Szombathy, Zoltan
Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature.

Exeter, Gibb Memorial Trust,
2013, 338 p., index.
ISBN : 9780906094617

Il faut le dire d'emblée : cet ouvrage est appelé à devenir un classique et une référence dans les études sur le *muǧūn* dans les sociétés arabo-islamiques médiévales. Presque en même temps que l'excellente monographie de Sinan Antoon (*The Poetics of the Obscene, Ibn al-Hajjaj and Sukhf*, Palgrave Macmillan, 2013) puis la collection d'essais publiés dans un *Festschrift* en l'honneur de Geert Jan Van Gelder (*The Rude, the Bad and the Bawdy*, éd. A. Talib, M. Hammond, A. Schippers, Gibb Memorial Trust, 2014), on dispose maintenant d'une synthèse majeure sur ce « mode » (au sens grammatical du terme) que constitue le *muǧūn* dans la tradition littéraire de langue arabe. L'ouvrage de Zoltan Szombathy (ZS par la suite) se lit lentement ; non par excès de théorie – la perspective théorique en est presque absente avant le dernier chapitre, mais parce que l'auteur y cite une telle foison de textes passionnants, parfois traduits et exploités dans le cadre d'une démonstration, parfois simplement cités en notes infra-paginales, comme illustrations d'un point ou d'une thématique, que le lecteur arabisant ne peut s'empêcher d'ouvrir les classiques mentionnés et d'aller y rechercher l'intégralité du texte auquel il est fait allusion. C'est là, d'ailleurs, un des seuls reproches techniques que l'on peut faire à l'ouvrage : les éditions citées sont certes de référence quand elles existent, mais la pagination varie parfois en fonction des rééditions, et il aurait été plus pratique pour le lecteur d'indiquer, en plus des pages de l'édition concernée, les têtes de chapitres ou les personnages mentionnés, afin de retrouver rapidement les extraits en question dans les index ou moteurs de recherche.

Il demeure que le dépouillement des sources premières opéré par l'auteur est impressionnant : toutes les grandes anthologies d'*adab* oriental du IXe au XIIe siècle sont exploitées, lues de part en part et mises en fiches correspondant à des thématiques diverses, en plus de nombreuses références à des ouvrages plus tardifs ou issus de l'aire maghrébine ou andalouse. On est là devant un travail de philologie orientaliste « à l'ancienne », dans la meilleure acception du terme, et ne serait l'ouverture d'esprit qui caractérise la démarche de l'auteur et sa curiosité contemporaine pour les questions de norme et de transgression, on pourrait par moment croire, du moins dans les premiers chapitres, qu'on est devant un classique du XXe siècle – impression peut-être causée par le fait qu'il arrive par moment à l'auteur de construire son lecteur-type précisément comme un arabisant occidental.

ZS divise son ouvrage en cinq chapitres, et une conclusion, revenant sur les possibles sens et traductions du terme *muǧūn* – et se résolvant de manière attendue à reconnaître son irréductibilité à la traduction. Se définissant comme anthropologue arabisant et désirant s'éloigner d'une analyse de type littéraire des sources exploitées, il distingue volontairement entre sa présentation et classification en motifs de la matière brute trouvée dans les textes d'une part, et la démarche analytique suivie dans les deux derniers chapitres d'autre part.

