



Troisième genre et transsexualité en pays d'islam

Corinne Fortier

► To cite this version:

Corinne Fortier. Troisième genre et transsexualité en pays d'islam. Droit et Cultures, 2020, Réparer les corps et les sexes, vol. 2, Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité, 80. hal-03090300

HAL Id: hal-03090300

<https://hal.science/hal-03090300>

Submitted on 22 Mar 2021

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.

Corinne Fortier

Troisième genre et transsexualité en pays d'islam

Résumé : Au-delà de l'importance de la binarité des genres et de leur séparation spatiale dans les pays musulmans, il existe diverses figures de « troisième genre » variables selon les pays et les époques (*kehuntha*, *mukhannath*, *köcek*, *khawal*, *hijra*, *bacha posh*, *burmesbê*...). Si la figure de « l'efféminé » constitue une constante, la figure opposée d'une femme « masculinisée » demeure beaucoup plus rare.

Récemment, les avancées médicales ont rendu possible la prise d'hormones ou/et la chirurgie de changement de sexe, et les différentes autorités juridiques de ces pays ont émis des avis juridiques distincts sur ces questions selon que les personnes concernées soient reconnues comme trans ou intersexes.

Mots-clés : troisième genre, transsexualité, homosexualité, intersexuation, islam.

Third Gender and Transsexuality in Islamic Countries

Abstract: In Beyond the importance of gender binary and gender separation in Muslim countries, some muslim societies recognize the existence of a third gender. Many terms exist in the Muslim world for these third gender persons, and they have varied through space and time (*kehuntha*, *mukhannath*, *köcek*, *khawal*, *hijra*, *bacha posh*, *burmesbê*...). Behind these terms, social practice will be compared enriched by literary and cinematographic examples.

Although these cultural realities appear different at first glance, they possess many similarities, especially regarding the figure of the « effeminate man », which is more common than the « masculinized woman ». Recently, medical advances make it possible to take hormones and undergo sex change surgery. Differences of opinion between Sunnī and Shī'ī Islam with regard to transsexualism and to intersexuality will be analyzed.

Keywords: Third gender, Transsexuality, Homosexuality, Intersex, Islam.

Aucune société n'échappe à la classification binaire des identités sexuées qui consiste à classer les individus en homme ou femme¹, à l'exception de certaines qui reconnaissent l'existence d'une troisième catégorie. Gilbert Herdt a introduit le terme de «*third sex*» ou de «*third genders*»² dans les années 1990, tandis que l'anthropologue québécois Saladin d'Anglure³ a utilisé l'expression de « troisième sexe » après l'anthropologiste Robert Ranulph Marett⁴. En outre, ce type de terme n'est pas employé comme tel dans les sociétés mais constitue une catégorie anthropologique.

Beaucoup de termes sont usités dans le monde musulman pour nommer ces figures de « troisième genre » qui, par-delà leur diversité culturelle et historique, possèdent certaines caractéristiques communes qui seront ici mises en lumière. En effet, malgré l'importance dans les pays musulmans de la binarité des genres et de leur séparation spatiale⁵, il existe de multiples figures de « troisième genre », variables selon les pays et les époques et, dans les limites de cet article, je ne m'attarderai que sur certaines d'entre elles⁶. Comme je le montrerai, celle de « l'efféminé » constitue une constante, tandis que la figure symétrique du point de vue du genre, « la masculinisée », demeure beaucoup plus rare⁷.

1 Voir notamment Sherry Beth Ortner, Harriet Whitehead, «Introduction: Accounting for Sexual Meanings», in *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Sherry Beth Ortner, Harriet Whitehead (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 1-28, ainsi que Robert J. Stoller, *Masculin ou féminin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, et aussi Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

2 Gilbert Herdt, «Introduction: Third Sexes and Third Genders», in *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Gilbert Herdt (ed.), New York, Zone Books, 1994, p. 21-81.

3 Bernard Saladin d'Anglure, « Du projet paradi au sexe des anges. Notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et Sociétés*, n°9 (3), 1985, p. 139-76, et « Un pionnier du troisième sexe social. Entretien avec Bernard Saladin d'Anglure », par Laëtitia Atlani-Duault, *Socio*, n°9, 2017, p. 37-74, p. 50.

4 Maria Czaplicka, *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, préface de Robert Ranulph Marett, Oxford, Clarendon Press, 1914, p. 7.

5 Corinne Fortier, Safaa Monqid, « Le corps féminin en contexte arabo-musulman : entre autonomisation et domination », in *Corps des femmes et espaces genrés arabo-musulmans*, Corinne Fortier, Safaa Monqid (eds), Paris, Karthala, 2017, p. 9-19.

6 Pour un plus large spectre, voir Corinne Fortier, «Sexualities: Transsexualities: Middle East, North Africa, West Africa», in *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* (EWIC), Suad Joseph (ed.), Supplement 20, Leiden, Brill, 2019, http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309_ewic_COM_002185.

7 Cette constatation est vraie au-delà du monde musulman.

Récemment, les avancées médicales ont rendu possible la prise d'hormones ou/et la chirurgie de changement de sexe⁸. J'analyserai les différences d'opinion relativement au transsexualisme et à l'intersexuation selon l'islam sunnite et chiite. J'éclairerai les références textuelles par l'analyse de pratiques sociales situées, enrichies d'exemples littéraires et filmiques. Il existe peu de publications sur la transsexualité dans le monde musulman à la différence d'un certain nombre de travaux sur l'homosexualité, sujet qui, en pays d'islam, n'est pas sans lien avec le premier, comme je le montrerai.

Un troisième genre en islam : *khuntha*

La différence des sexes créée par Dieu est clairement affirmée dans la première source de l'islam qu'est le Coran, par exemple dans le verset : « Comme il a bien créé le mâle et la femme » (92, 1-4). Le juriste malékite du XIV^e siècle qu'est Khalīl⁹ s'interroge sur le statut de l'hermaphrodite ou *khuntha* dans les dernières lignes de son *Précis (Mukhtaṣar)* qui fait autorité chez les malékites. Même s'il n'existe pas biologiquement de véritable hermaphrodite possédant l'intégralité des appareils sexuels masculin et féminin, le terme est ici utilisé pour traduire le concept islamique de *khuntha* dans la mesure où parler d'intersexuation dans un tel contexte serait anachronique.

Ce qui pose problème au juriste sunnite est moins l'ambiguïté sexuelle de l'hermaphrodite que la nécessité d'avoir à identifier clairement son identité sexuée. Cette nécessité découle du fait qu'homme et femme ne bénéficient pas des mêmes droits d'un point de vue juridique, notamment en matière de succession¹⁰. Pour ce faire, Khalīl¹¹ tente de définir les caractères sexuels qui permettent de déterminer si l'hermaphrodite est homme ou femme : position du méat urinaire, quantité et vitesse de l'urine, pilosité de la moustache et de la barbe, émission de sperme, apparition des menstrues et des seins.

Si, à la puberté, il est impossible de trancher, Khalīl¹² affirme que le *khuntha* a droit en matière d'héritage à la moitié de la part d'un homme et à la moitié de la part d'une femme. Il est donc considéré, en ce contexte, comme mi-homme mi-femme, relevant des deux catégories. Le *khuntha*, perçu comme bi-genré, a en conséquence un statut juridique différent de celui de l'homme et de la femme, assimilable à celui d'un troisième genre. Ainsi, bien que cela soit méconnu, les juristes ont créé un troisième statut

⁸ Corinne Fortier, « La question du "transsexualisme" en France. Le corps sexué comme patrimoine », *Les Cahiers de droit de la santé*, n°18, *Corps et Patrimoine*, Guylène Nicolas (ed.), 2014, p. 269-282.

⁹ Sīdī Khalīl, *Le précis de Khalīl*, Beyrouth, Dar el-fiker, 1995, p. 453.

¹⁰ Paula Sanders, « Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law », in *Women in Middle Eastern History*, Nikki Keddie, Baron Beth (eds.), Yale, Yale University Press, 1991, p. 74-95.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

légal¹³ pour l'hermaphrodite, qu'on appellerait aujourd'hui intersexe, sans faire référence à une opération de castration qui viendrait sexuer son corps pour qu'il devienne féminin comme c'est le cas dans d'autres contextes culturels¹⁴.

Les efféminés de Médine : *mukhannath*

Déjà à Médine, au VII^e-VIII^e siècle, du temps du Prophète, le terme en arabe classique de *mukhannath*, qui désigne « l'efféminé », est connu à travers un hadith ou parole de Mahomet, qui rapporte que « l'envoyé de Dieu a maudit les hommes s'efforçant de ressembler aux femmes (*al-mukhannathin min al-rijal*) et vice-versa (*al-mutarajilat min an-nisa*) »¹⁵. L'étymologie du terme *mukhannath* renvoie aux formes courbes et douces, caractéristiques qui sont considérées comme propres à la femme¹⁶. On retrouve la même racine arabe trilitère *k-n-th* dans le mot *khubtha* qui désigne en droit musulman l'hermaphrodite.

Ce hadith atteste de l'existence d'hommes au comportement efféminé. Ceux-ci ne se travestissent pas nécessairement mais adoptent une gestuelle et une manière de parler féminines. Ainsi que l'historien américain Everett Rowson¹⁷ l'affirme : « Il existe à l'évidence une forme d'efféminisation ou de travestissement reconnue publiquement et institutionnalisée parmi les hommes dans les sociétés pré-islamiques et les sociétés arabes du début de l'islam. À la différence des autres hommes, ces efféminés ou *mukhannathun* pouvaient se joindre librement aux femmes, étant supposé qu'ils n'avaient pour elles aucun intérêt sexuel... »¹⁸. Ils pratiquaient également la musique, le chant et la danse¹⁹. En outre, ces hommes efféminés pouvaient être mariés et avoir des enfants²⁰, dans la

¹³ Le corps du *khubtha*, y compris au moment de sa mort, subit un traitement particulier : la toilette funéraire accomplie d'habitude par une personne de même sexe ne pouvant l'être dans ce cas, elle est réalisée par-dessus ses vêtements afin de ne pas enfreindre les règles de la pudeur, cf. Corinne Fortier, « La mort vivante ou le corps intercesseur », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°113-114, *Le corps et le sacré en Orient musulman*, Bernard Heyberger, Catherine Mayeur-Jaouen (eds), 2006, p. 229-246, <https://journals.openedition.org/remmm/2909>.

