



HAL
open science

La théorie queer et les Hijras de l'Inde

Sandeep Bakshi

► **To cite this version:**

Sandeep Bakshi. La théorie queer et les Hijras de l'Inde. Homosexualités: Révélateur Social, PURH, pp.71-81, 2010. hal-01964450

HAL Id: hal-01964450

<https://hal.science/hal-01964450>

Submitted on 8 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La théorie *queer* et les *hijras* de l'Inde

Sandeep Bakshi

Enseignant,
doctorant en Études anglophones,
université de Rouen

Les études de genres en général et la théorie *queer* en particulier mettent l'accent sur le fait qu'il n'y pas un(e) seul(e) et unique genre ou sexualité mais plusieurs sexualités, plusieurs genres, plusieurs possibilités d'expression du désir sexuel. En plus, les sexualités et les genres sont construits (et non pas naturels), et sont exprimés par un processus de jeu, d'imitation et de répétition. Dans ce cadre pluraliste, la *queerisation* du système binaire masculin/féminin est un projet intéressant et motivant afin de problématiser notre compréhension des genres telle que l'hégémonie du système hétéronormatif nous l'impose.

L'homosexualité, dans cette optique, n'est donc pas une catégorie « monolithique » où l'identité homosexuelle est basée sur la notion de différence sexuelle, mais toute identité est considérée comme construite différemment. Par conséquent, il n'y a pas « une » homosexualité mais moult homosexualités où les différences de classes, de sexes biologiques, de nations, de couleurs de peau, de traditions, etc., jouent un rôle dans la formation et la perception de leur propre identité par les individus. Ainsi, David Halperin nous met en garde de ne pas simplifier la définition de l'homosexualité en effaçant les variations historiques et transculturelles¹. En suivant la proposition de Halperin, Cherry Smyth met en question l'eurocentrisme implicite dans tout projet qui n'est pas sensible aux différences de couleur de peau (eg : « *the uncritical essentialism that privileges the queerness of gay white men* »²).

Il faut se rappeler que le mot *queer* était utilisé pour la première fois dans le contexte d'une théorie par Teresa de Lauretis en 1991 où elle le juxtaposait contre le déploiement de gay ou de lesbienne. Elle a employé le terme *queer*

1. D. Halperin, *One hundred years of homosexuality and other essays on greek love*, New York, Routledge, 1990, p. 46.
2. Trad. : l'essentialisme non critique qui favorise la *queerisation* des gays blancs. C. Smyth, *Lesbians talk queer nations*, Londres, Scarlet Press, 1992, p. 35.

en tant qu'un remède contre le silence autour de la spécificité du lesbianisme et les préjugés raciaux dans le discours contemporain des études gaies et lesbiennes³. Depuis, des théoriciens *queer* étudient conjointement la sexualité et les différences ethniques. Eve K. Sedgwick, par exemple, acclame les artistes de couleur qui, en se définissant comme *queer*, compliquent le champ intellectuel des catégories telles que le langage, la couleur de peau, la migration et la nation⁴.

Judith Butler, quant à elle, critique la tendance en psychanalyse de séparer et hiérarchiser les différences sexuelles et raciales⁵. C'est pourquoi la notion de différence des cultures, nationales ou régionales, mérite une attention toute particulière au sein de la théorie *queer*. Cela s'inscrit dans le programme pluraliste des études *queer* et les informe sur l'importance politique et idéologique de non-exclusion d'autres formes de minorités⁶.

