



Définir son genre en vernaculaire. L'identité des nupi manbi, entre logiques locales, nationales et globales

Emilie Arrago-Boruah

► To cite this version:

Emilie Arrago-Boruah. Définir son genre en vernaculaire. L'identité des nupi manbi, entre logiques locales, nationales et globales. Terrain : anthropologie et sciences humaines [Anciennement : Carnets du patrimoine ethnologique ; Revue d'ethnologie de l'Europe], 2022, <10.4000/terrain.22639>. <hal-03728245>

HAL Id: hal-03728245

<https://hal.science/hal-03728245v1>

Submitted on 20 Jul 2022

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Définir son genre en vernaculaire

L'identité des nupi manbi, entre logiques locales, nationales et globales

Defining one's gender in vernacularThe identity of nupi manbi, between local, national and global dynamics.

Emilie Arrago-Boruah



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/terrain/22639>

ISSN : 1777-5450

Éditeur

Association Terrain

Référence électronique

Emilie Arrago-Boruah, « Définir son genre en vernaculaire », *Terrain* [En ligne], Terrains, mis en ligne le 19 février 2022, consulté le 19 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/22639>

Ce document a été généré automatiquement le 19 février 2022.



Terrain est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Définir son genre en vernaculaire

L'identité des nupi manbi, entre logiques locales, nationales et globales

Defining one's gender in vernacular The identity of nupi manbi, between local, national and global dynamics.

Emilie Arrago-Boruah

- 1 Quels sont les modes de désignation des femmes transgenres au Manipur ? Cet état du nord-est de l'Inde qui partage une frontière commune avec le Myanmar a préservé son indépendance pendant une longue période avant d'être intégré à l'Inde en 1949. Une violence endémique règne dans la région, elle est en partie le fruit des luttes pour la création d'un État autonome, mais aussi du contrôle des routes de trafic (Singh & Nunes 2013). La



prise en compte du contexte politique nous montrera comment l'inclusion traditionnelle des diversités de genre dans cette société s'allie aux revendications globales et nationales, en particulier depuis la reconnaissance du troisième genre par la Cour suprême indienne en 2014. L'analyse des terminologies vernaculaires nous servira par ailleurs d'appui pour passer d'un niveau à un autre tout en proposant des enquêtes sur une région et une communauté peu connues.

- 2 Dans le domaine de la transidentité, les indianistes se sont surtout intéressés aux *hijra*, communauté dont les membres ne se considèrent ni hommes ni femmes (Nanda 1990). Reconceptualisé dans le contexte du VIH/sida, ce terme a été progressivement associé à des figures sexualisées et non plus, comme auparavant, à des êtres asexués, ce qui conférait aux *hijra* un pouvoir sacré aux yeux de la population (Reddy 2005a). La transformation de la signification de certaines catégories locales, qui a commencé sous l'influence de la colonisation et qui se poursuit durant la globalisation, se retrouve dans de nombreux pays, par exemple en Afrique (Broqua 2017). Mais cet article analyse un processus différent, à première vue inverse. Il s'agit d'étudier la fabrication d'une

identité vernaculaire nouvelle conditionnée à la fois par des enjeux locaux, nationaux et internationaux.

- 3 En meitei, la langue tibéto-birmanne officielle de l'État, une *nupi manbi* est « comme (*manbi*) une femme (*nupi*)¹ ». Inventé par des militantes locales, ce terme traduit les mots « trans » ou « transgenre » à partir de toute une idéologie locale. Cet article entend retracer l'histoire de ce terme au sein de la communauté meitei, le groupe social le plus important de Manipur. Il s'appuie pour ce faire sur des enquêtes ethnographiques menées entre 2015 et 2019 dans la capitale, à Imphal, où une association de femmes trans est installée². Tout le matériau utilisé est issu de mes observations et des relations nouées sur le terrain en particulier auprès d'une militante que j'ai pu accompagner dans ses missions tout en menant de nombreux entretiens avec d'autres femmes trans en m'intéressant à leurs trajectoires sociales et professionnelles. Parallèlement, une enquête complémentaire a été conduite autour des arts locaux de performance qui sont connus pour leur spécialiste au genre pluriel. Des photographies et des vidéos, prises au cours des enquêtes complètent également les autres sources consultées (films et documentaires locaux, législation récente ou encore récits coloniaux)³.