¹⁴ Corinne Fortier, « Vers une reconnaissance des corps-identités. Excisées, amazones, intersexes, trans, et sourds », ce numéro.

¹⁵ Mohammed Nawawy, *Les jardins de la piété. Les sources de la Tradition Islamique*, Paris, Alif, 1991, p. 435.

¹⁶ Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1979, p. 55. Les formes courbes comme caractéristiques de la féminité se retrouvent dans d'autres contextes culturels, cf. dans ce numéro, Corinne Fortier, « Seins, reconstruction, et féminité. Quand les Amazones s'exposent ».

¹⁷ Everett K. Rowson, « The Effeminate of Early Medina », *Journal of the American Oriental Society*, n°111 (4), 1991, p. 671-693, p. 671.

¹⁸ La traduction de l'anglais est de mon fait.

¹⁹ À ce sujet, voir Everett K. Rowson, *ibid.*, ainsi que Shereen El-Feki, *La révolution du plaisir*, Paris, Autrement, 2014, or. *Sex and the Citadel: Intimate Life in a Changing Arab World*, New York, Pantheon Books, 2013.

²⁰ Mohammed Mezziane, « Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IX^e au XI^e siècle », *Arabica*, n°55, 2008, p. 276-306, p. 218.

mesure où ils n'échappaient pas, à un certain âge, à l'obligation de fonder une famille²¹.

On retrouve des variantes du *mukhannath* médinois dans le monde perse, ottoman, et arabe, bien qu'il soit nommé par un terme propre à chaque société, à l'exception du cas iranien où le vocable même de *mukhannath* était utilisé jusqu'au XIX^e siècle pour désigner l'efféminé²². Ces termes vernaculaires ont la plupart du temps une racine arabe, ce qui suggère l'influence arabo-persane d'une telle figure à travers le monde musulman.

En outre, ces efféminés, au-delà de leur diversité, partagent des caractéristiques communes avec le *mukhannath*, telles que le fait d'être imberbe. La pilosité, apparue avec la puberté, est conçue dans de nombreuses sociétés comme un élément immédiatement perceptible qui manifeste clairement la différence corporelle entre les sexes²³. La barbe (*lahya*) ou la moustache (*sharab*) est la marque visible pour l'homme de la masculinité²⁴ ainsi que de la supériorité qui lui est attribuée comparativement à la femme. Ne pas porter de moustache ou de barbe peut être considéré comme un signe d'efféminisation, un homme imberbe étant en deçà de l'idéal viril. Cette représentation est partagée par les hommes trans iraniens pour lesquels il est plus important d'avoir une moustache (*sibil* en persan) qu'un pénis, tant la moustache est l'insigne de la masculinité en Iran²⁵.

-
- 21 Corinne Fortier, « “Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ?”. Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », *Les Cahiers d'études africaines*, n°161 (1), 2001, p. 97-138, <http://etudesafriaines.revues.org/68>, ainsi que du même auteur : « Blood, Sperm and the Embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk Kinship, Descent and Medically Assisted Procreation », *Body and Society*, n°13 (3), *Islam, Health and the Body*, Diane Tober, Debra Budiani (eds), 2007, p. 15-36 ; « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique », *Droit et Cultures*, n°59 2010/1, *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, p. 11-38, <http://droitcultures.revues.org/1923> ; « Filiation versus inceste en islam : parenté de lait, adoption, PMA, reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique », in *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés méditerranéennes et européennes*, Pierre Bonte, Enric Porqueres, Jérôme Wilgaux (eds), Paris, MSH, 2011, p. 225-48 ; « Genre, sexualité et techniques reproductives en islam », in *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations XIX^e-XXI^e siècle*, Florence Rochefort, Maria Eleonora Sanna (eds), Paris, Armand Colin, 2013, p. 173-187.
- 22 Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkley, University of California Press, 2005, p. 5.
- 23 Corinne Fortier, « La barbe et la tresse. Marqueurs de la différence sexuée (société maure de Mauritanie) », *Les Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie Sociale*, n°6, *Poils et sang*, Dimitri Karadimas (ed.), 2010, p. 94-104, p. 95.
- 24 Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, E. Droz, 1972, p. 60, note 4.
- 25 Zara Saeidzadeh, « Are Trans Men the Manliest of Men? Gender Practices, Trans Masculinity and *Mardānegi* in Contemporary Iran », *Journal of Gender Studies*, n°37 (4), 2019, p. 92-99, p. 6.

Les *köçek* de Turquie et les *khawal* d'Égypte

Un autre point commun entre les différentes figures d'efféminés dans le monde musulman est la pratique de la musique, du chant, de la danse, et bien souvent de la prostitution. En atteste la figure des *köçek* (pluriel *köçekler*), indissociable de la culture des harems du XVII^e au XIX^e siècle dans le monde ottoman. Le terme turc *köçek*, dérivé du persan *kuchak* signifiant « petit ou jeune », désignait des garçons habituellement travestis en femme qui se produisaient dans les palais ottomans, et notamment dans les harems où ils étaient admis parce qu'ils n'étaient pas considérés comme des hommes à part entière²⁶. Leur performance dansée avait lieu pour le plaisir du sultan ou à l'occasion de cérémonies de mariage et de circoncision. Ils étaient recrutés parmi la population non-musulmane de l'Empire Ottoman (Juifs, Roumains, Grecs, Albanais, Arméniens)²⁷.

Les *köçek* commençaient leur formation à la musique et à la danse à l'âge de sept ou huit ans, et leur carrière durait tant qu'ils demeuraient imberbes²⁸, soit de onze à douze ans. Dans les miniatures ottomanes, ils sont représentés avec des cheveux longs, jouant des castagnettes habillés d'une jupe ample²⁹. Bougeant leurs épaules et leurs hanches au rythme de la musique³⁰, les observateurs européens ont souligné le caractère érotique de leur danse³¹. Leur sensualité attisait le désir des hommes avec lesquels ils avaient des relations sexuelles³² passives³³. Suite à la suppression de la culture du harem à la fin du XIX^e siècle, le phénomène des *köçek* a graduellement disparu³⁴.

Une figure similaire au *köçek* ottoman est celle du *khawal* (pluriel *khawalat*) en Égypte, de la fin du XVIII^e au début du XIX^e siècle³⁵. Les *khawal* étaient de jeunes hommes travestis, dansant avec des castagnettes à la

26 Eugenia Popescu-Judet, «Köcek and Cengi in Turkish Culture», *Dance Studies*, n°6, 1982, p. 46-69, p. 43, et Danielle J. Van Dobben, *Dancing Modernity: Gender, Sexuality and the State in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*, Electronic thesis, The University of Arizona, Near Eastern Studies, 2008, p. 43 et p. 48.

27 Danielle J. Van Dobben, *op. cit.*, 2008, p. 45.

28 Anthony Shay, «The Male Dancer in the Middle East and Central Asia», in *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism and Harem Fantasy*, Anthony Shay, Barbara Sellers-Young (eds), California, Mazda Publishers 2005, p. 137-162.

29 Danielle J. Van Dobben, *op. cit.*, 2008, p. 48.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 Danielle J. Van Dobben, *op. cit.*, 2008, p. 32.

33 Ze'evi Dror, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley, University of California Press, 2006, p. 86.

34 Arno Schmitt, *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, New York, Routledge, 1992, p. 84-85.

35 Joseph A. Boone, *The Homoerotics of Orientalism: Mappings of Male Desire in Narratives of the Near and Middle East*, Columbia, Columbia University Press, 2014, p. 188.

manière des danseuses nommées *ghawazee*³⁶, terme dérivé du mot arabe *raṣṣīya* (*ghawāṣṣa*)³⁷ qui renvoie, en toute hypothèse, à leur réputation de prédatrices à l'égard des hommes. Comme pour ces dernières, leurs mains étaient ornées de henné, leurs cheveux longs tressés, leurs yeux maquillés de kohl³⁸. Dans leurs déplacements dans l'espace public, ils voilaient leur visage pour suivre les manières des femmes³⁹. Les *khawal* se produisaient à des occasions festives comme les mariages, les naissances, et les circoncisions⁴⁰. Une partie de leur public masculin les trouvait attirant⁴¹. À cet égard, le mot *khawal* dans le dialecte arabe égyptien se réfère à leur rôle passif dans les relations sexuelles avec des hommes.

Les *hijra* de l'Inde et du Pakistan

Le terme *hijra* (pluriel *hijre*)⁴² utilisé en Inde⁴³ et au Pakistan est un terme urdu d'origine arabe, ce qui laisse présumer de l'influence arabo-persane d'une telle figure qui renvoie à celle de l'« eunuque ». Ceux qui ont fait partie des harems de la cour mongole du XVI^e au XIX^e siècle étaient connus sous le nom de *khawaja sara*⁴⁴, vocable par lequel ils sont encore aujourd'hui désignés au Pakistan⁴⁵. Les *hijra* peuvent être de toute religion : musulmans, hindous, sikhs, ou catholiques, mais de nombreux *hijra* sont musulmans tant au Pakistan qu'en Inde.