La *queerisation* des concepts

La *queerisation* des concepts de masculin/féminin, de sexe, de genre et de l'homosexualité dans le contexte d'un pays comme l'Inde est non seulement intéressante mais aussi nécessaire car elle nous aide à mieux comprendre la réglementation du masculin et du féminin par le dominant et la résistance à cette même réglementation par le biais du droit à la différence culturelle et religieuse. Par ailleurs, Ruth Vanita a justement remarqué que, *queeriser* les traditions et relations de même sexe en Inde reste dans un cadre de contestation de la tendance, chez les théoriciens *queer*, à « éviter l'usage des termes comme *homosexuel* pour désigner des personnes ou relations sexuelles dans

3. T. de Lauretis, « Queer theory : lesbian and gay sexualities », dans *Differences : a journal of feminist cultural studies*, 3,2, 1991, p. III-XVIII, citation p. IV.
4. E.-K. Sedgwick, *Tendancies*, Durham, Duke University Press, p. 9.
5. J. Butler, *Bodies that matter : on the discursive limits of « sex »*, New York et Londres, Routledge, 1993, p. 181.
6. Dans une étude sur l'homosexualité aux États-Unis, Siobhan Sommerville a démontré comment la distinction noir/blanc a historiquement caractérisé et défini la compréhension de l'homosexualité. Par ailleurs, chez les penseurs post-coloniaux, on peut également trouver un croisement entre les questions de genres, de sexualités, et l'implication des préjugés raciaux et nationaux. Ainsi, Fanon consacre un chapitre entier dans *Peau noire, masques blancs* à analyser la relation entre race et sexualité, et conteste vivement le stéréotype que « le nègre a une puissance sexuelle hallucinante ». En plus, Edward Said dans le contexte d'arabes étudiés par les orientalistes nous fait remarquer que l'hégémonie culturelle et l'ethnocentrisme occidental se propageaient souvent avec une exagération sexuelle à l'égard des arabes. Voir, S.B. Sommerville, *Race and the invention of homosexuality in american culture : queering the color line*, Durham et Londres, Duke University Press, 2000 ; F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Le Seuil, 1952, p. 128 ; E. W. Said, *Orientalism : western conceptions of the orient*, Penguin Books, 1995, p. 312.

des p
autre
L'In
« fant
cultu
prim
religi
plutôt
paren
maria
d'une
Or,
sont a
présen
jouiss
pas be
de ch
font i
cessus
insépa
« und
and g

Qui :

Les
l'Inde
1,2 m
est ra
castra
Le ter
les hij
nouve
le dan
du da

7. R.
Yc
8. S.
9. Tr
na
di
15

des périodes pré-modernes de l'histoire euro-américaine ou dans des lieux autre que l'occident, aujourd'hui »⁷.

L'Inde, comme dirait Salman Rushdie, n'est pas « un » pays mais une « fantaisie collective » composée de différentes religions, de cultures, de sous-cultures, de traditions et de coutumes⁸. La notion de pluralisme est donc primordiale pour sa cohésion nationale. Au niveau mode de société, à part la religion, l'institution du mariage constitue un pilier central. C'est une société plutôt patri focale que patriarcale, c'est-à-dire que la femme quitte son foyer parental pour aller vivre dans celui de sa belle-famille. Les coutumes liées au mariage représentent une unité culturelle, même si leur expression diffère d'une religion ou d'une ethnie à l'autre.

Or, ces rituels du mariage, tellement chers à la société indienne en général, sont aussi un espace d'expression pour la fluidité des genres. Les *hijras* y sont présents et leur bénédiction pour les mariés est considérée comme capitale. Ils jouissent d'une légitimité sociale et culturelle, même si aujourd'hui ils ne sont pas beaucoup appréciés. Leur rôle (le temps de leur performance de danses et de chants), les met au centre des coutumes et rituels du mariage, et ils nous font réfléchir à comment les marges peuvent investir le centre par un processus de négociation des identités. La communauté des *hijras* est une partie inséparable de la société indienne et ils sont, comme Serena Nanda a dit, « *undoubtedly related to the variety and significance of alternative gender roles and gender transformations in Indian mythology and traditional culture* »⁹.

Qui sont les *hijras* ?

