devant eux [...] car alors leur désir se réveille ».

Abū Ḥayyān, en évoquant le voyeurisme du Ṣāḥib, n'ajoute pas tant une perversion à une autre qu'il construit un faisceau concordant d'indices, que ses lecteurs lettrés et instruits de médecine savent décoder. En mentionnant l'épouse d'al-Aqtā^c (on mentionne bien peu les épouses légitimes en *adab* . . .), il feint d'opposer la singularité d'Ibn 'Abbād, homme seul, faisant sa sieste seul (le Ṣāḥib historique eut bien entendu femme(s), enfants et petit-enfants¹²¹) à la normalité d'al-Aqtā^c, qui à l'heure de la sieste a commerce avec sa femme légitime. Le malandrin est ainsi bien plus honnête que le Prince usurpateur.

On voit donc que par son procédé en trois phases, al-Tawḥīdī parvient à préparer son lecteur à la centralité de la thématique homosexuelle, à lier la pratique publique d'un discours sur le mode du *muḡūn* et du *subḥf* à une volonté de cacher un ignoble secret, et à établir une connexion entre la fréquentation des mignons efféminés, l'effémination et la passivité d'un consommateur. Lien purement circonstanciel ? Nous ne le croyons pas.

4. Conclusion : les ambiguïtés de l'injure

L'accusation de Tawḥīdī exploite les outrecuidances du Ṣāḥib qui, à force de se vanter à tort ou à raison de son amour pour les imberbes et donc de ce que l'on nomme *liwāṭ*, finit par prêter le flanc à une

¹¹⁹ *al-Qānūn fī l-Ṭibb*, www.alwaraq.com, p. 865. Les conceptions d'Ibn Sīnā dérivent sans doute des *Problemata* du pseudo-Aristote, traduits par Ḥunayn b. Iṣḥāq, voir le texte édité par L.S. Filius, Leyde, Brill, 1999.

¹²⁰ On s'autorisera à rendre *wahmiyya* par cette notion anachronique, Ibn Sīnā concluant son exposé sur l'*ubna* en la qualifiant de *marad wahmī lā ṭabī* (affection psychologique et non physiologique).

¹²¹ Dont un petit-fils nommé 'Abbād, qu'il évoque dans un poème, voir *Dīwān*, m. 237, p. 294. Ayant marié sa fille au *Naqīb al-Ṭālibiyyīn*, le Ṣāḥib put donc se prévaloir d'un petit-fils descendant du Prophète, salué dans des poèmes de congratulation.

accusation beaucoup plus grave socialement (même si la première l'est tout autant au regard du *fiqh*), qui est celle de l'*ubna*. On ne saurait être sûr de ce qui se passe dans les alcôves, et le *Ṣāhib* devient l'arroseur arrosé. Ibn 'Abbād est d'ailleurs toujours un funambule sur la corde raide, jouant avec le feu et qui, se défendant trop et trop souvent, ne peut que semer le doute : on l'aura vu dans ce mot d'esprit prétendument cité par le *Ṣāhib*, qui nie pour mieux l'affirmer que le comble du *liwāṭ* fût l'*ubna*, mot évidemment exploité par Abū Ḥayyān pour suggérer que ce trait se base sur une part de vérité. La pente dangereuse du *fā'il* devenant *maf'ūl bihi* est implicitement présentée comme inéluctable pour qui place l'attraction pour les garçons au centre de son discours¹²². Il demeure que le discours de l'auteur est d'une grande ambiguïté et que les interstices du discours sont paradoxaux. Ce sentiment est d'autant plus renforcé par la stratégie de retrait derrière des énonciateurs plus ou moins fictifs et manipulés qu'adopte Tawḥīdī. Ainsi l'épître déjà citée d'Abū l-'Aynā' (traduite en annexe I) dénonce-t-elle chez les Āl al-Mukarram des mâles faillissant à leur rôle dominant et qui « [sont] sans doute bien aise que [leurs] épouses soient allées retrouver [leurs] hôtes tandis que les hommes de [leur] clan se rendent auprès de/sous [leurs] jeunes valets ». Comment ne pas conclure d'une telle formule que s'amuser avec ses éphèbes en assumant le rôle actif serait de la plus haute normalité, et que c'est les laisser assumer ce rôle qui est seul symptomatique d'une défaillance virile ? On tranchera cette contradiction entre la "normalité" de l'attraction pour les jeunes gens et la relation de fatale complémentarité établie entre deux types de rapports homoérotiques distincts dans la loi comme dans le statut social, en posant l'hypothèse que la fréquentation occasionnelle et discrète des éphèbes s'insère, voire renforce le statut viril, tandis que la revendication de cette fréquentation ou même son évocation répétée, qui implique un intérêt suspect, une préférence et possiblement une exclusive, rapproche son auteur dangereusement d'une frontière.