Le terme d'*hijra* désigne en arabe une personne ayant émigré, en l'occurrence de son groupe social⁴⁶ et de son identité sexuée, selon la nouvelle hypothèse que je propose. Les *hijra* se perçoivent comme une communauté distincte ayant leur propre identité : « ni homme, ni femme »⁴⁷. Certains d'entre eux ont été volés ou achetés à leurs parents⁴⁸ à l'âge de six

³⁶ À ce sujet, voir le documentaire *The Romany Trail* de Jeremy Marre (1982, 25 mns), <https://www.youtube.com/watch?v=A8kOjzcM19w>.

³⁷ Karin Van Nieuwkerk, *A Trade Like any Other One: Female Singers and Dancers in Egypt*, Austin, University of Texas Press (Middle Eastern Studies), 1995.

³⁸ Judith Lynne Hanna, *Dance, Sex, and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 57-58.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² J'ai effectué un terrain de recherche à Delhi en Inde sur les *hijra* en 2011.

⁴³ Le terme *khusr* (pluriel *khusr*) est employé en penjabi en Inde et au Pakistan.

⁴⁴ Zia Jaffrey, *The invisibles. A Tale of the Eunuchs of India*, New York, Vintage Books, 1996.

⁴⁵ Comme en témoigne l'article de Jeffrey A. Redding dans ce numéro, « Les droits des personnes transgenres au Pakistan (2009-2019) ».

⁴⁶ Jürgen Wasim Frembgen, « The third gender in Pakistan: Dancers, Singers and Performers », *Fikern wa fann*, Berlin, Goethe Institute, 2011, <http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/ger/en7089001.htm>.

⁴⁷ Serena Nanda, *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, Belmont, Wadsworth, 1990, p. 49-53.

⁴⁸ L'article de Jeffrey A. Redding dans ce numéro fait allusion à cette pratique dans la note 25.

ans pour être émasculés à quinze⁴⁹, tandis que d'autres ont décidé par eux-mêmes d'entrer dans cette communauté⁵⁰, rompant ainsi toute relation avec leur caste. Au cours d'un rituel d'initiation, le nouvel entrant reçoit un nom et est émasculé⁵¹, émasculé impliquant l'ablation totale du pénis et des testicules, aujourd'hui largement médicalisée⁵². En plus de cette opération, alors que la féminisation des *hijra* se limitait traditionnellement à se raser, à s'épiler, et à se laisser pousser les cheveux⁵³, le recours de nos jours à des hormones leur permet d'avoir des seins⁵⁴.

Les *hijra* en Inde comme au Pakistan souhaitent ressembler le plus possible aux femmes, aussi portent-ils des saris, des bijoux, du maquillage et du henné. Ils parlent avec une voix aigüe⁵⁵ et adoptent une démarche déhanchée et sensuelle⁵⁶. Au Pakistan, il est essentiel pour un *hijra* d'accomplir le pèlerinage à la Mecque, rendant dès lors visible son nouveau statut religieux par le port d'un sari blanc⁵⁷, alors qu'en Inde, un sari vert de la couleur de l'islam, est revêtu lors des fêtes religieuses⁵⁸.

Les *hijra* appartiennent à un gourou, avec lequel ils entretiennent des relations de parenté⁵⁹. Les gourous au statut enviable sont ceux qui recrutent le plus de disciples (*chela*) et notamment les plus féminins, perçus comme dotés d'une plus grande beauté⁶⁰. L'intégration d'un nouvel entrant dans la communauté *hijra* donne lieu à un rituel qui témoigne du lien qui l'unit à son gourou ainsi que des devoirs à son égard⁶¹. Au Pakistan, le gourou perce la narine gauche du novice et passe un fil noir au travers⁶², tandis que celui-ci offre des châles, des bijoux et de l'argent aux *hijra* présents⁶³. Par la suite, il devra donner régulièrement le tiers de son revenu

49 Zia Jaffrey, *op. cit.*, 1996, p. 25 et 37.

50 Gayatri Reddy, *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 75 et p. 95, ainsi que A. Revathi, *The Truth about Me. A Hijra Life Story*, London, Penguin Book, 2010, p. 22 et p. 85.

51 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 56-57, et Jürgen Wasim Frembgén, *op. cit.*, 2011.

52 Aujourd'hui en Inde, certains *hijra* décident eux-mêmes du moment opportun pour accomplir ou non cette opération, Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 92-93.

53 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 126-128.

54 Vinay Lal, «Not This, Not That: The Hijras of India and the Cultural Politics of Sexuality», *Social Text*, n°61, *OutFront: Lesbians, Gays, and the Struggle for Workplace Rights*, 1999, p. 119-140, p. 128, ainsi que Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 127.

55 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 124.

56 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 131.

57 *Ibid.*

58 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 104.

59 Si bien qu'en 2012, comme en rend compte Jeffrey A. Redding dans ce numéro, il a été question d'inscrire sur les cartes nationales d'identité le nom de leur gourou dans la colonne dédiée à la filiation.

60 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 105.

61 Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 157-160.

62 Wasim Frembgén, *op. cit.*, 2011.

63 *Ibid.*

au gourou⁶⁴ qui le fera mendier et se prostituer, abusant éventuellement de lui physiquement⁶⁵.

Censés porter chance et fertilité, les *hijra* chantent⁶⁶ et dansent en tapant des mains ou en s'accompagnant d'un petit tambour, lors de la naissance d'un garçon, d'une circoncision, d'un mariage, ou encore à l'occasion de l'installation dans une maison ou de l'ouverture d'une boutique⁶⁷. Bien qu'ils puissent se rendre à ces festivités sans y être nécessairement invités, ils n'hésitent pas à claquer bruyamment des mains en signe de menace s'ils ne sont pas récompensés à leur juste valeur⁶⁸, les *hijra* portant bonheur⁶⁹ autant que malheur. Ainsi, au Pakistan, en 2005, ont-ils été employés par la ville de Karachi pour collecter les impôts, tant ils se montrent persuasifs dans l'accomplissement d'une telle tâche⁷⁰.

Au Pakistan, les *hijra* ont obtenu en 2010, soit après certains États du sous-continent indien, tel l'État du Tamil Nadu en 2008, la reconnaissance de leur statut de troisième genre, leur carte d'identité comportant la mention T pour trans⁷¹. Mais cette reconnaissance juridique n'empêche pas qu'ils restent socialement stigmatisés, aussi, en 2018, le Pakistan a-t-il promulgué l'« Acte (de protection des droits) des personnes transgenres » (*Transgender Persons [Protection of Rights] Act*)⁷² afin de garantir leurs droits.

Les *bacha posh* d'Afghanistan et les *burrneshë* d'Albanie

S'il existe des hommes qui tendent à être perçus comme des femmes, l'inverse est beaucoup plus rare, tant à l'échelle des sociétés musulmanes qu'à celle d'autres sociétés. Les *bacha posh* en Afghanistan, littéralement en persan afghan (ou dari), les « habillées en garçon » constituent de ce point de vue une exception. Pour des familles qui n'ont que des filles, habiller l'une d'entre elles de manière masculine – tour à tour en fonction de leur âge – lui

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 159, et Jeffrey A. Redding dans ce numéro, note 19.

⁶⁶ Le langage de ces chansons est souvent cru et marqué par des sous-entendus sexuels.

⁶⁷ Gayatri Reddy, Serena Nanda, « Hijras: An "Alternative" Sex/Gender in India », in *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Caroline B. Brettell, Carolyn F. Sargent (eds), Upper Saddle River (New Jersey), Pearson Prentice Hall, 2009, p. 275-282.

⁶⁸ Gayatri Reddy, *op. cit.*, 2005, p. 55.

⁶⁹ Corinne Fortier, « Des *femminielli* aux *hijras* : la féminité mise en scène. Phallus, virginité et troisième genre à Naples (Campania) », in *Imaginaires queers. Transgressions religieuses et culturelles à travers l'espace et le temps*, Irene Becci, Francesca Prescendi Morresi (eds), Lausanne, BSN Press (*A contrario campus*), 2020, p. 41-61.

⁷⁰ Cf. la vidéo « Transgender : Pakistan's open secret », Clover films production, <https://www.youtube.com/watch?v=cvehhXaFh8U&list=PLD4mOSmsneBY0YyVjIJgiVtBrOG9,CJo&index=15>. Voir aussi l'article de Jeffrey A. Redding dans ce numéro.

⁷¹ Corinne Fortier, « Inscripting Trans and Intersex People in the Dominant Binary Categories of Gender », *Etropic*, n°13 (2), *Value, Transvaluation and Globalization*, Stephen Dalsgaard, Tonn Otto (eds), James Cook University, Australia, 2014, p. 1-13, <http://www.jcu.edu.au/etropic/pgcontents.htm>.

⁷² Voir l'article de Jeffrey A. Redding dans ce numéro.

permet d'accéder à l'espace public⁷³ afin qu'elle aide ses parents dans leurs tâches économico-quotidiennes⁷⁴. Tenant lieu de « fils », la *bacha posh* peut dès lors escorter sa mère dans ses déplacements, celle-ci ne pouvant sortir sans être accompagnée d'un parent masculin, y compris son propre enfant.

Les *bacha posh* dont les cheveux sont coupés n'ont plus à porter le foulard à l'extérieur du domicile et sont libres de leurs mouvements⁷⁵. Elles peuvent pratiquer des activités sportives réservées aux garçons et sont déchargées des tâches domestiques féminines⁷⁶. Mais cette liberté prend fin à la puberté, âge auquel les *bacha posh* retrouvent l'espace clos de la maison⁷⁷. Cependant, il arrive que certaines d'entre elles s'opposent à leur famille afin de garder leur statut masculin ; c'est le cas d'Ukmina Manoori qui a combattu dans la guerre contre les Soviétiques, a soutenu les Mouhajeddin, et a été élue en tant que membre du Conseil de sa province⁷⁸, comme elle le relate dans sa biographie publiée en 2014⁷⁹.