Les *hijras* vivent en communautés en marge de la société dans le nord de l'Inde et du Pakistan. Les statistiques officielles les placent entre 50 000 et 1,2 millions. Ils peuvent être nés avec les deux sexes (pénis et vagin), ce qui est rare. La plupart sont des hommes (biologiques) qui entreprennent une castration volontaire pendant qu'ils sont « possédés » par la déesse *Bahuchara*. Le temple de *Bahuchara Mata* se trouve dans l'état du Gujarat en Inde où les *hijras* organisent un pèlerinage annuel pour les nouveaux initiés. Chaque nouveau membre de la communauté prend un *gourou* (mentor), à qui il verse le *dand* (une amende) pour pouvoir rentrer dans la communauté. Le montant du *dand* est décidé par le *Panchayat* (les aînés de la société, une structure qui

7. R. Vanita, *Queering India : same-sex love and eroticism in Indian culture and society*, New York et Londres, Routledge, 2002, p. 1 (trad. de l'auteur).
8. S. Rushdie, *Midnight's children*, Vintage, 1995, p. 112.
9. Trad. : [Ils sont] assurément liés à la variété et à la signification des rôles de genres alternatifs et aux transformations des genres dans la mythologie indienne et la culture traditionnelle. S. Nanda, *The hijras of India : neither man nor woman*, Belmont, Wadsworth, 1999, p. 20.

est reproduite sur le modèle des villages en Inde). Cette notion de la communauté est importante pour la compréhension des *hijras*, comme pour les autres sous-cultures marginales, car elle les aide à appartenir à une hiérarchie et à survivre comme une société parallèle.

Comment définir les *hijras* reste une problématique assez complexe. À l'aide des concepts de représentations de sexualités et de genres, il est possible aujourd'hui de faire la nuance entre les transgenres, qui est le cas des *drag-queens*, les transsexuels, qui désigne des gens ayant eu recours à une modification génitale, et les travestis. Néanmoins, les *hijras*, qui ne sont ni homme ni femme, ont les catégories de transgenre et de transsexuel inscrites sur leur corps. En plus, les chercheurs qui ont travaillé sur les *hijras* ont souvent plusieurs définitions contradictoires. Ils ont été classifiés comme eunuques (Mehta, Hildebeitel, Bobb et Patel, Sharma, Preston, Jaffrey), comme hermaphrodites ayant une déformation physique, naturelle ou acquise (Opler), comme prostitués, comme homosexuels passifs (Carstairs, Greenberg) et comme un troisième genre ou sexe (Herdt, Nanda)¹⁰. Par ailleurs, dans la presse et dans le cinéma indien, ils sont considérés comme étant superficiels et source de fous rires.

En outre, il faut signaler que les *hijras* sont subjectivement perçus comme n'étant ni homme ni femme et comme les garants de la fertilité d'où la légitimité de leur présence aux mariages et aux cérémonies de naissance. En Inde contemporaine le respect rituel et religieux ne leur est pas accordé mais ils le négocient pour pouvoir inscrire leur identité marginale dans le centre dominant. La seule source pour connaître le début de leur existence reste les mythes et le folklore.

Il est intéressant de noter que les travestis en Inde ont existé dans les mythes hindous avant la conception même de l'humanité. Ainsi, *Shiva*, le dieu de la destruction, est aussi appelé *ardhmarishwar* (mi-homme, mi-femme), et sa force est due à cette ambiguïté des genres. Les *hijras* peuvent ainsi légitimer leur existence par une déconstruction stratégique de ce mythe. Pour beaucoup d'entre eux cette qualité d'être mi-homme, mi-femme est une source de

10. Voir, S. Mehta, *Eunuchs, pavaiyas, and hijaras*, Gujarat sahitya sabha part 2, 1945; A. Hildebeitel, *Siva, the goddess, and the disguises of the pandavas and Draupadi*, *History of religions*, 20 (1-2), 1980, p. 147-174; Bobb et Patel, *Fear is the key*, *India today*, sep. 15, 1982; S.K. Sharma, *Eunuchs: past and present*, *Eastern anthropologist*, 4, 1984, p. 381-389; L.W. Preston, *A right to exist: eunuchs and the state in nineteenth century*, *Modern asian studies*, 21 (2), 1987, p. 371-387; Z. Jaffrey, *The invisibles: a tale of the eunuchs of India*, Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1997; M.E. Opler, *Further comparative notes on the hijara of India*, *American anthropologist*, 63, 1961, p. 1331-1332; G.M. Carstairs, *Hinjra and jiryan: two derivatives of hindu attitudes to sexuality*, *British journal of medical psychology*, 29, 1956, p. 128-138; D.F. Greenberg, *The construction of homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; G. Herdt, *Third sex/third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York, Zone Books, 1996, p. 11-20; S. Nanda, *op. cit.*