¹²² E.K. Rowson saisit bien cette ambiguïté mais se refuse à en tirer toutes les conclusions dans son article « Medieval Vice Lists », *op. cit.* : *And according to one anecdote, a man known for liwāṭ "got the disease" when he became older, and explained, "We used to play with spears, but when they broke, we started playing with shields" (yet again the military metaphor). Such statements seem to be the closest one comes in the tradition to any suggestion that choice of a male partner on the basis of his sex might transcend considerations of behavior role, although this is probably an overreading*, p. 65. (souligné par nous). On remarque exactement la même métaphore dans les vers de l'*Ahlāq* que nous avons cités.

Rappelons-nous Ibn al-Mu‘tazz “défendant” Ğaḥṣawayh en le qualifiant de *alwaṭ al-nās* : ce n’est pas l’individu qu’il défendait mais bien l’*adab*. La production de ce dernier parlait d’elle-même et al-Tawḥīdī n’est pas dupe puisqu’il range le poète dans la même catégorie qu’une folle du roi comme ‘Abbāda. Mais la révélation de la porosité de cette frontière entre homme pansexuel et homosexuel passe, dans la culture arabe classique, par l’injure.

Ce que le discours positif ne peut concevoir et construire, le concept d’homosexualité fondé sur une préférence de genre et non de rôle, s’impose dans la dénonciation. Il ne s’agit pas ici de remettre en question la pertinence de l’hypothèse constructionniste, qui est tout à fait fondée à considérer que tous les rapports homoérotiques évoqués dans la littérature arabe classique ne peuvent être décrits de façon apte par le terme d’homosexualité. Mais elle doit être nuancée sur un point : l’inconstruit n’est pas nécessairement inconçu, quand bien même ce ne serait que sur le terrain de l’insulte que cet inconstruit trouve par hasard, presque fortuitement, à s’exprimer en paradoxaux pointillés au regard de l’extrême l’obscénité de la charge. L’*Aḥlāq al-Wazīrayn* ne dit pas qu’Ibn ‘Abbād était homosexuel, il le *traite* d’homosexuel. Sans doute l’auteur avait-il quelques bonnes raisons pour insulter ainsi Ibn ‘Abbād et non Ibn al-‘Amīd, mais la question est oiseuse. C’est l’insulte qui construit par approximation ce champ de l’homosexualité en tant qu’a-norme, qui restera dans la théorie un impensé.

Osons un parallèle avec un domaine sans rapport avec la sexualité : la notion de “syllabe” est un impensé de la linguistique arabe traditionnelle, qui ne conçoit que des lettres “mues” (*ḥarf mutaḥarrik*) et “quiescentes” (*ḥarf sākin*). Néanmoins, ce concept est tout à fait opérant pour rendre compte de la métrique arabe. De même, si hétérosexualité et homosexualité sont effectivement des catégories impensées de la culture arabo-musulmane classique, cela ne signifie pas qu’ils soient par nature inutilisables dans la description de ces civilisations. Toute la question est de savoir si, comme le veut le constructivisme, ces concepts d’hétéro- et homo-sexualité sont uniquement des constructions datées, produits dans une ère culturelle donnée, l’Occident euro-péo-américain du XIX^e siècle (et suite à la mondialisation des cultures, en voie de s’imposer à l’humanité depuis le XX^e siècle, avec divers mélanges et interprétations locales) et ne pouvant donc être employés avec pertinence que dans le cadre de la civilisation occidentale moderne et post-moderne, ou si ces concepts reflètent un invariant humain qui aura attendu pour être conçu en termes clairs l’Occident moderne, avec le danger de réduire

la complexité de la sexualité humaine à une catégorisation hermétique et de ramener avec beaucoup de naïveté des comportements ayant une signification précise dans telle culture à une intemporelle “identité gay”. On réalise aisément que seule une construction pragmatique tempérant la thèse constructiviste par quelques considérations “essentialistes” permet de rendre compte de façon satisfaisante du statut des relations sexuelles entre individus de même sexe au Moyen Âge musulman. Mais il ne nous paraît pas envisageable, notre étude de l’insulte nous le croyons le montre, de nier totalement la perception d’un lien entre rôle actif et rôle passif dans la sexualité entre hommes, et donc du sentiment d’une particularité de l’homme attiré par des individus de son sexe, quelle que soit la nature de ses pratiques dans le cadre de l’assouvissement de ce désir dans une relation ponctuelle ou continue.