Lexique et arts de performance

- 4 La construction du terme contemporain *nupi manbi*, « comme une femme », rappelle une terminologie plus ancienne utilisée dans des performances théâtrales et religieuses, deux domaines où l'inversion de genre est souvent observable (Ramet 1996). Commençons par la forme théâtrale de Manipur appelée *shumang lila*, « la performance (*lila*) [jouée] dans la cour » (*shumang*) ». Une partie des comédiens sont amenés à interpréter des rôles de femmes. On les appelle *nupi shabi*, autrement dit les « imitatrices (*shabi*) de femmes (*nupi*) » ou encore les « imitatrices du genre féminin ». Cette forme théâtrale est la performance la plus populaire au Manipur, car elle n'est pas seulement un art, mais aussi un média de masse qui remémore les grandes dates historiques et transmet l'actualité internationale à toutes les classes sociales. En 2021, le gouvernement de Manipur organisa par exemple une *shumang lila* sur la crise sanitaire engendrée par la Covid-19. Le rôle éducatif de ces performances se retrouve également dans la disposition du plateau, ouvert des quatre côtés de façon à garantir une visibilité parfaite. Quant à ses acteurs, il existe dorénavant quelques troupes féminines, mais la plupart se composent exclusivement d'hommes. Le travestissement des comédiens ainsi que leur performance dansée et chantée ont donc participé à la renommée de cette forme théâtrale. Ce genre puise ses racines dans le style bouffon, appelé *phagee lila* et développé durant le règne du Maharaja Chandrakirti (1850-86). Par la suite, en particulier durant la colonisation britannique qui commence en 1891, les bouffonneries de la cour ont gagné une plus grande audience afin d'exprimer toutes sortes de résistances et de contestations politiques à travers des scènes de parodies (Singh 2015). Dans les années 1940, la classe moyenne, influencée par la culture bengalie, emploie le mot *jatra* qui désigne au Bengale une forme théâtrale populaire où la majorité des comédiens sont des hommes, même pour les rôles féminins. Avec l'évolution progressive du sentiment régionaliste au Manipur, ce terme est définitivement abandonné et le mot *jatra* est remplacé par *shumang lila* en 1973. À cette époque, la plupart des comédiens qui interprétaient des rôles féminins revêtaient à

nouveau leur identité masculine après avoir quitté la scène, mais cela a changé aujourd'hui. Nous y reviendrons.

- 5 Considérons à présent le rôle des *maibi*, virtuoses religieuses féminines reconnues pour leur prédiction et leur transe dans le contexte des rituels meitei. Ici encore, il arrive que des hommes endossent le rôle de ces femmes, voilà pourquoi on les désigne par le terme *nupa maibi*, que je traduis provisoirement par « homme prêtresse⁴ ». Mais donnons d'abord quelques précisions utiles sur les *maibi* et la religion au Manipur. L'hindouisme s'est développé dans la région à partir du XVIII^e siècle à l'occasion de l'arrivée de prêcheurs successifs qui s'inspiraient de Ramananda et de Chaitanya, deux figures historiques de l'adoration dévotionnelle de Visnu et de son avatar Krisna. Avec le patronage des rois meitei, ce courant de l'hindouisme se répandit largement même s'il prit une coloration locale après s'être mélangé aux formes religieuses déjà présentes (Singh : 1963). Malgré quelques tentatives pour éradiquer les traces écrites des cultes locaux pré-hindous, ces derniers n'ont jamais disparu. Ils se sont plutôt acclimatés à l'hindouisme (Hodson 1908 : 5-6). Par conséquent, il est difficile de ne pas voir leur influence réciproque même si la religion meitei a connu un certain renouveau depuis quelques décennies, en partie à cause de son rôle de foyer de résistance à la politique d'intégration poursuivie par les gouvernements indiens successifs (Arambam Parratt & Parratt 2010 : 47, Singh 2012). Dans le prolongement de ces revendications politiques, le terme sanamahisme, construit à partir de la divinité appelée Sanamahi, a fini par s'imposer pour désigner la religion locale qui existait avant l'avènement de l'hindouisme et qui était entre les mains des *maibi* et des *maiba*, deux termes traduits respectivement par « prêtresse » et « prêtre ». Or, contrairement aux prêtres brahmanes, descendants des premières familles de prêtres arrivées au Manipur par vagues successives, ces deux dignitaires religieux n'occupent pas uniquement des fonctions de prêtrise. Les meitei qui font appel aux brahmanes à l'occasion des grands rites de passage, comme les naissances ou encore les mariages, sollicitent les *maibi* et les *maiba* pour connaître le futur ou guérir d'une maladie (Shakespear 1913a : 411). Ces deux spécialistes ne se limitent pas à faire des offrandes aux divinités meitei. Ils sont chanteurs et danseurs, experts dans la préservation des traditions religieuses orales et les rituels (Arambam Parratt & Parratt 2010 : 49). Mais une distinction s'impose entre les deux. Seules les *maibi* entrent en transe, notamment à l'occasion des performances de la fête de *Lai Haraoba*⁵. De leur côté, les *maiba* veillent à la bonne exécution des rites, ils traduisent aussi les paroles incompréhensibles que les *maibi* prononcent au moment de leur transe. Les premiers observateurs anglais ont proposé une explication sur la répartition sexuée de ces fonctions religieuses. D'après Shakespear, seules les *maibi* sont possédées, car les dieux et les déesses préfèrent être servis par des femmes (1913a : 428). Néanmoins, ajoute l'auteur, « si un homme entre en transe à l'occasion de *Lai Haraoba*, on l'appelle *maibi*, autrement dit prêtresse, par opposition à *maiba*, prêtre. Dès lors, il devra danser devant les dieux en portant des vêtements de femme » (1913a : 428-429). Et dans un autre article, il précise volontairement le sexe des *maibi* en anglais devant le terme vernaculaire pour distinguer, parmi elles, les femmes des hommes habillés en femmes : *male maibi* et *female maibi* (1913b : 82). Arrêtons-nous sur l'ajout du terme anglais et sur la traduction.
- 6 L'ajout de l'adjectif « male » en anglais a peut-être été imposé par souci de clarification par l'éditeur de la revue *Man*, le Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Si c'est le cas, le terme vernaculaire *nupa maibi* pourrait être une traduction du