puiss
comi
Da
du cl
pouv
il do
Uttai
d'ém
mod.
oblig
castr:
offra
lence
La
l'hon
chan
cette
hom:
straté
remo
louar
forte
enter
appe
de ge
des s
idéal
persc
La
pend
érigé
décre
à la f
l'Ind
hijra.
cruci
retrai
hijra.

11. C
c
ji
c

puissance infinie qui leur donne le pouvoir de maudire (donner un *shraap*), comme le dieu Shiva a maudit la terre.

Dans le fameux mythe du *Mahabharatha*, le plus puissant des guerriers du clan des *pandavas* qui se nommait Arjun, s'était travesti en femme pour pouvoir se cacher des ennemis. En tant que Brihannada (son nom de femme), il donna sa bénédiction au mariage de son fils Abhimanyu avec la princesse Uttara. Les *hijras* lisent le mythe de Arjun-Brihannada comme un exemple d'émascation volontaire qui confère une puissance divine. En prenant pour modèle ce mythe, les *hijras* considèrent l'impuissance sexuelle comme une obligation pour atteindre une force divine, d'où leur volonté d'une éventuelle castration. Ils voient la castration comme un rituel et leur pénis comme une offrande religieuse à leur déesse Bahuchara. Cet acte plein de sang, de violence, comme dit Cohen, « *is central to the representations of thirdness* »¹¹.

La tradition musulmane, quant à elle, bénéficie des chants religieux *soufis* où l'homme (qui chante) et dieu deviennent l'amant et l'aimé. Les chants *soufis* chantés par Nusrat Fateh Ali Khan sont une preuve que, même aujourd'hui, cette pratique historique perdure. Souvent, le chanteur et dieu sont considérés hommes où le chanteur « devient » la femme, l'aimée de dieu. Cette position stratégique de chanteur qui devient féminin (qui se castre le temps d'un chant) remonte au XVI^e siècle. Le poète Amir Khusro se travestissait pour faire des louanges à son patron, le roi moghol. Ils ont vécu une histoire d'amour assez forte et Khusro se considérait comme la femme du roi. Ils ont été, par la suite, enterrés dans le même cimetière. Ainsi, le troisième sexe se fait également appeler *Khusra*, en hommage au poète. Par ailleurs, la tradition de mélange de genres peut aussi être scrutée dans un style poétique appelé le *ghazal*, qui a des sources dans l'histoire moghole et musulmane. La célébration de l'amour idéal dans le *ghazal* (jusqu'à récemment), était basée sur l'amour entre les personnes de même sexe, masculin ou féminin.

La légitimité des *hijras* a ainsi perduré au fil de l'histoire de l'Inde, même si, pendant le *Raj* (l'empire britannique), ils ont vu leur statut menacé par les lois érigées par les colons. Lord Macaulay a introduit dans le code pénal indien le décret anti-sodomie en 1860, mais l'institution coloniale a du céder au droit à la propriété des *hijras*. Comme dit Kira Hall, cette victoire et d'autres dans l'Inde postcoloniale sont le résultat d'une résistance créée par le réseau des *hijras* et leurs communautés face à une « exclusion systématique ». Les dates cruciales sont la décision de 1936, quand les *hijras* ont gagné le droit à la retraite et le droit de vote, les décisions de 1952 et 1977 qui donnèrent aux *hijras* le droit de se présenter aux élections comme « femme ». Aujourd'hui, il

11. Cet acte de castration est au centre des représentations de la troisième catégorie (trad. de l'auteur). L. Cohen, « The pleasures of castration : the postoperative status of *hijras*, *jankhas*, and academics », dans P.R. Abramson et S.D. Pinkerton, *Sexual nature, sexual culture*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1995, p. 276-304, cité p. 277.

y a au moins 3 *hijras* qui sont maires d'une ville où le poste a été réservé pour une candidate « femme »¹².