La vie des *bacha posh* rappelle par de nombreux aspects celle des « vierges jurées » ou « vierges sous serment » (*sworn virgins*) d'Albanie⁸⁰, qui sont le plus souvent issues de familles musulmanes⁸¹. Elles sont nommées en albanais *burrneshtë*, de *burrë*, « homme », auquel est ajouté le suffixe féminin *neshtë*. Dans des familles où il n'y avait que des filles, l'une d'elles devenait *burrneshtë* afin qu'elle puisse gérer la maison et hériter des terres.

Une fois s'être fait couper les cheveux et avoir troqué sa robe pour un pantalon, la *burrneshtë* était autorisée à se rendre librement dans l'espace public ainsi que dans la pièce (*oda*) réservée aux hommes, les espaces en Albanie étant strictement genrés y compris à l'intérieur de la maison⁸². Semblablement aux hommes, les *burrneshtë* portaient des armes afin de défendre l'honneur de leur famille dans les vendettas, ou encore servir l'armée. Nombre de films leur ont été consacrés, notamment divers documentaires, ainsi qu'une fiction en 2015, *Vierge sous serment* de Laura

⁷³ Jenny Nordberg, *op. cit.*, 2014, p. 7.

⁷⁴ Corinne Fortier, Safaa Monqid, *op. cit.*, 2017, p. 9-19.

⁷⁵ Jenny Nordberg, *The Underground Girls of Kabul: In Search of a Hidden Resistance in Afghanistan*, New York, Random House Inc, 2014, p. 9.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Ukmina Manoori, *I am a Bacha Posh: My Life as a Woman Living as a Man in Afghanistan*, New York, Skyhorse, 2014.

⁸⁰ Voir à ce sujet, Mary Edith Durham, «High Albania and its Customs in 1908», *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n°40, 1910, p. 453 et p. 457-466, ainsi qu'Antonia Young, *Les Vierges jurées d'Albanie. Des femmes devenues hommes*, Paris, Non Lieu, 2016.

⁸¹ Un tel rapprochement entre les *bacha posh* d'Afghanistan et les *burrneshtë* d'Albanie me semble n'avoir jamais été opéré.

⁸² Gilles de Rapper, *L'Albanie en perspectives. Anthropologie des frontières et écritures de la différence*, mémoire de synthèse, habilitation à diriger des recherches, anthropologie sociale et ethnologie, Université Toulouse-Jean Jaurès, 2019, <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-02390907/>.

Bispuri. Un roman leur a par ailleurs été dédié en 2017, *Le courage qu'il faut aux rivières* d'Emmanuelle Favier⁸³.

De même, la vie des *bacha posh* a été dépeinte dans différents ouvrages dont *Les clandestines de Kaboul. La vie cachée des jeunes afghanes travesties en garçon* (*The Underground girls of Kaboul*) de Jenny Nordberg (2014), ainsi que dans plusieurs films comme : *Osama* (2003), film afghan de Siddiq Barmak, le documentaire *Kaboul, tu seras un garçon ma fille* (2012) de Stéphanie Lebrun, ou encore le film d'animation *Parvana, une enfance en Afghanistan* (2018) de Nora Twomey, dont le titre original, *The Breadwinner* (2017), est inspiré du roman canadien de Deborah Ellis (2015)⁸⁴.

Similairement, l'auteur marocain Tahar ben Jelloun, dans son roman *L'enfant de sable* (1985), inspiré d'une histoire vraie ayant eu lieu au Maroc au début du XX^e siècle, raconte la vie de Zara que son père décide d'habiller de manière masculine et rebaptise Ahmed, afin d'échapper au déshonneur familial de n'avoir engendré que des filles. De même, plus récemment, la romancière saoudienne Rajā' Alim (née en 1970), dans son roman *Khatēm, une enfant d'Arabie* (2011)⁸⁵, met en scène un enfant supposé intersexe, que son père, qui n'a eu que des filles, éduque comme un fils⁸⁶. Dans ces différents récits, comme dans le cas des *bacha posh* d'Afghanistan et des *burrneshë* d'Albanie, c'est le travestissement et non une quelconque opération médicale qui fait l'identité sexuée.

Transsexualisme en Égypte sunnite

De façon générale, ce n'est qu'assez récemment en Occident, plus précisément au XIX^e siècle, que des termes ont été créés pour désigner la transsexualité, tendance qui est apparue dans le monde musulman dans les années 2000 sous l'influence d'associations LGBTQI⁸⁷ internationales⁸⁸ qui ont traduit le terme occidental de transsexuel(le) par le terme arabe *mutbahannwil*, dérivé du verbe « transformer, changer »⁸⁹. Mais qu'en est-il des opérations de transsexualisme dans le monde musulman, notamment sunnite et chiite ?

En Égypte, suite à un cas de transsexualisme très médiatisé dans les années 80, une consultation juridique ou *fatwa* fut émise en 1988 au Caire

⁸³ Emmanuelle Favier, *Le courage qu'il faut aux rivières*, Paris, Albin Michel (Le livre de poche), 2017.

⁸⁴ Deborah Ellis, *The Breadwinner*, Toronto, Groundwood Books, 2015.

⁸⁵ Raja Alem, *Khatēm, une enfant d'Arabie*, traduit en français par Luc Barbulesco, Paris, Sinbad, 2011. Ce livre a initialement été publié à Beyrouth en 2006 sous le titre de *Khatim*, prénom qui signifie « sceau » en arabe.

⁸⁶ À la fin du roman, après avoir été dénudé, le personnage est tué par des soldats ayant investi la maison.

⁸⁷ LGBTQI est l'acronyme de lesbiennes, gays, bis, trans, queers et intersexes.

⁸⁸ À ce sujet, voir Joseph Masad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

⁸⁹ À ce sujet, voir Shereen El-Feki, *op. cit.*, 2014.

par le *mufti* sunnite d'al-Azhar⁹⁰, al-Tantawi (1928-2010). Bien qu'elle ait été promulguée pour répondre au cas d'une personne trans, l'opération autorisée par cette *fatwā* relève de l'intersexuation et non du transsexualisme puisqu'elle concerne une intervention chirurgicale ayant pour but de « révéler les organes masculins ou féminins cachés à des fins de traitement » : « ... il est permis d'accomplir une opération de changement d'homme en femme, ou vice versa, à la condition qu'un médecin digne de confiance conclue à l'existence de causes corporelles, indiquant une nature femelle cachée (*matmura*), ou une nature mâle recouverte (*maghmura*) : l'opération découvre ces organes cachés ou recouverts, et remédie ainsi à cette maladie corporelle »⁹¹. En conséquence, l'opération d'intersexuation est légale, à la différence de l'opération de transsexualisation considérée comme illégale. L'opération d'intersexuation est pratiquée peu après la naissance de l'enfant dans certains pays sunnites comme l'Égypte⁹² ou la Tunisie⁹³, ou encore en Arabie Saoudite⁹⁴, ainsi que c'est le cas dans de nombreux pays occidentaux⁹⁵.

Le contexte d'apparition de cette *fatwā* peut aider à comprendre la position du *mufti* égyptien puisque le cas de transsexualisme concernait un étudiant en médecine de l'université d'al-Azhar, prénommé Sayyid et devenu Sally. Les médecins égyptiens ont décidé de l'opérer après avoir diagnostiqué son « hermaphrodisme psychologique » (*akb-kehunutha an-nafsiya*)⁹⁶. Cette notion semble faire écho à la notion musulmane d'hermaphrodisme physique explicitée précédemment, appliquée ici non au

⁹⁰ Cette institution qui date du X^e siècle a complété, à partir de 1961, son cursus universitaire fondé sur l'ensemble des textes classiques de l'islam sunnite par des matières plus modernes comme la médecine, voir à ce sujet Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

⁹¹ La traduction de l'anglais est de mon fait. Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifā'*, Leiden, Brill, 1997, p. 323-325, p. 318, ainsi que Mehrdad Alipour, « Islamic Shari'a Law, Neotraditionalist Muslim Scholars and Transgender Sex-Reassignment Surgery: A Case Study of Ayatollah Khomeini's and Sheikh al-Tantawi's Fatwas », *International Journal of Transgenderism*, n°18 (1), 2017, p. 91-103, p. 95, ainsi que Serena Tolino, « Transgenderism, Transsexuality and Sex-Reassignment Surgery in Contemporary Sunni Fatwas », *Journal of Arabic and Islamic Studies*, n°17, 2017, p. 223-246, p. 235.

⁹² Jakob Skovgaard-Petersen, *op. cit.*, 1997.

⁹³ Hammadi Redissi, Ben Abid Slah Eddine, « L'affaire Samia ou le drame d'être "autre". Commentaire d'une décision de justice », in *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Anne Marie Moulin (ed.), Marseille/Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 237-251, p. 239.

⁹⁴ « ArabieSaoudite.Casse-têtejuridico-religieuxpour les Saoudiens », *Courrier International*, 14 décembre 2011, <http://www.courrierinternational.com/article/2011/12/15/casse-tete-juridico-religieux-pour-les-saoudiens>.

⁹⁵ Voir à ce sujet Corinne Fortier, « Intersexués, le troisième genre en question en France et au-delà », *Socio*, n°9, *Combien de sexes ?*, Elaine Coburn (ed.), 2017, p. 91-106, ainsi que l'introduction de ce numéro.

⁹⁶ Baudouin Dupret, « Sexual Morality at the Egyptian Bar: Female Circumcision, Sex Change Operations, and Motives for Suing », *Islamic Law and Society*, n°9 (1), 2001, p. 42-69, et du même auteur, « Disposer de son corps. Excision, virginité, transsexualisme et transplantation en droit égyptien », in *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Anne Marie Moulin (ed.), Marseille/Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 253-75, p. 266.

plan anatomique mais psychique, et dont l'équivalent en Occident serait la catégorie psychiatrique de « dysphorie de genre » (*gender dysphoria*) élaborée par le psychiatre californien de Palo Alto, Norman Fisk, dans les années 1970⁹⁷.