composé anglais-meitei utilisé par Shakespear pour préciser ce « pluralisme de genre » au sens de Michael Peletz (2009). Quant à la traduction du mot *maibi* par « prêtresse », elle mérite quelques explications.

- 7 Dans les grands temples sanamahistes situés dans les jardins somptueux de Kangla Fort, l'ancien palais royal entouré de remparts à Imphal, des *maiba* accueillent les visiteurs et assurent les cultes quotidiens. La traduction par le mot « prêtre » convient donc parfaitement. Mais dès que l'on souhaite rencontrer des *maibi*, il faut s'aventurer à l'écart des allées principales. Dans un temple de fortune, à l'atmosphère intimiste, une *maibi* m'a proposé de prédire mon futur en jetant au sol et devant un autel quelques graines de riz. Voilà pourquoi le terme « divinatrice » me semble plus approprié, d'où ma traduction de *nupa maibi* par « homme (*nupa*) divinatrice (*maibi*) ».
- 8 La possibilité qui est donnée aux hommes d'endosser ce rôle nécessite que nous apportions un éclairage sur ces rapports entre genre et religion. D'après Arambam Parratt, l'institution des *maibi* a probablement précédé celle des *maiba* (2013 : 96-100). Tout d'abord, la formation des apprenties virtuoses commence très tôt. Dès l'âge de sept ans, les maladies répétitives ou l'hystérie chez les fillettes sont perçues comme un signe avant-coureur de possession. Dans ce cas, les petites élues recevront une éducation spécifique afin d'apprendre la littérature orale sacrée, les rituels et les danses. Quand un homme devient *maibi*, il devra à l'inverse acquérir toutes ces connaissances sur le tard, car son élection se fait à l'âge adulte après avoir été spontanément possédé par une divinité lors d'un rituel ou d'une fête religieuse. Un ensemble de règles est en outre édicté pour le quotidien des *maibi*. Une fois mariées, elles doivent notamment occuper le côté droit du lit conjugal. Si on en croit la géométrie sociale traditionnelle, cela veut dire qu'elle occupe une place supérieure à celle allouée en principe à son époux. On pourrait alors supposer que cette fonction religieuse qui donne aux femmes un certain statut serait une façon de compenser les inégalités de sexe. Pourtant, ces femmes sont très visibles sur la scène économique même si cette société reste très largement patriarcale (Salam 2014 et Seromena Devi 2016). Le plus grand marché d'Asie du Sud-est, tenu exclusivement par des femmes, se trouve notamment au cœur de la capitale, à Imphal. On l'appelle *nupi* ou *ima market*, deux termes qui désignent respectivement « la femme » ou « la mère ». Pensons également aux nombreuses manifestations de femmes qui ont débuté à l'époque de la colonisation britannique contre les abus du pouvoir en place et qui continuent aujourd'hui contre le pouvoir central de Delhi, comme en 2004 où un groupe de femmes nues avaient manifesté devant l'ancien palais royal pour protester contre le viol d'une jeune femme par un membre de l'armée centrale (Rehman 2017). Au Manipur, les femmes n'ont donc pas besoin de la religion pour revendiquer leur droit même s'il est possible que cette fonction les ait précisément aidées à avoir la visibilité qu'elles ont aujourd'hui. C'est en tout cas une fonction plébiscitée par les hommes, ce qui souligne un contrôle masculin des privilèges religieux accordés aux femmes (Arambam Parratt & Parratt 2010 : 49). Évidemment, nous ne parlons pas ici des « hommes divinatrices » qui embrassent la tradition *maibi* au point de changer de genre. Pour ces derniers, leur adhésion à ce nouveau genre se justifie en référence à un temps immémorial où les *nupa manbi* existaient avant l'avènement du « pa » et du « pi » qui différencient les genres masculin et féminin en meitei. Il ne faut cependant pas s'y tromper : si le même mot, *lai*, sert à désigner les divinités masculines et féminines dans la religion meitei, un *lai* masculin est toujours associé à une divinité féminine. Il ne faudrait donc pas en déduire que les dieux n'ont pas de genre. Les *maibi* sont en outre généralement