La cérémonie liée aux *hijras* pendant le mariage et la naissance est considérée comme une instance de performativité dans le sens austinien. La théorie *queer* attache beaucoup d'importance à cette notion de performativité. La performance de la *drag-queen* est perçue comme un acte de performativité. En bref, la performance est l'acte en lui-même et la performativité est l'événement qui est le résultat de cet acte¹³. Ainsi, en imitant le féminin, en l'exagérant, en le répétant, la *drag-queen* montre la limite même des genres, c'est-à-dire que la vérité des genres masculin et féminin est une fiction, un conditionnement, un apprentissage. La performativité, l'événement créé par la performance de la *drag-queen* est justement cette construction des genres.

Les *hijras* chantent et dansent pendant les mariages et les naissances. Ils bénissent les mariés et les nouveau-nés. Leur performance (de chants et de danses), invite le spectateur à être un témoin de la fluidité des rôles masculins/féminins. Comme la *drag-queen*, les *hijras* s'appuient largement sur leur capacité à choquer. Ils sont habillés en femme dans des *saris* ou des *ghaghras* (jupes longues), ils dansent et chantent comme des femmes, ils s'adressent la parole en utilisant le féminin, et pourtant, biologiquement, ils sont hommes (castrés).

La notion d'espace dans la performance des *hijras*

Nous allons maintenant analyser la notion « d'espace » dans la performance des *hijras* et la relation avec les spectateurs. Les spectacles de *drag-queen* se font dans des espaces alternatifs, clos et privés (des clubs, des bars). Pour les performances des *hijras*, au contraire, cet espace est garanti et protégé, *a priori*, par les coutumes et la religion, même si leur présence n'est pas désirée. Parfois, si les *hijras* sont absents des mariages, les époux vont les voir dans leurs communautés pour la bénédiction.

Les spectateurs de ces performances sont tous les invités du mariage, y compris les enfants. Si les spectateurs des shows de *drag-queens* sont préparés à un spectacle non-normatif, ceux des *hijras* ne sont pas prêts à une déconstruction agressive de leurs notions rigides de genres et de sexualités. Cet espace des *hijras* est négocié par les *hijras* dans la mesure où les spectateurs peuvent éventuellement interrompre la fin du spectacle où les *hijras* lèvent leurs *saris* ou

leurs *gha*
devient a
refusent

L'aspec
les *hijras*
qui fixer
Les hom
tacle, c'
leur spe
particip
et être r
norme,
les hom
limites
particip
montre
qui gar
troisièm
du mas

Hijras

Le di
leur cap
comme
son an
avec un
en que
drag-qi
exagère
des gen
tensor

Alors
sive, la
« fémi
des an
perfor

12. K. Hall, « Go suck your husband's sugarcane : *hijras* and the use of sexual insult », dans A. Livia et K. Hall, *Queerly phrased : language, gender and sexuality*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 430-460, cité p. 431.

13. Pour une discussion détaillée sur ces deux concepts, voir, J. Butler, *Excitable speech : a politics of the performative*, New York, Routledge, 1997 ; et, E.K. Sedgwick et A. Parker, *Performativity and Performance*, New York et Londres, Routledge, 1995.

14. J. I

15. Le
l'a
fo

leurs *ghaghras* pour montrer qu'ils ne sont ni homme, ni femme. Cet espace devient aussi un outil, parfois une menace, pour marchander si les spectateurs refusent de payer une somme convenable à la performance.