Annexe I : Échange d’invectives entre Ibn al-Mukarram et Abū l-‘Aynā’

[55] Al-Marzubānī rapporte, tirant ses informations d’al-Şūlī, qu’Ibn al-Mukarram le secrétaire écrivit à Abū l-‘Aynā’ en ces termes :

[56] « Je ne connais de chemin plus âpre ni plus rude que celui qu’on est contraint d’emprunter pour vous rendre service ou vous accorder faveur, ni de champs moins fertiles et moins destinés à porter leurs fruits que les vôtres [alors qu’on y sème quelque bienfait]. Ainsi, les grâces qu’on vous fait ne sont offertes qu’à votre vilénie et à l’impudence de votre langue, données en vain à cette ignorance qui vous dicte votre conduite et occupe tout votre temps. La bonté qu’on vous montre est chez vous un bien perdu, la gratitude vous est inconnue. Le seul intérêt que vous portez aux grâces est de vous en emparer puis de renier la bonté de celui qui vous les aura accordées ».

Abū l-‘Aynā’ lui fit cette réponse :

« Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux,

Vous prononcez, comme Dieu le mentionne,
Des insultes qui bien mieux vous siéraient

Nous accusons réception de votre missive, de ses invectives et de ses calomnies. Les précédents de Sudaḡf¹²³ [57] et de Buġā¹²⁴ auraient pu

¹²³ Poète mekkois du VIII^e siècle, partisan des Hachémites, qui, déçu par le manque de considération que lui témoignait al-Saffāḡ, se rangea au côtés des Alides. Le calife al-Manşūr le fit assassiner en 764.

¹²⁴ Allusion au général turc Buġā l-Şaġīr, qui dirigea le complot débouchant sur

vous détourner de tant de bassesses, mais “Quand Dieu veut un mal pour un peuple, nul ne peut le repousser : il n’y a pas pour lui de défenseur en dehors de Dieu”¹²⁵.

Vous prétendez être de Mādārāyā ; les plus grandes hontes, en cette contrée, se sont sur vous abattues, sans vouloir de ses habitants diminuer la vertu ; vous vous enorgueillez de cette origine qui vous conspu, vous la revendiquez : elle vous hue. Du reste, un homme dont le père s’appelle Mukarram ferait mieux d’avalier de la poussière lorsque on rivalise de gloire. Quant à votre mère, elle est sans doute de ces pieuses femmes à la tête légère, et l’on sait bien que la légèreté est associée à l’honnêteté . . .¹²⁶

Le plus étonnant est que ni vous ni votre frère ne baisez femmes ; l’on se demande donc pourquoi vous tentez d’induire en erreur de nobles dames et exigez de vous faire offrir des donzelles richement dotées, alors que vous “engloutissez ce qu’ils agitent” et que “Dieu seul sait ce qui vous habite”¹²⁷. Pourquoi donc demander leur main aux femmes alors que la vôtre est à prendre ? Pourquoi payer des douaires élevés alors que ce sont des mâles qu’il vous faut ? Pourquoi prétendre aimer les femmes quand leur caractère même coule sous votre peau¹²⁸ ? Comment, au jour du combat, osez-vous prétendre porter de violents coups aux ennemis [58] alors que vous vous prosternez chaque jour jusqu’au menton, qu’à chaque bataille c’est en vos couches que se lance la charge et qu’on vous retrouve poitrine à terre, tandis que des lances en vos fondements s’affairent . . . Vous êtes sans doute bien aise que vos épouses soient allées retrouver vos hôtes tandis que les hommes de votre clan se rendent auprès¹²⁹ de vos jeunes valets ;

l’assassinat du calife al-Mutawakkil. Le calife al-Mu‘tazz vengea son père en le faisant mettre à mort en 868.