possédées par un dieu masculin même s'il peut arriver qu'elles soient possédées par une divinité féminine qui peut les visiter la nuit, au même titre qu'une divinité masculine, et les posséder sexuellement (Arambam Parratt 2013 : 97). L'existence des *nupa maibi* ne semble donc pas inscrite dans l'organisation du panthéon meitei, mais plutôt dans les pratiques sociales qui ont permis, sans tabou, d'expérimenter une position transgenre.

Émergence d'une communauté

- 9 À l'écart de ces pratiques et vers la fin des années 1990, quelques hommes commencent à s'habiller en femme et à constituer un groupe. C'est à cette période qu'ils organisent une danse traditionnelle appelée *thabal chongba*, « la danse au clair de lune », qui réunit en principe de jeunes filles et de jeunes garçons de clans différents. Sous l'œil de quelques chaperons, ces danses visaient à faire connaissance. Voilà pourquoi, en organisant une telle performance, fidèle aux valeurs hétéronormatives, ces hommes affichèrent clairement leur envie de se conduire comme des femmes. Suite à cette première initiative, le même groupe décide de créer une troupe de danse appelée « Seven Sisters », un clin d'œil à l'expression d'usage pour désigner les sept États reculés du nord-est de l'Inde⁶. L'entreprise est un succès, mais ces danseurs habillés en femme n'arrivent pas à en vivre, car les profits reviennent surtout aux organisateurs. Ils décident dès lors d'ouvrir un institut de beauté. Contrairement à leur visibilité sur scène, éphémère et objet de voyeurisme, cette entrée dans l'univers de l'esthétique est un tremplin économique et social pour la majorité d'entre eux qui n'ont aucun diplôme. En quelques années, de nombreux hommes qui se conduisent comme des femmes, et sont perçus comme telles par la société, rejoignent cette profession. Outre leur formation, garantie par un réseau d'entraide, ces maquilleurs féminins ont développé leur talent pour effacer, sur eux-mêmes, toute apparence masculine. En 2015, ils géraient plus de la moitié des instituts de beauté à Imphal. Non seulement ils ont conquis une large clientèle féminine cisgenre qui sollicite leur service lors des mariages, mais le contexte politique leur a été favorable. Depuis les années 2000, les films de Bollywood sont interdits dans les cinémas. Instaurée par le *Revolutionary People's Front*, l'aile politique d'une branche armée plus radicale qui revendique l'indépendance de Manipur, cette interdiction vise à limiter l'influence des valeurs hindoues, exaltées dans les films en hindi à travers des scènes d'épopées classiques. Le cinéma local s'est donc développé et le secteur a recruté de nombreux maquilleurs artistiques dans les domaines du cinéma et de la mode.
- 10 Rencontrée en 2015, Jenny Khurai n'a plus l'apparence d'un homme. Dans un des salons qu'elle possède en plein cœur d'Imphal, elle me parle librement de son identité trans et du rôle salvateur de son métier pour les membres de sa communauté. Elle recrute surtout des transgenres, car la plupart d'entre elles viennent d'un milieu défavorisé. Ce secteur d'activité leur permet d'accéder à un emploi stable après avoir reçu une formation, en particulier lorsqu'elles ont été rejetées par leur famille. En 2019, Jenny fait la couverture de *Manipur Weddings*, le magazine des mariages locaux traditionnels qui met à l'honneur les acteurs du mouvement LGBTQ+ dans « l'industrie du glamour ».