L'aspect le plus intéressant des shows *hijra*, est l'interaction qui se crée entre les *hijras* et les hommes spectateurs. Traditionnellement, ce sont les hommes qui fixent les limites des spectacles, la durée et la compensation financière. Les hommes par ailleurs sont aussi les garants du bon déroulement du spectacle, c'est-à-dire que les *hijras* ne devront pas être trop vulgaires pendant leur spectacle. Il est fascinant de voir les hommes négocier avec les *hijras*, participer à leur spectacle (en dansant avec eux), être l'objet de leur attention et être ridicules, comme si, le temps d'un spectacle, la transgression était la norme, comme si les genres étaient fluides. Une fois le spectacle terminé, les hommes « rentrent » dans leur fonction de patriarches qui surveillent les limites des genres. La performativité des spectacles *hijras* est révélée par la participation des hommes pendant la cérémonie. Cette situation discursive montre un échange exceptionnel entre, d'un côté les patriarches symboliques qui garantissent la continuité des genres rigides, et, de l'autre, les *hijras*, le troisième sexe qui représente une remise en question des rôles traditionnels du masculin et du féminin.

Hijras, drag-queens et subversion

Le discours contemporain sur les *drag-queens* commence à interroger sur leur capacité à être subversives. Même Butler, qui avait proposé la *drag-queen* comme un outil de résistance aux normes hétérosexuelles, a repositionné son analyse. Dans une de ces dernières analyses, elle investit la *drag-queen* avec un potentiel à ré-idéaliser les normes hétérosexuelles sans les remettre en question¹⁴. Dans le domaine des études transgenres, on constate que les *drag-queens* « often reinforce and reify the system they hope to change »¹⁵. En exagérant le féminin, en le sur-jouant, la *drag-queen* montre parfois l'excès des genres hétérosexualisés et ainsi restitue la rigidité du féminin et, par extension, de son contraire le masculin.

Alors que la *drag-queen* n'est pas, aujourd'hui, considérée comme subversive, la performance des *hijras*, elle, l'est presque toujours. La performance « féminisée » des *hijras* reste comme pour les *drag-queens*, dans le domaine des ambiguïtés du masculin et du féminin. Mais la ressemblance avec une performance féminine est subitement interrompue quand les *hijras* lèvent

14. J. Butler, *Bodies that matter*, p. 231.

15. Les *drag-queens* renforcent le système (des genres) qu'elles espèrent changer (trad. de l'auteur). Gagné, Tewksbury et McGaughey, « Coming-out and crossing over : Identity formation and proclamation in a transgender community », dans *Gender and society*, 17(4), p. 478-508, cité p. 478.

leurs *saris* ou leurs *ghaghras* pour montrer leurs organes génitaux qu'ils ont ou n'ont pas. C'est une attaque visible sur les idées reçues des hommes ou femmes que l'on pourrait avoir. Le spectacle se termine ainsi sur l'incongruité des identités qui (ne) sont (ni) masculines (ou)/(ni) féminines mais qui sont surtout fictives. Ce que les spectateurs témoignent c'est non seulement le choc d'avoir vu (ou de ne pas avoir vu) les organes génitaux des *hijras* (pour certains indiens pudiques), mais aussi une remise en question démonstrative des genres monolithiques.

En outre, les *hijras*, si féminins et masculins à la fois, s'approprient le langage des hommes, c'est-à-dire les insultes, le registre de langage seulement utilisé par les hommes. Pour les *hijras*, les insultes deviennent un outil linguistique visant les hommes dans la mesure où ils peuvent ainsi embarrasser « *their male listeners and shamelessly collapse traditional divisions of the secret and the known, private and public, home and market, masculine and feminine* »¹⁶.

Par ailleurs, la remise en question, par les *hijras*, des catégories masculin et féminin, est apparente sur le corps même des *hijras*. Ils sont habillés en femme, ils s'adressent en femme, mais l'ambivalence des genres est (dé-)jouée par leur voix. Ils gardent leur voix « masculine », sèche et gutturale. Même pendant les spectacles les *hijras* ne visent pas à atteindre le ton et l'intonation féminins. Cette rupture entre masculin et féminin, cette éruption des voix masculines pendant les spectacles soi-disant féminins, est une rupture des genres ; où les genres peuvent être joués et déjoués, peuvent être construits et déconstruits. Cet aspect dérangent d'incongruité du corps des *hijras* est un outil pour résister à la division binaire entre masculin et féminin. C'est exactement cette incongruité qui fait peur à Immi (le personnage *hijra* dans le film *Darmiyaan*). Quand Immi est encore enfant, un de ses camarades fait remarquer aux autres que « *Immi ka to nounou hi nahin hai* » qui veut dire, Immi n'a pas de pénis.