Al-Azhar porta plainte contre l'équipe médicale ayant réalisé cette opération qu'elle assimila à une mutilation préjudiciable à l'intégrité du corps, arguant qu'un suivi psychologique aurait pu l'éviter⁹⁸. De plus, al-Azhar accusa les docteurs d'avoir accompli cette chirurgie sexuelle dans le but de rendre légitimes des relations homosexuelles devenues après le changement de sexe hétérosexuelles, puisqu'elles ne concernent plus dès lors deux hommes mais une femme (transsexuelle) et un homme. Les médecins avaient répondu à cette suspicion en déclarant qu'ils avaient soumis la patiente à un test anal⁹⁹ qui attestait qu'elle ne pratiquait pas la sodomie. Le tribunal égyptien donna raison aux médecins, et Sally obtint son changement d'état civil, celui-ci ne pouvant être modifié en Égypte qu'après le changement de sexe. Malgré cette décision, l'université d'al-Azhar refusa que l'étudiante poursuive sa scolarité dans leur établissement y compris du côté des femmes¹⁰⁰, de sorte que Sally porta plainte contre cette honorable institution pour discrimination auprès de la Cour internationale de justice de La Haye.

En 2013, le Conseil de l'Ordre des médecins égyptiens a émis un nouveau code éthique permettant aux personnes trans d'accéder à la chirurgie sexuelle après avoir suivi un parcours hormonal, et bénéficié d'un suivi psychiatrique de deux ans, au terme duquel le psychiatre confirme leur transsexualisme. L'opération de « réassignation sexuelle »¹⁰¹ est alors prise en charge par le gouvernement et réalisée à l'Hôpital universitaire du Caire. Le comité de médecins qui autorise l'opération est constitué de cinq personnes : deux psychiatres, un endocrinologue, un généticien et un membre d'al-Azhar. Ce dernier s'opposant quasi systématiquement aux opérations, un très petit nombre d'entre elles seulement sont réalisées. De plus, peu de personnes trans ont recours au protocole chirurgical, compte tenu du stigma d'homosexualité qui pourrait leur être assigné, comme ce fut le cas pour Sally¹⁰².

⁹⁷ Au sujet de cette catégorie, voir Corinne Fortier, Laurence Brunet, « Changement d'état civil des personnes trans en France : du transsexualisme à la transidentité », *Droit des familles, genre et sexualité*, Nicole Gallus, Alain-Charles Van Gysel (eds.), Limal, Anthemis, 2012, p. 63-113, p. 92.

⁹⁸ Jakob Skovgaard-Petersen, *op. cit.*, 1997, p. 322.

⁹⁹ À ce sujet, voir Corinne Fortier, « Intersexuation, transsexualité et homosexualité en pays d'islam », in *Homosexualité et traditions monothéistes : vers la fin d'un antagonisme ?*, Martine Gross, Rémy Bethmont (eds.), Genève, Labor & Fides, 2017, p. 123-137.

¹⁰⁰ Jakob Skovgaard-Petersen, *op. cit.*, 1997, p. 323-325.

¹⁰¹ Au sujet de cette expression empruntée à la médecine occidentale, voir Corinne Fortier, « La question du "transsexualisme" en France. Le corps sexué comme patrimoine », *op. cit.*, 2014.

¹⁰² Salma Islam, « The untold story of Egypt's transgender community », *Egyptian Streets*, 12 juillet 2015, <https://egyptianstreets.com/2015/07/12/the-untold-stories-of-egypt-transgender-community>.

En Turquie et au petit Maghreb

Bien que l'islam sunnite interdise l'émascation des eunuques, les harems ottomans avaient contourné l'interdit en faisant émasculer des esclaves vendus en Turquie par des non musulmans, notamment par des marchands chrétiens ou juifs. Le fait qu'ils soient émasculés, donc incapables d'une sexualité pénétrative, les prédisposait à garder les femmes du sultan. Remarquons d'autre part que le manque de pilosité consécutif à leur émascation constituait un signe visible de leur impuissance¹⁰³.

Depuis 1988, dans ce pays où l'islam n'est pas religion d'État, les opérations de transsexualisme, réalisées dans le cadre d'un protocole médical, sont remboursées et peuvent aboutir à un changement d'état civil¹⁰⁴. Cela n'a pas toujours été le cas avant cette date, comme le montre l'exemple de la chanteuse transsexuelle Bülent Ersoy (née en 1952), surnommée de manière affectueuse la « diva » ou « sœur aînée », qui profita de cette évolution législative pour remonter sur scène dans son pays, après y avoir été interdite à la suite de son changement de sexe en 1981 à Londres¹⁰⁵. Il existe un autre chanteur trans, en l'occurrence travesti, extrêmement populaire en Turquie, Zeki Müren (1931-1996), auquel un musée est dédié dans la ville de Bodrum¹⁰⁶.

Comme en Turquie, on retrouve au petit Maghreb des chanteurs travestis très renommés, tel le chanteur de *rai* algérien Cheb Abdou. Par ailleurs, dans les mariages en Algérie, il n'est pas rare de voir des travestis se produire avec des danseuses-prostituées, les *chikhar*¹⁰⁷. Au Maroc également, des hommes travestis dansent accompagnés de castagnettes ou d'un tambourin dans des lieux publics tels que la place Jāmm'a al-Fnā à Marrakech¹⁰⁸, portant un voile noir sur le visage (*niqab*)¹⁰⁹ par discrétion autant que par érotisme. Dans ce pays, les opérations de transsexualisme existaient dans les années 1950 à 1970 sous la houlette d'un médecin installé à Casablanca, Georges Burou (1910-1987) ; celui-ci opéra Coccinelle (1931-

¹⁰³ Abdallah Cheikh Moussa, « Gahiz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre », *Arabica*, n°29, 1982, p. 184-214.

¹⁰⁴ Asli Zengin, « Sex for Law, Sex for Psychiatry: Pre-Sex Reassignment Surgery Psychotherapy in Turkey », *Anthropologica*, n°56 (1), 2014, p. 55-68, p. 57.

¹⁰⁵ Jimmy Trash, « Bülent Ersoy: The Remarkable Untold Story of a Turkish Icon, Transgender Diva and Unintentional Revolutionary », *Huffington post Gay Voices*, n°19, décembre 2012, http://www.huffingtonpost.com/network-awesome/bulent-ersoy-remarkable-story_b_2330277.html.

¹⁰⁶ Martin Stokes, *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

¹⁰⁷ À ce sujet, voir Viviane Lièvre, *Danses du Maghreb d'une rive à l'autre*, Paris, Karthala (Tropiques), 1987, p. 83, ainsi que Marie Virolle Souibes, *La chanson raï : de l'Algérie profonde à la scène internationale*, Paris, Karthala, 1995, p. 90.

¹⁰⁸ Adeline Bailleul, « Saïd, homme danseuse de la place Jemaa el-Fna », Video *Huffington Post, Maroc*, https://www.youtube.com/watch?v=zp6tg_H6ghM.

¹⁰⁹ Corinne Fortier, « Derrière le “voile islamique”, de multiples visages. Voile, harem, chevelure : identité, genre et colonialisme », in *Écrire et penser le genre en contextes postcoloniaux*, Anne Castaing, Élodie Gaden (eds), Berne, Peter Lang, 2017, p. 233-258.

2006), vedette du cabaret *Le Carrousel de Paris*, alors qu'en France aucun chirurgien n'acceptait de pratiquer une telle opération frappée à l'époque d'illégalité¹¹⁰.

En Iran chiite

Si l'islam sunnite interdit les opérations de changement de sexe, elles sont licites en islam chiite. En 1976, le Conseil médical iranien limitait cette chirurgie aux intersexes¹¹¹, avant que la chirurgie sexuelle ne soit autorisée pour les transsexuels en 1982, suite à une *fatwā* du Guide suprême de l'Iran, l'ayatollah Khomeïni (1902-1989), émise en réponse à la demande d'une femme trans. Celle-ci, Maryam Khatoun Molkhara¹¹², écrivit à plusieurs reprises à l'ayatollah pour lui expliquer sa condition de « femme emprisonnée dans un corps d'homme »¹¹³. Elle lui demanda d'autoriser l'opération de changement de sexe, ce qu'il fit par une lettre devenue *fatwā* : « Il n'y a pas d'obstacle en islam à la chirurgie de changement de sexe, si elle est approuvée par un docteur digne de confiance »¹¹⁴, opération qui fut rendue possible en 1984 par les instances médicales iraniennes. Obéissant à un protocole médical et psychiatrique qui aboutit au changement d'état civil, les opérations sont prises en charge par le gouvernement iranien¹¹⁵.

Beaucoup y voient une avancée et une reconnaissance des transsexuels, mais l'opération de transsexuation¹¹⁶ peut aussi être considérée comme un moyen d'hétéronormer des individus dans un pays où l'homosexualité est illégale¹¹⁷, la légalité de la transsexualité poussant certains gays efféminés et lesbiennes *butsb* à devenir trans¹¹⁸, un certificat médical attestant de leur transition pouvant servir de document légal en cas de contrôle policier. Et bien que l'obtention de ce certificat prévoit le recours à la chirurgie sexuelle, celle-ci n'est pas systématiquement pratiquée comme l'explique Afsaneh Najmabadi : « Les autorités juridiques et

¹¹⁰ Maxime Foerster, *Histoire des transsexuels en France*, Paris, La Musardine, 2006, p. 98, et Marie-Pierre Pruvot, *Marie parce que c'est joli*, Paris, Bonobo, 2007, p. 187.

¹¹¹ Afsaneh Najmabadi, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*, Durham & London, Duke University Press, 2013, p. 49.