Fig. 1. Couverture du magazine *Manipuri Weddings*, décembre 2019

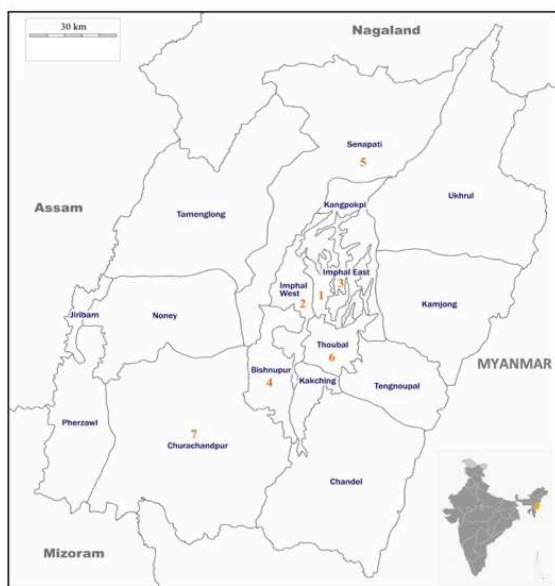
- 11 Au centre de la photo, assise à droite, Jenny Khurai pose aux côtés de Bishesh Huirem, une autre figure locale qui a représenté l'Inde au concours international de beauté trans en 2016. Elles ont tourné ensemble dans plusieurs films manipuri, comme dans *Ang Tamo*, histoire d'une femme trans, jouée par Bishesh, qui est rejetée par sa famille et aidée ensuite par la gérante d'un salon de beauté interprétée par Jenny⁷. On retrouve aussi Bishesh dans le rôle principal du court métrage *It's not my choice* qui traite simultanément de la transphobie et de l'homophobie⁸. Mais Bishesh est surtout célèbre en tant que comédienne dans les représentations de *shumang lila*. Dès les années 2000, la visibilité des transgenres a permis à ses membres de se réapproprier une place qui leur semblait parfaitement adaptée. En quelques années, de nombreuses femmes trans se sont dirigées vers ce métier où elles peuvent jouer sur scène l'identité de genre à laquelle elles aspirent personnellement. Aujourd'hui, elles représentent la majorité des comédiennes dans ces compagnies.
- 12 Emblématique de la culture manipuri, ces performances théâtrales servent à souligner l'existence d'une identité de genre, mais aussi une identité culturelle et politique. J'ai pu l'observer en 2019 à l'occasion d'une journée patriotique régionale où une performance relatait le courage des cinq commandants manipuri pendus par les Anglais le 13 août 1891⁹. À cette occasion, toute la classe politique, les familles et les intellectuels locaux s'étaient déplacés. La salle était comble quand la performance a commencé avec la danse des *nupi shabi* à laquelle Bishesh Huirem participait.

Ce média ne peut être affiché ici. Veuillez vous reporter à l'édition en ligne <http://journals.openedition.org/terrain/22639>

- 13 La notoriété de ces comédiennes est incontestable, mais cela ne veut pas dire que leur identité de genre soit acceptée. Cette forme théâtrale sert les intérêts de la culture meitei, en conservant ses traditions vivantes, mais les questions de genre passent au second plan. C'était d'ailleurs l'avis de mes interlocutrices transgenres qui, à l'écart des autres spectateurs, ont estimé que la visibilité de leur communauté devait s'appuyer sur de nouveaux modèles, en particulier les événements LGBT comme les « Gay Pride ».

Financements et acquis juridiques

- 14 L'instauration d'une nouvelle identité de genre en langue vernaculaire est apparue dans les années 2010 à partir des campagnes de prévention du VIH/sida, menées autour du projet Pehchan (*pahcān* en hindi) qui veut dire « identité » ou « reconnaissance ». Initié par un groupe de huit militants indiens, l'objectif était d'enrayer l'épidémie parmi les transgenres. Après l'obtention d'une subvention du Fonds mondial, *India HIV/AIDS Alliance* est choisi comme bénéficiaire principal et cinq organisations non gouvernementales comme sous-bénéficiaires régionales. Au Manipur, qui est l'État le plus touché par les infections au VIH/sida à cause du partage des aiguilles et des seringues entre les consommateurs d'héroïne, l'enveloppe est confiée à SAATHI¹⁰, une ONG fondée en 2000. L'héroïne est facilement disponible dans cet État qui compose le « Triangle d'Or » pour sa production avec le Myanmar. Les études soulignent par ailleurs une consommation plus forte que la moyenne chez les personnes transgenres à Manipur (Hebbar et Singh 2018). Dès 2009, SAATHI ouvre une succursale à Imphal. Le programme fonctionne ensuite, comme ailleurs en Inde, à partir d'un réseau d'organisations communautaires situées dans toute la région de façon à faciliter les campagnes de sensibilisation auprès des personnes transgenres.