¹²⁵ Coran, 13, 11, traduction D. Masson.

¹²⁶ Perfide allusion au verset coranique (24, 23) : « Ceux qui calomnient des femmes honnêtes, insouciantes et croyantes seront maudits en ce monde et dans la vie future, ils subiront un terrible châtement » [traduction D. Masson], révélé au Prophète en défense de Ġāḥiẓa accusée d’infidélité. L’allusion intertextuelle construit ainsi une prétération où la vertu de la mère d’Ibn al-Mukarram est prétendument défendue, et en réalité dénigrée.

¹²⁷ Détournement obscène des deux versets coraniques (7, 117) et (84, 23), le premier faisant allusion au bâton de Moïse « avalant » les bâtons changés en serpents des magiciens (voir Ṭabarī, *Tafsīr*). Le sous-entendu phallique est évident.

¹²⁸ Il y a ici un jeu de mot, puisqu’on peut lire *‘irq al-nisā’* « la veine des femmes » ou *‘irq al-nasā*, le nerf sciatique, qui serait bien éprouvé du fait de leurs supposées pratiques sodomites . . .

¹²⁹ Dans la version de ce fragment rapportée par al-Rāḡib al-Isfāhānī, le texte donne *taḥṭa ḡilmānikum* . . .

viendriez-vous à les traiter d'adultères qu'elles vous qualifieraient de gitons . . . Par ma vie, vous faites annoncer vos nuits de noces mais c'est ensuite comme joueuses de tambourin qu'on vous retrouve !

Vous vous égarez en injures et médisances tout en prétendant prendre une juste revanche, mais lorsqu'on a besoin de votre aide et qu'on vous demande de vous acquitter de vos engagements, *la compagnie se disperse et vous tournez le dos*¹³⁰ . . . Alors nargue de vous, clan Mukarram, une nargue persistante, permanente et qui restera accolée à votre nom.

Vos blessures ne saignent pas suite aux joutes
Mais c'est de vos culs que le sang goutte.

Pauvre jeune mariée dont le voile virginal ne fut point défloré et dont la fourche ne fut point arrosée ! Pauvre gazelle dupée malgré son regard ensorcelant, qui s'en ira s'enquérir auprès de ses amis : les Mukarram n'ont-ils donc pas de mentule ? Les femmes prétendent d'ailleurs, sans mensonge, que vous-même, votre père, votre frère *n'êtes qu'une bande de Nabatéens qui ici même sera détruite*¹³¹.

Vous mentionnez que vous ne connaissez pas de chemin plus âpre ni plus rude que celui qu'on est contraint d'emprunter pour nous rendre service ou nous accorder faveur, ni de champs moins prospères et moins destinés à porter leurs fruits que les nôtres alors qu'on y sème quelque bienfait. S'il en était ainsi, vous n'auriez, en tout cas, point eu à déplorer ingratitude ni à entendre remerciement pour vos grâces prétendues : vos richesses se refusent à être offertes et vous vous pressez de ne rien distribuer. Pis – Que Dieu me pardonne ! – eussiez-vous quelques rogatons à jeter que vous les offririez à ceux qui œuvrent à le satisfaire : je veux parler de votre insatiable derrière¹³², qui vous mène à votre perte dernière. Et comment donc pourriez-vous vous montrer généreux envers nous ou nous faire profiter de vos grâces ? Las ! votre cas est fort grave, et le torrent [de votre ladrerie] a bien dévasté chez vous les dernières pousses de générosité.

¹³⁰ Détournement avec sous-entendus obscènes du verset coranique (54, 45).

¹³¹ Détournement du verset coranique (38, 11) « Mais c'est une bande de factieux qui, ici même, sera détruite » (traduction D. Masson) condamnant les peuples incroyants et particulièrement les habitants de Sodome ; le terme *ahzāb* (bandes factieuses) est remplacé par *anbāt*, Nabatéens, donc dans une perspective classique paysans incultes, anti-thèse de l'arabité ethnique.

¹³² L'expression *umm al-fūlk*, forgée par Abū l-'Aynā³, n'est pas attestée dans la littérature arabe et ne semble pas devoir être comprise comme un nom propre. Choisissons de la comprendre dans une acception obscène, *fūlk* désignant tout corps globuleux et l'adjectif *falk* celui qui a des fesses arrondies.