Dans son article, *Can the subaltern speak ?*, Gayatri Spivak, une théoricienne postcoloniale, nous met en garde sur la représentation des subalternes, sur les opprimés. Pour elle, il est presque impossible pour nous de retrouver la « voix » du sujet subalterne¹⁷. Le corps des *hijras* et son ambivalence constituent un silence où le silence même devient une voix pour nous indiquer que les genres sont multiples, que tout programme qui veut contenir la multiplicité des genres est un programme contraignant. Le corps *hijra*, qui est si insaisissable, peut signifier un homme castré, un reclus, ou un homme efféminé, ou encore un sage. Il couvre l'éventail entier de l'humain du sacré

au bizarre. Il y a les *hijras* comme en faisant d'eux tante dans ces leur *shraap*. Pour l'identité en tant que peur généralisée l'archétype de sa propre (nor

En étudiant ci-dessus remontrants référents culturels les cultures ne (sans pour au Les travestis c les *xanith* d'Ce les *hijras*, la notre conception une résistance sième sexe et historiographique ce travail dan

Enfin, cet : tations du t *securities* » (i reste limité. ce cadre noi *informants* ».

16. Ils peuvent ainsi embarrasser leur auditoire masculin et déstabiliser sans honte les divisions traditionnelles entre le secret et le connu, le privé et le public, le foyer et le marché, le féminin et le masculin (trad. de l'auteur). Kira Hall, *op. cit.*, p. 448-449.

17. G.C. Spivak, « *Can the subaltern speak ?* », dans C. Nelson et L. Gorsberg, *Marxism and the interpretation of culture*, Basingstoke, Macmillan Education, p. 271-313.

au bizarre. Il y a tellement d'ironie dans cet éventail que certains prient les *hijras* comme s'ils étaient une manifestation divine, et d'autres les rejettent en faisant d'eux l'objet de ridicule. Néanmoins, il y a une similitude importante dans ces formes de lecture des *hijras*. Il y a la peur des *hijras*, la peur de leur *shraap*. Pour certains, cette peur est basée sur l'angoisse de leur propre identité en tant qu'homme ou femme et pour d'autres elle fait partie d'une peur généralisée de l'inconnu, du divin. Et pourtant, on a tendance à associer l'archétype des *hijras* avec l'impuissance ! Cette impuissance ne serait-elle pas une forme de « discours en retour » (comme dirait Foucault), pour négocier sa propre (non-)identité dans un réseau où le pouvoir s'opère partout ?

En étudiant les cadres alternatifs de sexes et de genres en Inde, la discussion ci-dessus remet en question les cadres américains et européens comme seuls référents culturels. Les communautés de transgenres que l'on trouve à travers les cultures nous font réfléchir sur le continuum de masculinité et de féminité (sans pour autant associer nos notions d'homme ou de femme biologiques). Les travestis du Brésil, les *mahus* de Tahiti, les *alyhas* de l'Amérique du nord, les *xanith* d'Oman et les autres transgenres dans le monde constituent, avec les *hijras*, la notion de troisième sexe qui est importante pour déstabiliser notre conception binaire de genres et de sexes et pour comprendre comment une résistance à l'hétéronormativité peut fonctionner. Comprendre le troisième sexe et genre dans d'autres cultures peut aussi aider à construire une historiographie du transgenre qui a été effacée. Foucault avait déjà entrepris ce travail dans l'histoire de l'eunuque Herculine Barbin en France.

Enfin, cet article s'inscrit dans le cadre d'une contribution aux représentations du transgenre qui nous rappellent notre propre « *gendered (in-) securities* » (in-sécurité de genre), même si l'impact subversif du transgenre reste limité. Aussi, pour certains d'entre nous qui avons un lien interculturel, ce cadre nous permet d'échapper à la position contraignante de « *native informants* ».