Organisation sous-bénéficiaire
1: SAATHI

Liste des organisations communautaires :
2 & 3 : AASHA (Awaken Artisan Shelter Association)
4: Maniploi Foundation
5: AIC
6: NSTL (Nupi Shabigee Tengbang Lup)
7: REAL (Rainbow Education Advocacy Learning)

Répartition des organisations de lutte contre le sida par districts à Manipur

Emilie Arrago-Boruah

- 15 Ces organisations ont ensuite cherché à travailler pour les droits fondamentaux des femmes trans. C'est dans ce contexte, en parallèle aux programmes de lutte contre l'épidémie qu'une association dédiée a vu le jour. *All Manipur Nupi Maanbi Association* (AMANA) fut créée en 2012. Rattachée au sein de SAATHI, AMANA est devenue dès lors un soutien technique à tous les groupes LGBT du Nord-est indien. Son lancement a été financé par une ONG américaine et les six organisations communautaires réparties dans toute la région en sont devenues membres.
- 16 Les campagnes de prévention du VIH/sida ont donc eu une incidence majeure dans l'affirmation politique de cette communauté, à commencer par son mode de désignation avec le terme *nupi manbi* même s'il reste difficile de savoir à quel moment il est apparu. Dans un rapport interne, édité par SAATHI en 2009, le terme est absent. Santa Khurai, secrétaire générale d'AMANA, m'a confié en avoir eu peu à peu l'idée à mesure de son engagement associatif. Première femme transsexuelle au Manipur et militante active sur les droits des minorités sexuelles et de genre, Santa a suivi la trajectoire décrite plus haut. Elle a fait partie de la troupe de danse des « Seven Sisters » et s'est formée au métier d'esthéticienne.
- 17 Comme ailleurs en Inde, la reconnaissance de droits fondamentaux a mobilisé les communautés transgenres qui ont ensuite revendiqué leur acquis en tant que minorité (Narain 2004 et Reddy 2005b). Le jugement rendu le 15 avril 2014 à la Cour suprême en faveur d'un troisième genre a marqué un tournant historique sur les droits des transgenres basés sur le principe d'égalité entre les personnes et les citoyens :

« Les Hijras, ou transgenres, qui ne sont ni des hommes ni des femmes, tombent sous la catégorie de *personne*. Ils sont donc, à ce titre, bénéficiaires d'une protection juridique commune à tous les autres citoyens de ce pays, et ce dans tous les domaines de l'activité publique, à commencer par l'emploi, la santé, l'éducation, mais aussi l'égalité sociale et les droits civils¹¹. »
- 18 Le principe des libertés individuelles fut aussi invoqué : chacun doit pouvoir déterminer comme il le souhaite son identité de genre, « par-delà le binarisme sexué de la Constitution et des lois¹² ». Concrètement, l'Inde prévoit dès cette époque des mesures pour faciliter les démarches administratives des personnes transgenres. La référence au terme anglais est devenue incontournable pour parler de toutes les communautés concernées. En revanche, sa traduction par le terme *hijra* est problématique. Cette communauté ne représente qu'une partie des transgenres indiens, même s'il s'agit de la plus connue, en Inde comme en Occident.
- 19 En désignant leur identité de genre par un terme indigène, on peut supposer que les transgenres de Manipur ont souhaité échapper à cette définition qui faisait d'eux des *hijra* alors que le terme n'a aucune portée sociale au Manipur. Cette partie du texte est d'ailleurs reprise différemment dans la première proposition de loi en 2016. Le parlement indien semble avoir voulu effacer toute terminologie locale afin d'englober toutes les communautés transgenres en un seul terme, en anglais :

« Une personne transgenre signifie une personne qui est — (A) ni totalement femme ni totalement homme ; ou (B) une combinaison d'une femme et d'un homme ; ou (C) ni femme ni homme ; et dont le genre ne correspond pas à celui qui lui est assigné à la naissance — ce qui inclut les hommes trans (*trans-men*) ou les femmes trans

(trans-women), les personnes intersexuées (*persons with intersex variations*) et queer (*gender-queers*)¹³. »

- 20 La suppression des terminologies en vernaculaire est cependant de courte durée. Ce projet de loi, controversée dans son ensemble, est amendé en 2019 et ce paragraphe en particulier est réécrit en mentionnant le nom de différentes communautés transgenres indiennes :