Le premier chapitre, « Normes et valeurs dans la société musulmane médiévale », examine des concepts antithétiques : *ḫāṣṣa vs. ʿāmma*, du sens premier élite vs. vulgaire, on dérive vers sérieux vs. plaisanterie, monde urbain vs. monde rural/bédouin, afin de préciser le cadre conceptuel dans lequel les musulmans arabophones du Moyen Âge percevaient des questions de valeur, de respectabilité, de convenance, et donc de *muǧūn*. L'exploitation des sources est cependant rendue délicate par le fait qu'elles reflètent les idéaux des classes élevées, un biais élitiste évident, et une image idéalisée de la réalité. Le *ǧidd* (sérieux) est pensé comme supérieur au *hazl* (plaisanterie), et sied aux hommes de savoir comme de pouvoir ; les sujets frivoles sont en conséquence supposément indignes de l'attention d'un gentilhomme. Parallèlement, la *ʿāmma* est méprisable, quand bien même les limites *ḫāṣṣa*/*ʿāmma* difficiles à établir. Mais se moquer de l'inculture et de la sottise de la *ʿāmma* en en faisant un sujet d'anecdote littéraire est cependant une constante de la culture élitiste, tout comme se gausser du langage grossier du commun. Pour ZS, « le mépris montré par les membres de l'élite culturelle et politique envers les classes inférieures se manifeste également au niveau linguistique, leur langage étant à la fois exclu du monde de l'écrit et cependant cité dans un but sarcastique et humoristique quand une expression dialectale fait surface dans un texte écrit. La langue de la communication quotidienne [...] est saisie par le système normatif dominant comme une distorsion du sublime idiome coranique, l'arabe classique » (p. 34). ZS tente une première définition du *muǧūn* en notant qu'il est presque toujours humoristique ou du moins ne peut être entièrement sérieux. La littérature de *muǧūn*, dans la forme qui nous a été transmise, est un produit de l'élite, mais traite souvent des gens du commun et de leur culture.

ZS développe en quelques lignes un des points les plus délicats de sa démonstration : « il serait

BCAI 30 (2016) Szombathy Zoltan: Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature., recensé par Frédéric Lagrange
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

artificiel et peu avisé de tirer une ligne infranchissable entre *muǧūn* en tant que littérature et *muǧūn* en tant que comportement : les sources médiévales ne font jamais une telle distinction, ce qui signifie que pour les intellectuels médiévaux, les deux manifestations étaient du même ordre. Ceci amène à penser que le *muǧūn* a dû être perçu comme une attitude pouvant s'exprimer de diverses manières, dans le quotidien comme dans la composition littéraire » (p. 36). C'est là un point sur lequel on peut exprimer des divergences, voir *infra*. Sa définition de travail du phénomène *muǧun* est que la notion, intègre deux dimensions : d'une part un mépris des normes reconnues de comportement honorable et le refus de l'effort permettant d'acquérir prestige social et standing ; d'autre part une attitude plaisante, ironique, élégante et désabusée.

Le chapitre 2 dresse un inventaire des motifs liés à la religion, quand elle est traitée par des individus ou les textes de façon frivole et irrespectueuse. Tout d'abord les motifs empruntés au Coran (la question de l'*iqtibās sayyi'* est traitée p. 47-68 et vient compléter l'article de Van Gelder 2002 dans les *Quaderni di Studi Arabi*, « Forbidden Firebrands, Frivolous Iqtibās According to Medieval Arab Critics », mais en se focalisant exclusivement sur le *muǧūn*) ; puis le *ḥadīth* ; les allusions subtiles aux disciplines religieuses demandant à être décodées (*fiqh, kalām,* hérésiologie) et l'histoire des grands héros de l'Islam ; les obligations (appel à la prière, prière, jeûne, *zakāt*, pèlerinage), ce qui offre au lecteur l'occasion de découvrir des textes saisissants, et la singularisation de motifs poétiques d'époque abbasside, comme la « plainte du retour de Ramaḍān ». Enfin, l'auteur examine les images de l'au-delà détournées dans ce type d'écriture, poétique ou en prose.