Ô Abū Ğa'far – et comment, d'ailleurs, Ğa'far pourrait-il être votre fils¹³³ ? – la fornication ne connaît point de chemin plus aisé [60] ni plus facile à franchir que celui qui mène à vous et point de territoire plus heureux à pénétrer que votre être ; ceci sans compter la souillure de votre mise, la repoussante saleté de vos mains et la puanteur que vous exhalez.

Vous avancez encore que les bontés qu'on me fait sont vainement offertes à ma vilenie et mon impudence. Que ne considérez-vous – malheur à vous ! – l'histoire de votre propre ascension et tous ceux que vous avez bafoués, outrepassant toute limite ! Y aurait-il donc au-dessus de l'Envoyé de Dieu – sur Lui la prière et le salut – quelque origine plus glorieuse ? Peut-on souhaiter affiliation plus noble que celle des califes, vicaires de Dieu¹³⁴ ? N'étaient la mansuétude de notre souverain et notre excessive indulgence, ou encore que la détention d'un pouvoir commande à l'homme bien né de s'abstenir de triomphes inutiles, sans compter que vous êtes bien trop négligeable pour s'affairer de vous punir et ne méritez guère qu'on se querellât avec vous, j'aurais de fermes résolutions à prendre à votre rencontre . . . Remerciez donc votre ladrerie et votre petitesse : elles vous sauvent, et votre adversaire puisqu'il ne saurait s'abaisser à vous châtier.

Quant à l'impudence de mon discours, je n'ai certes pas à chercher excuse d'avoir stipendié un vil avaricieux et exalté la noblesse !

Si je ne louais pas sincèrement la générosité
Et ne fustigeais pas le ladre sordide,
En quoi distinguerais-je le Bien du Mal
Et pourquoi Dieu m'aurait-il fait don de l'ouïe et de la parole ?

Annexe II : Épître attribuée à al-Ĝāḥiẓ

[61] Quant à al-Ĝāḥiẓ, il écrit dans une de ses épîtres :

« Vous m'avez interrogé – Dieu vous prête longue vie – à propos d'Untel. Je vous répondrai en vous prouvant la sincérité de mon information, en termes si clairs qu'ils révéleront les faces les plus obscures du personnage et mettront au grand jour de la honte ce qui est dissimulé. Considérez cela, Que Dieu vous accorde Sa miséricorde, et il n'est d'autre puissance que celle de Dieu.

¹³³ Jeu de mot : Ğa'far est un nom propre et un nom commun, signifiant « ruisseau » [de générosité], ce que ce personnage ne saurait être.

¹³⁴ Le grand-père d'Abū l-'Aynā' ayant été protégé du calife 'abbāsīde Abū Ğa'far al-Manṣūr, l'épistolier semble revendiquer cette noble parentèle.

Il se trouve que je le vis parmi ses hôtes aussi considéré qu'un chiffon souillé de menstrues qu'on aurait jeté, traînant auprès de tous une réputation de catamite. Il avait à son service un page à la taille élancée, la tête fort bien faite, le dos droit, des cuisses et des hanches tournées au mieux, des boucles reposant sur ses tempes et les cheveux descendant le long de la nuque. Il était vêtu des étoffes les plus fines, parfumé en permanence, toujours assidu à se rendre au hammam, paré de bijoux et les ongles limés de près. Pourtant, en dépit de cette apparence, c'était cet esclave qui s'occupait de toutes ses affaires, c'est auprès de lui que les quémanteurs obtenaient intercession, et c'est lui qui dirigeait en toute chose son maître, s'imposant devant ses fils, son clan et ses gens. Il parvenait à lui faire changer d'avis pour adopter le sien et lui imposait ses lubies. Nul ne participait plus que lui aux cénacles de son maître ni ne s'isolait plus longuement avec lui [en conversation privée]. Untel ne pouvait passer la nuit qu'en sa compagnie, et s'il se trouvait que cet esclave se fâchât, sa colère l'attristait tant qu'il implorait son pardon. Tant qu'Untel fut en charge, aucun parent proche ou éloigné n'eut sur ce page le moindre avantage, et nobles seigneurs comme roturiers étaient pareillement traités. Chevauchait-il sa monture que ce page se conduisait auprès de lui comme le chef de la garde califale, s'asseyait-il que l'autre devenait son enfant chéri ou son épouse vertueuse. Si quelque courtisan avait affaire à débrouiller ou requête à déposer, c'est encore lui qu'on trouvait derrière la solution, [62] qui lui était plus aisée à proposer que de se déchausser. Ajoutons qu'ils passaient toutes leurs nuits sous la même couverture . . . »