¹¹² À ce sujet, voir Robert Tait, « A fatwa for freedom », *The Guardian*, 27 juillet 2005, <http://www.theguardian.com/world/2005/jul/27/gayrights.iran>.

¹¹³ Pour une analyse critique de cette représentation, voir Corinne Fortier, « La question du "transsexualisme" en France », *op. cit.*, 2014, p. 276.

¹¹⁴ Zara Saeidzadeh, « Transsexuality in Contemporary Iran: Legal and Social Misrecognition », *Feminist Legal Studies*, n°24 (3), 2016, p. 249-272, p. 252.

¹¹⁵ Afsaneh Najmabadi, *op. cit.*, 2013, p. 175.

¹¹⁶ Au sujet de l'emploi que je fais de ce terme, voir l'introduction de ce numéro.

¹¹⁷ Farrah Jafari, « Transsexuality under Surveillance in Iran: Clerical Control of Khomeini's Fatwas », *Journal of Middle East Women's Studies*, n°10 (2), 2014, p. 31-51, p. 33.

¹¹⁸ Raha Bahreini, « From Perversion to Pathology: Discourses and Practices of Gender Policing in the Islamic Republic of Iran », *Muslim World Journal of Human Rights*, n°5 (1), 2008, <https://doi.org/10.2202/1554-4419.1152>.

religieuses savent très bien que beaucoup de personnes certifiées trans transforment très peu leur corps [...] une fois qu'elles ont obtenu leur certificat, elles prennent tout au plus des hormones »¹¹⁹.

Or, l'imam Khomeini avait rédigé une *fatwā*¹²⁰ antérieurement à celle de 1982, qui non seulement autorisait l'opération de chirurgie sexuelle pour les personnes trans et intersexes (*khuntha*), mais notifiât de surcroît qu'une telle opération n'était pas obligatoire pour changer d'état civil : « Il semble que la chirurgie de réassignation sexuelle Male-to-Female n'est pas interdite (*harām*), ni du même coup l'opération inverse, il n'est pas non plus interdit pour un *khuntha* (hermaphrodite/intersexe) d'y avoir recours afin d'être monosexué (*to be attached to one of the sexes [female or male]*). Et si une femme obligée d'effectuer une chirurgie de réassignation sexuelle ressent des désirs similaires aux hommes ou quelque évidence de masculinité – ou si un homme ressent des désirs similaires au sexe opposé (*to the opposite sex*) ou quelque évidence de féminité ? Il semble que si une personne appartient vraiment à une identité sexuée (*sex*), la chirurgie de réassignation sexuelle n'est pas obligatoire (*wājib*) : elle a le droit de changer son identité sexuée (*her/his sex*) pour le genre (*gender*) opposé »¹²¹. Khomeini admet donc dans cette *fatwā* qu'il n'est pas nécessaire d'effectuer de chirurgie sexuelle pour changer légalement de sexe¹²², à la différence de ce qu'exige aujourd'hui la législation iranienne.

Soupçon d'homosexualité

En Iran, les transsexuels sont davantage acceptés dans la mesure où devenir un homme s'apparente à un processus d'ascension sociale eu égard à la supériorité accordée au genre masculin, tandis que les transsexuelles, même après l'opération, sont perçues comme des homosexuels. Dans ce pays, la suspicion d'homosexualité transparait dans la manière de dénommer les transsexuelles par un terme péjoratif qui renvoie à la sodomie : *kunis* en persan. Au-delà du cas iranien, le fait de nommer l'homosexualité masculine par référence à la sodomie est prégnant dans le monde musulman. Le mot même de sodomie en arabe, *liwāṭ*, ainsi que le terme qui désigne celui qui s'y livre, le sodomite ou *liṭī*, renvoient au nom de Lūṭ, soit au peuple de Loth anéanti par Dieu dans le Coran (comme dans la Genèse), pour s'être adonné

¹¹⁹ Afsaneh Najmabadi, *op. cit.*, 2013, p. 175. La traduction de l'anglais est de mon fait.

¹²⁰ Elle figure dans son recueil de *fatāwā* intitulé *Tahrīr al-wasīlāh* (Le chemin de la voie vers Dieu) que l'imam Khomeini a écrit durant son exil entre 1964 et 1969.

¹²¹ Cette *fatwā* est traduite du persan par Mehrdad Alipour, «Islamic Shari'a Law, Neotraditionalist Muslim Scholars and Transgender Sex-Reassignment Surgery: A Case Study of Ayatollah Khomeini's and Sheikh al-Tantawi's Fatwas», *op. cit.*, 2017, p. 96, et du même auteur, «Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwās and Islāmic Theology of a Third Gender», *Religion and Gender*, n°7 (2), 2017, p. 164-179, p. 170. La traduction de l'anglais est de mon fait.

¹²² C'est aussi ce que souligne l'article de Zara Saedzadieh dans ce numéro, «Trans* in Iran: Medical Jurisprudence and Socio-legal Practices of Sex Change», *Droit et Cultures*, n°80 2020/2, *Réparer les corps et les sexes*, vol. 2, *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité*, Corinne Fortier (éd.) (en ligne).

à cette pratique considérée comme une « abomination » (*fāḥisha*). Le Coran (VII, 78-81) déclare à ce propos : « Loth quand il dit à son peuple... : “En vérité par concupiscence, vous commettez l’acte de chair avec des hommes et non avec des femmes. Vraiment vous êtes un peuple impie (*musrif*)” »¹²³.

Conclusion

La ségrégation très nette entre les sexes dans les sociétés musulmanes, arabes¹²⁴, et même méditerranéennes¹²⁵, entraîne la création de personnages liminaires, caractérisés physiquement par leur absence de pilosité et leur gestuelle féminine, qui s'invitent dans des univers féminins grâce à leur capacité à danser, chanter, jouer des percussions, notamment au moment des mariages ou des circoncisions, et aussi parce que leur manque supposé de virilité ne risque pas d'attenter à la vertu des femmes. De plus, dans certaines sociétés musulmanes, l'impératif de virginité au mariage conjugué à l'idée que les hommes ont des désirs sexuels irrésistibles susceptibles de menacer l'ordre social (*fitna*¹²⁶)¹²⁷, occasionnent une forme particulière d'homosexualité. Dans la mesure où celle-ci est censée détourner les pulsions des hommes envers les femmes, cette homosexualité est admise à la condition qu'elle soit pratiquée de façon discrète¹²⁸ et non revendiquée comme une identité à part entière.

¹²³ Même si certains chercheurs gays, comme l'historien des religions Scott Kugle, affirment que cette sourate ne se réfère pas explicitement à l'homosexualité – selon lui, la punition divine a été infligée au peuple de Lot non en raison de ses pratiques homosexuelles mais à la suite de viols commis sur des femmes –, cette interprétation n'est pas admise par la majorité des musulmans, cf. Scott Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims*, London, Oneworld Publications, 2010.

¹²⁴ Corinne Fortier, « Vulnérabilité, mobilité, voile et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte) », *Égypte-Monde arabe*, n°9 (3), *Gouvernance locale dans le monde arabe et en Méditerranée : quels rôles pour les femmes ?*, Sylvette Denéfle, Safaa Monqid (eds), Caire, CEDEJ, 2012, p. 71-102.

¹²⁵ C'est le cas en Albanie avec la figure des « vierges jurées ». C'est aussi le cas en Italie du Sud, comme le montre la figure des *femminielli* à Naples, cf. Corinne Fortier, « I *femminielli* o la rivalità seduttrice: affetti, identità e sessualità a Napoli ed in Campania. Approccio antropologico, letterario e psicoanalitico », in *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Eugenio Zito, Paolo Valerio (eds), Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2013, p. 186-212, et aussi, du même auteur, « Des *femminielli* aux *hijras* : la féminité mise en scène. Phallus, virginité et troisième genre à Naples (Campania) », *op. cit.*, 2020.

¹²⁶ Sur la notion de *fitna* en islam qui renvoie à la fois à l'adultère et à la filiation illégitime, voir Corinne Fortier, « Les ruses de la paternité en islam malékite. L'adultère dans la société maure de Mauritanie », in *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Anne Marie Moulin (ed.), Marseille/Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 157-181.

¹²⁷ À ce sujet, voir Corinne Fortier, « Vulnérabilité, mobilité, voile et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte) », *op. cit.*, 2012.

¹²⁸ À ce sujet, voir Stephen O Murray, « They Will not to Know, Islamic Accomodations of Male Homosexuality », *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, Stephen O. Murray, Will Roscoe (eds), New York, NYU Press, 1997, p. 14-54, et également Brian Whitaker, *Unspeakable Love, Gay and Lesbian in the Middle-East*, Londres, Saqi Books, 2006.

Certains jeunes hommes, souvent travestis, sont voués à la satisfaction sexuelle d'autres hommes dans une relation de domination qui conjugue non seulement la différence d'âge (imberbe/adulte)¹²⁹, de genre (garçon efféminé/homme viril), de position sociale (démuni/riche), de rôle sexuel (passif/actif), et de perspective (regardé/regardant). Cette catégorie de garçons impubères ou d'hommes efféminés est le produit de certains désirs masculins qui, loin d'être réprimés socialement, ont droit de cité en tant qu'expression légitime d'une virilité socialement admise¹³⁰. Telles les femmes, cette catégorie d'hommes est objet du regard/désir masculin ou « *male gaze* », pour reprendre l'expression de la chercheuse américaine en études visuelles, Laura Mulvey¹³¹.

Selon mon hypothèse, certaines sociétés ont créé ces figures de troisième genre pour répondre au besoin masculin de délier la sexualité de la procréation, puisque de telles figures, à la différence des femmes, incarnent dans leur chair le fantasme d'une sexualité qui ne serait en aucun cas procréative mais purement sexuelle, soit uniquement dédiée à la jouissance masculine. Ceci explique que la figure inverse de l'homme efféminé, la femme masculinisée, se rencontre peu, celle-ci n'étant pas érotisée par le regard masculin.