Le chapitre 3 traite plus indirectement des valeurs religieuses, puisqu'il examine les normes de décence dans le discours et dans le comportement. ZS relève la présentation dépréciative de soi (la subversion et la parodie des motifs traditionnels de la poésie bédouine où le poète est le héros), le traitement de sujets « indignes » et triviaux. La caricature de l'héritage bédouin occupe de fait une place de choix dans la poésie des libertins. Sous l'ère bouyide, « le plus trivial, le plus idiot et le plus outrageant est le sujet, le plus valorisé il devient en terme d'amusement. C'est précisément la frappante insignifiance et la folie de certains thèmes qui en font une matière idéale pour la littérature facétieuse. Selon les mots du fameux poète andalou Ibn Khafāǧa (m. 1139) : Soyez amusants, jouez et plaisantez, et laissez derrière vous la morale bédouine » (p. 122). Le *suḫf* (obscénité) apparaît ainsi comme le *muǧūn* poussé à l'extrême.

L'essai passe ensuite aux questions de sexualité déviante ou illicite : fornication et adultère, essentiellement pratiqués avec des femmes de condition servile — on attendrait ici que SZ aille plus loin dans son analyse et note la déférence remarquable du *muǧūn* à des normes sociales finalement supérieures aux interdits religieux, comme la protection des lignages, et en conséquence la quasi-absence de femmes libres et de condition élevée dans les anecdotes ou poèmes faisant état de *zinā*. Les six pages consacrées à « l'homosexualité » (134-140) laissent un peu sur leur faim. Tout d'abord du fait de l'emploi de ce terme inadapté, bien que ZS ait lu l'étude remarquable de K. Al-Rouayheb (*Before Homosexuality in the Arab-Islamic World 1500-1800*, 2005), mais surtout parce que le même patient travail de relevé des motifs effectué sur les thèmes religieux aurait pu être proposé pour ce qui entre dans le champ homo-érotique : âge des partenaires, rôles, nature des actes sexuels, présence ou non de rétribution, coercition ou accord, flou des limites dans le continuum menant d'un homo-érotisme chaste (dont El-Rouayheb montre bien la prégnance dans la production poétique tardive) et la conquête obscène du partenaire, etc. Les notes infrapaginales dans cette section sont cependant d'une richesse tout à fait extraordinaire et fournissent autant de suggestions de pistes à suivre pour le chercheur : nul ne saurait épuiser un sujet…

ZS examine ensuite les caractéristiques stylistiques liées au *muǧūn* : jeux de mots, allusions, obscénité et parodie.

Le chapitre suivant se tourne vers la réception de ce matériau littéraire libertin dans les différents sous-groupes qui constituent la société médiévale, en se concentrant sur les réactions de l'élite cultivée et des milieux de cour. La question de l'association de cette thématique à une région et une époque particulière, ou des circonstances politiques est également examinée. ZS part de la banale constatation que quantité de textes qui frappent le lecteur, pourtant blasé au XXI^e^ siècle, comme particulièrement outrageants étaient néanmoins jugés parfaitement aptes à être inclus dans des anthologies littéraires « respectables » jouissant d'un grand prestige auprès des intellectuels médiévaux. L'idée d'une « tolérance » passée semble une piste d'explication trop facile à l'auteur, et il lui est nécessaire « d'analyser les réactions sociétales à ce phénomène, seule façon de déterminer si, en quel sens, et pour qui, le *muǧūn* a pu être considéré comme une déviance ». ZS précise cependant que la notion de « déviance » n'est en fait guère adéquate pour caractériser le *muǧūn*. Il propose une division tripartite de la société étudiée, basée sur des critères socio-éducatifs : les dirigeants et les milieux de cour qui leur sont associés (*kuttāb*, familiers du Prince,

BCAI 30 (2016) Szombathy Zoltan: Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature., recensé par Frédéric Lagrange
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