« Une personne transgenre désigne une personne dont le genre ne correspond pas à celui qui lui est assigné à la naissance — ce qui inclut des hommes trans ou des femmes trans (ayant ou non opté pour une chirurgie de réattribution sexuelle, un traitement hormonal, une thérapie laser ou tout autre traitement), des personnes intersexuées, *queer* et des personnes ayant une identité sociale et culturelle comme les *kinner*, *hijra*, *aravani* et *jogta*¹⁴. »

- 21 Pour les communautés citées, c'est une victoire : le gouvernement reconnaît et associe l'identité de genre et l'identité culturelle. Essayons d'approfondir ce point en retournant au Manipur.

Convergence avec les minorités ethniques

- 22 Le recours à la terminologie vernaculaire permet de revendiquer une double identité : une identité de genre et une identité ethnique associée à la langue et la religion, ici le Sanamahisme. Nous avons montré l'influence que les arts de performance, religieux ou non, ont pu avoir dans la construction de la terminologie contemporaine. Le terme *nupi manbi*, en se construisant comme d'autres catégories locales (*nupi shabi* ou *nupa maibi*), participe au processus de revitalisation des cultes locaux anciens, en particulier meitei. Mais ces frontières identitaires peuvent aussi s'assouplir quand il s'agit de faire groupe au sein de la même localité pour défendre son particularisme culturel ou une diversité de genre partagée.
- 23 Le 10 janvier 2019, des militants se retrouvent sur le parvis de l'Université d'Imphal. Ils sont venus brûler le dernier livre de Nandini Krishnan, *Invisible Men. Inside India's Transmaculine Networks* (2018) qui nous plonge dans la question transmasculine en abordant la notion de virilité en Inde. Santa Khurai, qui apparaît au centre de cette action, demande à l'auteur des excuses pour avoir associé les transgenres de Manipur (homme ou femme) à une légende tirée du *Mahābhārata*, célèbre épopée indienne. D'après les militants, l'histoire des transgenres qui se dégage dans ce livre à travers le prisme des sources hindoues n'aurait aucun socle social au Manipur. Quant à la mise en scène, il est difficile de ne pas voir ici une résurgence historique. Au XVIII^e siècle, au moment où le mécénat royal favorisait les arts et les lettres hindous, de nombreux manuscrits anciens, en meitei, avaient été brûlés afin d'imposer un nouvel alphabet emprunté à une langue vernaculaire indienne¹⁵. En brûlant le livre qui s'empare de la question transgenre au Manipur, les militantes trans souhaitent effacer à leur tour les origines hindoues que l'on souhaite attribuer aux communautés trans meitei. Dans la région, ce type de protestation en référence à la destruction des manuscrits n'est pas une première, en particulier sur un site associé au savoir et à l'éducation. En 2005, dans un climat politique tendu, des militants régionalistes vandalisent la bibliothèque publique d'Imphal pour demander la publication de nouveaux livres édités dans l'alphabet ancien. Dans un petit article, deux correspondants indiens, qui écrivent

depuis Delhi contre un conflit civil sans fin, comparent les militants à « un gang d'une faction ethnique¹⁶ ».

- 24 Considérons à présent la convergence avec d'autres identités culturelles, car elle existe dès qu'il s'agit de créer un groupe avec d'autres communautés trans de la région. À l'occasion d'une commémoration internationale en 2019, « La Journée du souvenir trans », les membres de l'association AMANA, en majorité meitei, ont cherché à unir les communautés trans manipuri. À cette occasion, on peut lire sur une pancarte : « Les trans manipuri incluent les Chingmi, les Tammi et les Pangal ». Autrement dit, on plaide ici la fin des discriminations entre les gens (*mi*) des collines (*ching*), peuplées de nombreux groupes ethniques, ceux des plaines (*tam*) et les Meitei musulmans (Pangal). Sur une autre pancarte, on peut lire : « les *nupi manbi* et les *nupa manba* sont des Manipuri indigènes (*yelhowmi*), [par conséquent] les organisations culturelles n'ont pas le droit de réprimer les trans manipuri. »



Fig. 2. Convergence des communautés transgenres de Manipur, *International Transgender Day of Remembrance*, Imphal, 2019

Santa Khurai

- 25 Le terme *nupa manba*, « comme (*manba*) des hommes (*nupa*) », a été créé récemment pour désigner les hommes trans, les lesbiennes ou les femmes bisexuelles. Quant à « l'organisation culturelle » visée, il s'agit de UKAL¹⁷. Fondée en 1979, cette association conservatrice cherche à restaurer les pratiques religieuses et culturelles meitei. Engagée depuis quelques années contre les mobilisations de AMANA, cette association organisa un débat public en 2019 pour discréditer la participation des « transgenres », comme ils les nomment, à la fête religieuse de *Lai Haraoba*.
- 26 J'ai donc cherché à rencontrer ces adhérents.