Annexe III : Extraits d'une épître attribuée à Abū Hiffān

[63] J'ai également retrouvé une épître d'Abū Hiffān adressée à Ibn Mukarram que voici :

« Ô Ibn Mukarram, voilà un nom que vous portez fort mal : produit de la faute de vos parents, vous n'êtes qu'injure honteuse sur injure honteuse et malédiction d'Iblīs sur malédiction. Je ne peux imaginer que vous fussiez produit d'une goutte de semence ni que votre génitrice puisse avoir jamais été vierge ; vous êtes sans doute issu de quelque excrément fécondé par défécation, votre père et votre mère se seront joint le trou du cul pour une telle production. Et comme le dit le poète :

Que Dieu maudisse cette double puanteur :
Deux poils du cul se sont frottés pour l'engendrer

Vous êtes né d'une adultère indignité, vous finissez comme ignoble enculé ! Vous n'êtes qu'une accumulation de malédictions : pouilleux à écraser sa vermine entre les dents, morveux à ravalier sa roupie du bout de la langue, onaniste qui ne fait couler sa liqueur que de ses dix doigts [64] et catamite qui ne fait couler celle des autres que de son fondement. Vos esclaves vous giflent, vos serviteurs vous mènent à la baguette, vos chiens vous lèchent le sang au fondement comme s'ils s'agissait de menstrues, et vos amis vous répudient ! Ouvrez-vous la bouche qu'on dirait que vous lâchez un vent, et ce qui coule de votre nez n'est que merde, outre que votre salive semble excrémentielle et que les interstices de vos dents sont chargés d'immondices. Vous vous autorisez pourtant de railler les hommes de bien et de calomnier les âmes généreuses, envieux que vous êtes des littérateurs raffinés. Vous insultez les savants, médisez de vos compagnons de cénacle, dénigrez vos bienfaiteurs, exposant ainsi votre manque de rectitude et outrepassant les bornes de votre condition par votre attitude.

Votre âme est vile et vous êtes une honte pour votre espèce. Vous jurez et faites serments à tort et à travers, et mentez scandaleusement dans les plus légères comme les plus graves affaires. Vous semblez réclamer qu'on vous raillât et qu'on vous traitât de bâtard ! Les poètes ont, du reste, déjà épingle vos semblables, la bassesse de vos actes et la sordidité de votre lignée :

Vous railler ? Votre honneur est bien trop fin pour être atteint
 Et l'éloge est genre trop noble pour vous, vous le savez bien !
 Allez ! je vous laisse indemne de ma raillerie : votre déshonneur vous en a libéré !
 Vous en faisiez grand cas ? vous êtes maintenant méprisé.

Fils de cocu, rejeton de cornard dont le père prostituait la mère, et qui n'était qu'un pauvre hère qu'on souffletait par plaisir¹³⁵, vous n'êtes pas même un esclave qu'on affranchit pour la face de Dieu mais celui dont on se débarrasse et qu'on voue au cul du Diable. On ne vous raille que quand on vous souffre à l'abri de votre malfeasance, [65] mais vous tirez hélas ! de votre vilénie toute votre puissance. Vous connaître est un déshonneur, rompre avec vous un bonheur ; votre nom est une insulte, votre exécution une offrande au culte. Nul ne saurait faire le décompte de vos vices, et les anges à vos côtés ont renoncé de

¹³⁵ La figure du *saf'an* est récurrente dans la littérature classique : il s'agit d'une catégorie de bouffons de cour faisant profession de recevoir d'humiliantes claques sur la nuque. Le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm signale même l'existence d'un *Kitāb al-Şafā'ina* d'al-Katāngī.

relever vos péchés. Vous trouvez au Dieu unique des égaux, tourmentez Ses créatures de mille maux, imposez à tous vos défauts et pour fustiger votre irréligion on ne trouve plus de mots. On vous prête toutes les tares, vous êtes haï de toute part. Débauche et impiété sont les fleurons de votre éducation, gueuserie et mendicité la meilleure de vos situations. Issu d'une lignée abjecte, d'une fratrie infecte, ennemi des valeurs viriles, vous niez prophétie, Coran et Evangiles.