'ulamā' attachés à son service) ; les intellectuels et lettrés vivant en-dehors de l'orbite de la cour, locale ou califale (*'ulamā'* ordinaires, tout-venant des secrétaires, scribes, copistes, ouvriers du domaine de l'écrit ; enfin les masses illettrées, catégorie pouvant inclure de richissimes marchands. ZS entreprend la difficile tâche de mesurer le degré d'acceptation des thématiques libertines dans ces groupes, en notant bien que la quasi-totalité des sources est cependant produite par, et à destination, de l'élite aulique. Cependant, certains recueils de fatwas ou condamnations d'innovations blâmables (*bid'a*-s) abondent en dénonciations des usages déplorables du vulgaire et de son parler corrompu, laissant filtrer au passage l'écho d'un *muǧūn* populaire dont les productions savantes recombinent les éléments : « une indication indirecte de la popularité du *muǧūn* chez les illettrés est le fait que tant de textes qui imitent le parler inéduqué des masses urbaines contiennent tant de matériaux ressemblant au *muǧūn* » (p. 162). Pour ZS, il ne fait pas de doute qu'« une partie du *muǧūn* dont font état les sources est une version écrite de plaisanteries, mots d'esprit et remarques qui avaient auparavant circulé sous forme orale » (p. 243), perspective inverse mais conciliable avec celle de Pellat qui note que les anecdotes de la culture savante se retrouvent ultérieurement reproduites dans une forme différente dans les cultures populaires. La « mise en texte » de l'oralité demeurera en tout état de cause un sujet à explorer pour la recherche à venir.

En ce qui concerne les milieux liés au pouvoir, l'auteur note justement que, quand bien même la solennité et la respectabilité données dans les circonstances publiques sont des donnés fondamentales pour la légitimité du prince, cela n'empêche nullement la pratique des plaisirs dans la discrétion des lieux privés, et qu'« heureusement pour le chercheur moderne », la discrétion ne devait guère être totale, d'où le formidable corpus à notre disposition illustrant la réception favorable du *muǧūn* dans les plus hauts échelons de la société (p. 175). La remarque de ZS est cependant problématique : on ne peut attribuer la fréquence des allusions au *muǧūn* consommé/produit/apprécié en milieu de cour dans les anthologies d'*adab* comme une sorte de trahison de la confidentialité qui se serait glissée presque par inadvertance dans les textes. Ce n'est pas pour le chercheur actuel qu'œuvrent les anthologues mais pour leurs contemporains, dans une optique à la fois esthétique, éthique, et idéologique. C'est dans la détermination de leurs intentions possibles qu'il y a encore des pistes à développer pour la recherche.

La dernière catégorie explorée par ZS, la *lower literate class*, distingue entre savants religieux, et classe des secrétaires, avec une grande richesse de documents et pertinence d'analyse (notamment sur l'incapacité de la pensée juridique traitant de littérature à distinguer entre différents types d'énoncés : écrits, oraux, poétiques, sérieux, etc. tout en prenant parfois en considération la question centrale de l'intention).

La seconde partie du chapitre examine les sanctions et récompenses liées à la production de *muǧūn* : censure, auto-censure, succès et profitabilité de la thématique. La conclusion de ZS sur les raisons de l'apparente intolérance au *muǧūn* dans le monde arabo-musulman actuel cite avec raison El-Rouayheb et Sprachman (*Suppressed Persian*, 1997) mais bénéficierait de travaux plus récents.

Le cinquième et dernier chapitre tente une interprétation de la littérature de *muǧūn* en tant que phénomène social. Le fil conducteur y est de rechercher « une explication plausible à ce qui apparaît comme un décalage frappant dans l'attitude de l'élite comme du commun : en dépit d'un attachement universel et probablement sincère aux valeurs et normes dominantes [...] qui traverse les barrières de classe, on ne peut manquer de remarquer une tout aussi large popularité d'une posture littéraire qui ne fait aucun cas, ou plus exactement bafoue ces mêmes normes et valeurs » (p. xi).