On observe néanmoins les cas tout à fait exceptionnels, à l'échelle des sociétés¹³², des *bacha posh* en Afghanistan et des *burneshë* en Albanie, issues de familles qui, n'ayant eu que des filles, habillent l'une d'elles en garçon afin qu'elle puisse accéder à l'espace public pour les aider économiquement. De même, les cas de transsexuels Male-to-Female sont plus nombreux que les Female-to-Male dans un pays comme l'Iran où les opérations de transsexualisme sont légales ; ce n'est que très récemment que des femmes souhaitent devenir des hommes afin d'échapper aux contraintes qui pèsent sur leur corps (tchador, mobilité, mariage, sexualité...)¹³³ dans une société où la domination masculine reste prégnante.

¹²⁹ C'est aussi le cas en Grèce ancienne dans les relations pédérastiques entre l'impubère (éromène) et l'adulte (*érasète*) : « Le charme du garçon, limité à la prépuberté, est irrémédiablement condamné par la poussée de la barbe », Françoise Frontisi-Ducroux, *Arbres filles et garçons fleurs, Métamorphoses érotiques dans les mythes grecs*, Paris, Seuil (La librairie du XXI^e siècle), 2017, p. 89-90.

¹³⁰ Cette représentation n'est pas propre aux sociétés musulmanes, constituant l'élément le plus constant de « la valence différentielle des sexes » comme l'a montré Françoise Héritier, *Masculin/féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 310.

¹³¹ Laura Mulvey, « Visual Pleasure and Narrative Cinema », *Screen*, n°16 (3), 1975, p. 6-18.

¹³² En Occident, le travestissement de femme en homme a pu exister de façon individuelle mais non socialisée, un tel comportement étant considéré comme déviant, cf. Sylvie Steinberg, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001, p. 10.

¹³³ C'est ce que montre le film de fiction *Une femme iranienne* (*Facing Mirrors*, 2011, 102 mns) de la réalisatrice iranienne Negar Azarbayjani qui met en scène un homme trans souhaitant fuir l'Iran afin d'échapper à un mariage forcé.

Bibliographie

- ALEM (Raja), *Khatém, une enfant d'Arabie*, traduit en français par Luc Barbulesco, Paris, Sindbad, 2011.
- ALIPOUR (Mehrdad), «Islamic Shari'a Law, Neotraditionalist Muslim Scholars and Transgender Sex-Reassignment Surgery: A Case Study of Ayatollah Khomeini's and Sheikh al-Tantawi's Fatwas», *International Journal of Transgenderism*, n°18 (1), 2017, p. 91-103.
- ALIPOUR (Mehrdad), «Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwās and Islāmīc Theology of a Third Gender», *Religion and Gender*, n°7 (2), 2017, p. 164-179.
- BAHREINI (Raha), «From Perversion to Pathology: Discourses and Practices of Gender Policing in the Islamic Republic of Iran», *Muslim World Journal of Human Rights*, n°5 (1), 2008, <https://doi.org/10.2202/1554-4419.1152>.
- BAILLEUL (Adeline), «Saïd, homme danseuse de place Jemaa el-Fna», vidéo, *Huffington Post, Maroc*, https://www.youtube.com/watch?v=zp6tg_H6ghM.
- BOONE (Joseph A.), *The Homoerotics of Orientalism: Mappings of Male Desire in Narratives of the Near and Middle East*, Columbia, Columbia University Press, 2014.
- BOSWORTH (Clifford Edmund), LEWIS (Bernard), PELLAT (Charles), *livat, Encyclopédie de l'Islam*, vol. 5, Leiden, Brill, 1986, p. 782-85.
- BOUHDIBA (Abdelwahab), *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1979.
- BOURDIEU (Pierre), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, E. Droz, 1972.
- CHEIKH MOUSSA (Abdallah), «Gahiz et les eunuques ou la confusion du même et de l'autre », *Arabica*, n°29, 1982, p. 184-214.
- CZAPLICKA (Maria), *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology*, préface de Robert Ranulph Marett, Oxford, Clarendon Press, 1914.
- D'ANGLURE (Saladin), «Un pionnier du troisième sexe social. Entretien avec Bernard Saladin d'Anglure », par Laëtitia Atlani-Duault, *Socio*, n°9, 2017, p. 37-74.
- DE RAPPER (Gilles), «Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison », *L'Homme*, n°154-155, 2000, p. 457-466.
- DE RAPPER (Gilles), *L'Albanie en perspectives. Anthropologie des frontières et écritures de la différence*, mémoire de synthèse, habilitation à diriger des recherches, anthropologie sociale et ethnologie, Université Toulouse - Jean Jaurès, 2019, <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-02390907/>.
- DUPRET (Baudouin), «Sexual Morality at the Egyptian Bar: Female Circumcision, Sex Change Operations, and Motives for Suing», *Islamic Law and Society*, n°9 (1), 2001, p. 42-69.
- DUPRET (Baudouin), «Disposer de son corps. Excision, virginité, transsexualisme et transplantation en droit égyptien », in *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Anne Marie MOULIN (ed.), Marseille/Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 253-75.
- DURHAM (Mary Edith), «High Albania and its Customs in 1908», *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n°40, 1910, p. 453.

- EL-FEKI (Shereen), *La révolution du plaisir*, Paris, Autrement, 2014, or. *Sex and the Citadel: Intimate Life in a Changing Arab World*, New York, Pantheon Books, 2013.
- ELLIS (Deborah), *The Breadwinner*, Toronto, Groundwood Books, 2015.
- FAVIER (Emmanuelle), *Le courage qu'il faut aux rivières*, Paris, Albin Michel (Le livre de poche), 2017.
- FOERSTER (Maxime), *Histoire des transsexuels en France*, Paris, La Musardine, 2006.
- FORTIER (Corinne), « "Le lait, le sperme, le dos. Et le sang?" ». Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », *Les Cahiers d'études africaines*, n°161 (1), 2001, p. 97-138, <http://etudesaficaines.revues.org/68>.
- FORTIER (Corinne), « Le don de sperme et le don d'ovocyte ou "trois font un". Sexualité, inceste et procréation », in *Anthropologie et psychanalyse : regards croisés*, Patrice BIDOU, Jacques GALINIER, Bernard JUILLERAT (eds), Paris, EHESS, 2005, p. 59-80.
- FORTIER (Corinne), « La mort vivante ou le corps intercesseur », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n°113-114, *Le corps et le sacré en Orient musulman*, Bernard HEYBERGER, Catherine MAYEUR-JAOUEN (eds), 2006, p. 229-246, <https://journals.openedition.org/remmm/2909>.
- FORTIER (Corinne), « Blood, Sperm and the Embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk Kinship, Descent and Medically Assisted Procreation », *Body and Society*, n°13 (3), *Islam, Health and the Body*, Diane TOBER, Debra BUDIANI (eds), 2007, p. 15-36.
- FORTIER (Corinne), « La barbe et la tresse. Marqueurs de la différence sexuée (société maure de Mauritanie) », *Les Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie Sociale*, n°6, *Poils et sang*, Dimitri KARADIMAS (ed.), 2010, p. 94-104.
- FORTIER (Corinne), « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique », *Droit et Cultures*, n°59 2010/1, *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, p. 11-38, <http://droitcultures.revues.org/1923>.
- FORTIER (Corinne), « Filiation versus inceste en islam : parenté de lait, adoption, PMA, reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique », in *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés méditerranéennes et européennes*, Pierre BONTE, Enric PORQUERES, Jérôme WILGAUX (eds), Paris, MSH, 2011, p. 225-48.
- FORTIER (Corinne), « Vulnérabilité, mobilité, voile et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte) », *Égypte-Monde arabe*, n°9 (3), *Gouvernance locale dans le monde arabe et en Méditerranée ; quels rôles pour les femmes ?*, Sylvette DENEFFLE, Safaa MONQID (eds), Caire, CEDEJ, 2012, p. 71-102.
- FORTIER (Corinne), « Genre, sexualité et techniques reproductives en islam », in *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations XIX^e-XXI^e siècle*, Florence ROCHEFORT, Maria Eleonora SANNA (eds), Paris, Armand Colin, 2013, p. 173-187.
- FORTIER (Corinne), « Les ruses de la paternité en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », in *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Anne Marie MOULIN (ed.), Marseille/Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 157-81.