Personne ne reconnaît en vous le moindre trait de chevalerie : vous lancez vos injures à la tête des hommes d'honneur, ils vous humilient en s'abstenant de répondre. Votre mère est issue du hammam de l'Antéchrist, et vous la voulez comparer aux génitrices des vrais hommes ? Vous ne jeûnez ni ne priez, ne versez jamais l'aumône légale, ne vous lavez jamais de votre souillure ni ne vous souciez de repentir, et désobéissez à votre père en ce qu'il n'est point l'homme qui vous a reconnu . . . Votre assassin aura auprès de Dieu la place la plus élevée, et votre calomniateur ne saurait être blâmé : on le pourrait prouver par la lecture du livre de Dieu ! Quiconque s'abstient de mentionner vos travers devrait subir les rigueurs de la loi divine, quiconque s'étend à chanter votre louange devrait être jeté dans le feu des enfers ! »

Annexe IV : Extraits du Ḥadīṭ al-Istiqbāl

[102] Puis il dit à Ibn Abī Ḥurāsān le juriste šafī'ite :

« Ô Cheikh, voilà que vous avez banni de votre langue notre nom, pressé que vous êtes de vous isoler avec vous-même, ou de vous adonner à quelque frivolité avec vos jeunes polissons, en nous ignorant avec obstination, refusant de partager ces plaisirs avec vos frères et vos compagnons. N'était un passé que vous délaissez et que j'honore encore, et sans la bienveillance que je vous accorde et que vous me refusez, nous aurions fort à nous dire, peut-être pour le plaisir, ou bien l'expression de mon ire. Je vous ai nommé *muḥtasib*, je vous retrouve affairé à vous enrichir ; vous aviez pour mission d'ordonner le bien, vous voilà chevauchant de tous les vices le pire. On peut se tromper et se laisser abuser, les espoirs sont parfois déçus . . . Et comme dit un poète d'antan :

Combien de bons conseils entendras-tu de ceux que tu prenais pour tricheurs
Et combien d'hommes de confiance s'avéreront gens de peu de foi . . .

Il se tourna ensuite vers al-Šādiyāšī et s'enquit : [103]

“Abū ‘Alī ! comment te portes-tu et comment t’es-tu porté ?”

L'autre répondit : “Sire,

Puissé-je ne pas être si je me souvenais de ce que j'ai été

Et plus encore, puissé-je ne pas être si je me souvenais de ce que je n'ai point été !

Le Šāhib l'apostropha alors : “Hors de ma vue, vil effronté, débauché, qui va se frotter le cul au mur après avoir chié ! ces vers n'ont pas été ciselés par ta main et ne sont pas nés dans ton esprit, ils sont de Muḥammad b. ‘Abdallah b. Ṭāhir, le début en est ainsi :

Vous m'avez écrit me demandant comment je me suis porté

Quelles avanies et quels soucis après vous ai-je éprouvé

Puissé-je ne pas être si je me souvenais de ce que j'ai été

Et plus encore, puissé-je ne pas être si je me souvenais de ce que je n'ai point été !

Il récitait ces vers tout en se dévissant la nuque, en roulant des yeux, en se démettant les épaules, se liquéfiant tout en ondulant, illustrant ce verset du livre de Dieu : “comme celui que le Démon a violemment frappé”.

Puis il poursuivit :

“Ô Abū ‘Alī, ne te fie donc à d'autre vit que celui qui repose en tes chausses, rien ne vaut celui qui s'allonge entre tes cuisses ! T'appuierais-tu sur un autre qu'il te trahira et te discréditera, déshonorera ton intime demeure et déchirera ton for intérieur . . .”

[104] Il se tourna enfin vers un jeune page dont le visage se couvrait d'un premier duvet, et avec lequel le Šāhib était soupçonné de la pire turpitude. S'agitant en tout sens et se tortillonnant, il lui susurra : “Approche donc, mon mignon ! Comment vas-tu ? Et pourquoi t'es-tu imposé cette peine ? Ton beau visage ne saurait souffrir la moindre altération, le soleil entre lever et coucher risquerait d'y laisser quelque lésion, un garçon comme toi est destiné à la réclusion, dans de beaux atours, sous un baldaquin et une moustiquaire, pour guérir nos états délétères, nous faire lever la gargoulette et éteindre de tes charmes notre soif insatisfaite.” »