ZS note que les libertins médiévaux ne sauraient être saisis comme des « marginaux » : ils font au contraire partie du « *mainstream* » de leur époque. Est-ce un discours subversif, un défi aux normes, ou un simple amusement ? Y a-t-il dès lors un sens à voir dans le *muǧūn* une déviance, ou d'en parler en termes de valeurs ? Il convient d'abord, souligne l'auteur, de noter la grande hétérogénéité des normes dans les sociétés arabo-musulmanes médiévales. S'appuyant sur les travaux de l'anthropologue Talal Asad, ZS estime que la culture islamique devant être envisagée d'abord comme un discours, les controverses et débats menés en son sein en font partie intégrale : « Ce qui est uniforme dans le monde de l'Islam, ce ne sont pas les solutions et réponses adoptées par des groupes ou des individus face à des problèmes, mais le cadre conceptuel dans lequel ces solutions sont recherchées » (p. 250). Les différences d'attitudes sont à saisir au niveau des différentes communautés, des sous-groupes, des classes sociales – nombre d'anecdotes de *muǧūn* littéraire élitiste sont sans doute apparues comme plaisanteries populaires transmises oralement.

Il faut prendre en considération dans la culture médiévale un système de « valeurs alternatives ». Celles des *'ulamā'* ne sont pas les seules à être suivies : « en raison de l'existence simultanée d'échelles de valeur alternatives à l'intérieur d'une même collectivité culturelle, il est possible et en réalité très

BCAI 30 (2016) Szombathy Zoltan: Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature., recensé par Frédéric Lagrange
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

commun que le comportement d'un individu ou son mode de vie soit jugé impropre et déshonorant selon certaines normes, et cependant admiré pour sa distinction selon un autre système de normes. La dominance d'un système n'exclut pas la validité de valeurs alternatives, éventuellement contraires aux premières » (p. 261). Cette idée centrale dans la thèse de ZS rejoint partiellement une piste qu'il n'exploite pas, celle des « scripts comportementaux » différents voire conflictuels, telle que développée par John Gagnon et William Simon, et introduite dans les études sur la sexualité dans le domaine arabe par Dror Zeevi (*Producing Desire, Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle-East 1500-1800*, 2006).

La fréquence des liens observés dans les textes entre la notion de *ẓarf* et celle de *muǧūn* (lien organique nié par al-Waššā' que SZ se refuse à prendre au sérieux, de façon argumentée) offre une clé pour comprendre la légitimité du *muǧūn* en tant que comportement et en tant que production littéraire : le libertin peut gagner le respect grâce à son *ẓarf* (esprit, humour et raffinement), valeur positive, quoique incompatible avec la respectabilité et le sérieux de la performance publique du pouvoir et du savoir. Le genre célébré des *aǧwiba muskita* (réponses fulgurantes) en est un exemple frappant. L'âge d'or du *muǧūn* (en littérature) correspondant à l'essor de la classe des secrétaires, ce lien avec le *ẓarf* est d'autant pus évident, puisqu'il s'agit précisément d'une valeur de cour. Comment comprendre, se demande ZS, « qu'un trait explicitement et sans équivoque positif comme le *ẓarf* puisse être considéré comme inapproprié et indésirable pour les membres les plus élevés de la hiérarchie sociale ? Cette question nous aide à comprendre les réponses aux *muǧūn* parmi les intellectuels musulmans médiévaux. Le *ẓarf* est intimement lié au libertinage et à la frivolité. Or cette association est précisément ce qui justifie l'idée que la qualité du *ẓarf* sauve le *muǧūn* d'être saisi uniquement avec désapprobation, et lui confère une valeur culturelle » (p. 273).