- FORTIER (Corinne) « I femminielli o la rivalità seduttrice: affetti, identità e sessualità a Napoli ed in Campania. Approccio antropologico, letterario e psicoanalitico », in *Genere: femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Eugenio ZITO, Paolo VALERIO (eds), Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2013, p. 186-212.
- FORTIER (Corinne), « Inscribing Trans and Intersex People in the Dominant Binary Categories of Gender », *Etropic*, n°13 (2), *Value, Transvaluation and Globalization*, Stephen DALSGAARD, Tonn OTTO (eds), 2014, p. 1-13, <http://dx.doi.org/10.25120/etropic>.
- FORTIER (Corinne), « La question du “transsexualisme” en France. Le corps sexué comme patrimoine », *Les Cahiers de droit de la santé*, n°18, *Corps et Patrimoine*, Guylène NICOLAS (ed.), 2014, p. 269-282.
- FORTIER (Corinne), « Intersexuation, transsexualité et homosexualité en pays d'islam », in *Homosexualité et traditions monothéistes : vers la fin d'un antagonisme ?*, Martine GROSS, Rémy BETHMONT (eds), Genève, Labor & Fides, 2017, p. 123-137.
- FORTIER (Corinne), « Derrière le “voile islamique”, de multiples visages. Voile, harem, chevelure : identité, genre et colonialisme », in *Écrire et penser le genre en contextes postcoloniaux*, Anne CASTAING, Élodie GADEN (eds), Berne, Peter Lang, 2017, p. 233-258.
- FORTIER (Corinne), « Intersexués, le troisième genre en question en France et au-delà », *Socio*, n°9, *Combien de sexes ?*, Elaine COBURN (ed.), 2017, p. 91-106.
- FORTIER (Corinne), « Sexualities: Transsexualities: Middle East, North Africa, West Africa », in *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures (EWIC)*, Suad JOSEPH (ed.), Supplement 20, Leiden, Brill, 2019, http://dx.doi.org/10.1163/1872-5309_ewic_COM_002185.
- FORTIER (Corinne), « Des femminielli aux hijras : la féminité mise en scène. Phallus, virginité et troisième genre à Naples (Campania) », in *Imaginaires queers. Transgressions religieuses et culturelles à travers l'espace et le temps*, Irene BECCI, Francesca PRESCENDI MORRESI (eds), Lausanne, BSN Press (*A contrario campus*), 2020, p. 41-61.
- FORTIER (Corinne), « Vers une reconnaissance des corps-identités. Excisées, amazones, intersexes, trans, et sourds », *Droit et Cultures*, n°80 2020/2, *Réparer les corps et les sexes*, vol. 2, *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité*, Corinne FORTIER (éd.) (en ligne).
- FORTIER (Corinne), « Seins, reconstruction, et féminité. Quand les Amazones s'exposent », *Droit et Cultures*, n°80 2020/2, *Réparer les corps et les sexes*, vol. 2, *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité*, Corinne FORTIER (éd.) (en ligne).
- FORTIER (Corinne), BRUNET (Laurence), « Changement d'état civil des personnes trans en France : du transsexualisme à la transidentité », *Droit des familles, genre et sexualité*, Nicole GALLUS, Alain-Charles VAN GYSEL (eds), Limal, Anthemis, 2012, p. 63-113.
- FORTIER (Corinne), MONQID (Safaa), « Le corps féminin en contexte arabo-musulman : entre autonomisation et domination », in *Corps des femmes et espaces genrés arabo-musulmans*, Corinne FORTIER, Safaa MONQID (eds), Paris, Karthala, 2017, p. 9-

- FREMBGEN (Jürgen Wasim), «The third gender in Pakistan: Dancers, Singers and Performers», *Fikrun wa fann*, Berlin, Goethe Institute, 2011, <http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/ger/en7089001.htm>.
- FRONTISI-DUCROUX (Françoise), *Arbres filles et garçons fleurs, Métamorphoses érotiques dans les mythes grecs*, Paris, Seuil (La librairie du XXI^e siècle), 2017.
- HANNA (Judith Lynne), *Dance, Sex, and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 57-58.
- HERDT (Gilbert), «Introduction: Third Sexes and Third Genders», in *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Gilbert HERDT (ed.), New York, Zone Books, 1994, p. 21-81.
- HÉRITIER (Françoise), *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HÉRITIER (Françoise), *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- ISLAM (Salma), «The untold story of Egypt's transgender community», *Egyptian Streets*, july 12, 2015, <https://egyptianstreets.com/2015/07/12/the-untold-stories-of-egypt-transgender-community>.
- JAFARI (Farrah), «Transsexuality under Surveillance in Iran: Clerical Control of Khomeini's Fatwas», *Journal of Middle East Women's Studies*, n°10 (2), 2014, p. 31-51.
- JAFFREY (Zia), *The invisibles. A Tale of the Eunuchs of India*, New York, Vintage Books, 1996.
- KHALİL (Sidi), *Le précis de Khalil*, Beyrouth, Dar el-fiker, 1995.
- KUGLE (Scott), *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims*, London, Oneworld Publications, 2010.
- LAL (Vinay), «Not This, Not That: The Hijras of India and the Cultural Politics of Sexuality», *Social Text*, n°61, *OutFront: Lesbians, Gays, and the Struggle for Workplace Rights*, 1999, p. 119-140.
- LIÈVRE (Viviane), LOUDE (Jean-Yves), *Danses du Maghreb d'une rive à l'autre*, Paris, Karthala, 1987.
- MANOORI (Ukmina), *I am a Bacha Posh: My Life as a Woman Living as a Man in Afghanistan*, New York, Skyhorse, 2014.
- MASSAD (Joseph), *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- MEZZIANE (Mohammed), «Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IX^e au XI^e siècle », *Arabica*, n°55, 2008, p. 276-306.
- MULVEY (Laura), «Visual Pleasure and Narrative Cinema», *Screen*, n°16 (3), 1975, p. 6-18.
- MURRAY (Stephen O.), «They Will not to Know, Islamic Accommodations of Male Homosexuality», in *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*, Stephen O. MURRAY, Will ROSCOE (eds), New York, NYU Press, 1997, p. 14-54.
- NAJMABADI (Afsaneh), *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- NAJMABADI (Afsaneh), *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*, Durham & London, Duke University Press, 2013.
- NANDA (Serena), *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, Belmont, Wadsworth, 1990.

- NAWAWY (Mohammed), *Les jardins de la piété. Les sources de la Tradition Islamique*, Paris, Alif, 1991.
- NORDBERG (Jenny), *The Underground Girls of Kabul: In Search of a Hidden Resistance in Afghanistan*, New York, Random House Inc, 2014.
- ORTNER (Sherry Beth), WHITEHEAD (Harriet), «Introduction: Accounting for Sexual Meanings», *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, in Sherry Beth ORTNER, Harriet WHITEHEAD (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 1-28.
- POPESCU-JUDETZ (Eugenia), «Kocak and Cengi in Turkish Culture», *Dance Studies*, n°6, 1982, p. 46-69.
- PRUVOT (Marie-Pierre), *Marie parce que c'est joli*, Paris, Bonobo, 2007.
- REDDING (Jeffrey A.), «Les droits des personnes transgenres au Pakistan (2009-2019) », *Droit et Cultures*, n°80 2020/2, *Réparer les corps et les sexes*, vol. 2., *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité*, Corinne FORTIER ( d.) (en ligne).
- REDDY (Gayatri), *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- REDDY (Gayatri), NANDA (Serena), «Hijras: An "Alternative" Sex/Gender in India», in *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Caroline B. BRETTELL, Carolyn F. SARGENT (eds), Upper Saddle River (New Jersey), Pearson Prentice Hall, 2009, p. 275-282.
- REDISSI (Hammadi), SLAH EDDINE (Ben Abid), «L'affaire Samia ou le drame d'être "autre". Commentaire d'une décision de justice », in *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Anne Marie MOULIN (ed.), Marseille/Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 237-251.
- REVATHI (A.), *The Truth about Me. A Hijra Life Story*, London, Penguin Book, 2010.
- ROWSON (Everett K), «The Effeminate of Early Medina», *Journal of the American Oriental Society*, n°111 (4), 1991, p. 671-693.
- SAEIDZADEH (Zara), «Transsexuality in Contemporary Iran: Legal and Social Misrecognition», *Feminist Legal Studies*, n°24 (3), 2016, p. 249-272.
- SAEIDZADEH (Zara), «Are Trans Men the Manliest of Men? Gender Practices, Trans Masculinity and *Mardanegi* in Contemporary Iran», *Journal of Gender Studies*, n°37 (4), 2019, p. 92-99.
- SAEIDZADEH (Zara), «Trans* in Iran: Medical Jurisprudence and Socio-legal Practices of Sex Change», *Droit et Cultures*, n°80 2020/2, *Réparer les corps et les sexes*, vol. 2, *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité*, Corinne FORTIER ( d.) (en ligne).
- SANDERS (Paula), «Gendering the Ungendered Body: Hermaphrodites in Medieval Islamic Law», in *Women in Middle Eastern History*, Nikki KEDDIE, Baron BETH (eds), Yale, Yale University Press, 1991, p. 74-95.
- SCHMITT (Arno), *Sexuality and Eroticism among Males in Moslem Societies*, New York, Routledge, 1992.
- SHAY (Anthony), «The Male Dancer in the Middle East and Central Asia», in *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism and Harem Fantasy*, Anthony SHAY, Barbara SELLERS-YOUNG (eds), California, Mazda Publishers, 2005, p. 137-162.

- SKOVGAARD-PETERSEN (Jakob), *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā'*, Leiden, Brill, 1997.
- STEINBERG (Sylvie), *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris, Fayard, 2001.
- STOKES (Martin), *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- STOLLER (Robert J.), *Masculin ou féminin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
- TOLINO (Serena), «Transgenderism, Transsexuality and Sex-Reassignment Surgery in Contemporary Sunni Fatwas», *Journal of Arabic and Islamic Studies*, n°17, 2017, p. 223-246.
- VAN DOBBEN (Danielle J.), *Dancing Modernity: Gender, sexuality and the State in the late Ottoman Empire and early Turkish Republic*, Electronic thesis, The University of Arizona, Near Eastern Studies, 2008.
- VAN NIEUWKERK (Karin), *A Trade Like any Other One: Female Singers and Dancers in Egypt*, Austin, University of Texas Press (Middle Eastern Studies), 1995.
- VIROLLE SOUBES (Marie), *La chanson raï : de l'Algérie profonde à la scène internationale*, Paris, Karthala, 1995.
- WHITAKER (Brian), *Unspeakable Love, Gay and Lesbian in the Middle-East*, London, Saqi Books, 2006.
- YOUNG (Antonia), *Les Vierges jurées d'Albanie. Des femmes devenues hommes*, Paris, Non Lieu, 2016.
- ZE'EVİ (Dror), *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- ZEGHAL (Malika), *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.
- ZENGİN (Aslı), «Sex for Law, Sex for Psychiatry: Pre-Sex Reassignment Surgery Psychotherapy in Turkey», *Anthropologica*, n°56 (1), 2014, p. 55-68.