Tentant une « sociologie » du *muǧūn*, SZ se demande ensuite dans quelle mesure il doit être considéré comme « subversif ». Le *māǧin* (libertin) non seulement entre bien souvent dans la catégorie légale du *fāsiq* (personne immorale susceptible de subir un châtiment) mais il affiche volontairement son immoralité (*muǧāhara bil-fisq*), au lieu de rechercher la discrétion, qui correspond à la morale religieuse. Or pourtant, argumente SZ, il n'est guère subversif, puisque son discours et son ostentation transgressive ne signifie pas négation ou refus d'un unique système de valeurs qui serait seul valide, mais « de l'application temporaire et occasionnelle, dans certains contextes sociaux, d'un système de valeur alternatif basé sur le raffinement et l'esprit [...] Il ne saurait être question de nier que le libertinage est déshonorant, parce qu'indécent et impertinent, mais il est en même temps apprécié parce que charmant et spirituel. Apprécier sa valeur délassante et drolatique n'implique aucunement de nier son immoralité » (p. 286). ZS souligne que transgresser une norme n'est pas du même ordre que la nier et la subvertir. À ce titre, ajoute-t-il, le *muǧūn* est finalement inoffensif et ne met pas en danger le maintien des règles morales et religieuses. Les libertins ne cessent de répéter que leurs actions sont pécheresses, et envisagent la repentance. Le *muǧūn* n'est donc pas plus subversif qu'un moment de carnaval, et, reprenant les termes de Bakhtine, SZ y voit une « littérature carnavalisée », qui signifie la force de la norme plus que sa faiblesse. L'effet subversif d'une plaisanterie n'est, le souligne l'auteur, que passager.

C'est là une analyse que l'on aimerait cependant nuancer : d'abord parce que la mise en vers et/ou par écrit fixe et pérennise ce moment qu'est la plaisanterie ; d'autre part parce que dans le détail des anecdotes de *muǧūn* ou des répliques admirables des libertins se laisse deviner la virtualité d'un doute, d'une remise en question plus profonde de certaines normes, y compris la plus solides de toutes, celle de la domination masculine.

Szombathy examine ensuite la « convention du scandale », le libertin en tant que rôle social, rejoignant ici, sans le citer, Andras Hamori et sa caractérisation du poète comme « clown rituel » (*On the Art of Arabic Medieval Literature*, 1974). Le libertinage devient une convention poétique (« l'intellectuel *māǧin* exhibe des caractéristiques et conduites si prévisibles que le lecteur moderne est frappé par cette nature de rôle rituel », p. 295), et les thèmes de la transgression sont finalement normés. Devenant élément standard du paysage culturel, le libertin en est d'autant moins menaçant — on aurait cependant aimé que SZ se demande quelles sont les transgressions *absentes* du *muǧūn* et le pourquoi de leur absence.

Devant une synthèse d'une telle qualité, on ne fera qu'un reproche de fond. SZ se défend d'analyser les textes sous un angle littéraire et les traite comme matière d'une investigation sociologique ou anthropologique. Mais il convient tout de même de remarquer qu'il existe une différence essentielle entre le *muǧūn* en poésie et le *muǧun* en prose : le poète se représente usuellement en *acteur* et sujet de l'acte transgressif, quel qu'il soit. Il y a donc là un premier pas vers la confusion *muǧun*-acte et *muǧūn*-discours, quand bien même l'acte serait fictif ou de l'ordre de la convention. Dans le cas de la prose, le phénomène frappant est ce que l'on pourrait qualifier de *muǧūn*

BCAI 30 (2016) Szombathy Zoltan: Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature., recensé par Frédéric Lagrange
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

by proxy ou que j'ai appelé ailleurs « prétérition » : l'*adīb* s'abrite derrière son rôle de *muṣannif* (ordonnateur de la matière littéraire) ou une condamnation de surface pour utiliser et travailler une matière transgressive ou obscène, sans implication directe du soi. Il y a dans la distance créée par la troisième personne, par l'actualisation de schémas narratifs comiques effectivement empruntés à un patrimoine éventuellement populaire (par le biais de l'ajout de lieux, de noms propres, d'« effets de réel » au sens barthien) un travail remarquable qui réclame aussi analyse, et incite à compléter l'excellent travail de défrichage effectué par Zoltan Szombathy.

Frédéric Lagrange
Université Paris-Sorbonne.

BCAI 30 (2016) Szombathy Zoltan: Mujūn, Libertinism in Mediaeval Muslim Society and Literature., recensé par Frédéric Lagrange
© IFAO 2026 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net