Fig. 3. Débat public et controverses sur les rapports entre les transgenres et la religion », Imphal, 2019

Santa Khurai

- 27 Une dizaine de membres, tous masculins, acceptent de me recevoir au siège de leur association à Imphal qui fait aussi office de maison d'édition. Durant cet entretien, qui s'est tenu presque exclusivement en meitei, mes interlocuteurs utilisent le mot anglais quand ils parlent des transgenres, mais toujours de façon assez floue. D'après ce que je comprends, le terme anglais sous-entend à la fois les *nupi manbi*, terme qu'ils n'utiliseront jamais, et les *nupa maibi*, « les hommes divinatrices ». J'insiste à plusieurs reprises pour clarifier les définitions, mais à chaque fois, ils me rétorquent : « les hommes habillés en femmes ne peuvent pas avoir accès aux fêtes religieuses, car seules les vraies femmes peuvent devenir chamanes (*maibi*) ». Ils associent par ailleurs les transgenres à un phénomène étranger, car ils s'habillent, d'après eux, de façon occidentale et n'ont que les tribunaux indiens pour recours. Dans ses travaux sur le nationalisme hindou, Paola Bacchetta a souligné la même radicalité envers les mouvements LGBT, elle parle de *queerphobia* (2013). On voit ici que le régionalisme de mes interlocuteurs est une forme de nationalisme, mais ce rejet en Inde est plus global, car on le retrouve aussi chez certains auteurs marxistes (Kole 2007). Précisons néanmoins qu'au Manipur, le rejet des identités LGBT vient du fait que la culture meitei ancienne a été utilisée, par les militants, pour justifier l'existence « ancienne » d'une communauté LGBT alors que les organisations identitaires manipuri rejettent catégoriquement tout ce qui n'est pas local et le sigle « LGBT » en fait partie. L'entretien que je viens de décrire pourrait d'ailleurs laisser croire que, pour mes interlocuteurs, les hommes divinatrices n'ont pas d'existence légitime dans la société. C'est du moins ce que je pensais, mais on me propose finalement de rencontrer les *nupa maibi* officiants au sein du Kangla Palace, la résidence royale située au centre d'Imphal.

Il y a donc à travers ce paradoxe non pas un rejet des *nupa maibi* mais plutôt un refus de l'utilisation que les transgenres font de cette catégorie ancienne.



Fig. 4. *Nupa maibi* et disciples, Kangla Palace Compound, Imphal, 2019

Emilie Arrago-Boruah

- 28 Une fois sur place, j'ai été reçue par trois *nupa maibi* dont l'un fait office de guru. D'après eux, il existerait une trentaine de *nupa maibi* à ce jour dans tout Manipur—un chiffre qui m'avait été donné quelques années plus tôt par Bobby Yambem, un *maibi* aujourd'hui disparu qui officiait dans le temple adjacent de sa maison où de nombreuses femmes venaient le consulter pour recevoir ses prédictions.

- 29 Ce média ne peut être affiché ici. Veuillez vous reporter à l'édition en ligne <http://journals.openedition.org/terrain/22639>

- 30 Comme pour Bobby, rencontré en 2015, les trois chamanes qui apparaissent devant moi ne semblent pas concernés par les revendications de la communauté trans. Deux d'entre eux sont mariés et ont des enfants. Leur légitimité en tant que *maibi* n'est jamais contestée. En revanche, en regardant la façon dont ils sont habillés, je remarque qu'ils ont dû se plier à certaines mesures récentes.

- 31 Sur des photographies prises par Mowbray Thomson au XIX^e siècle, plusieurs chamanes sont en jupe, le torse nu. Les *nupa maibi* que je rencontre ce jour-là portent le pantalon masculin traditionnel. Une controverse a débuté à ce sujet quelques années plus tôt. Plusieurs organisations locales ont interdit aux « hommes divinatrices » de porter la jupe appelée ici *phanek*¹⁸. Cette jupe traditionnelle a été instrumentalisée par les militants culturels régionalistes qui l'ont rendue à nouveau obligatoire dans les écoles en 2002. Symbole à la fois du patrimoine local et du féminin, la *phanek* imposerait le respect en défiant le désir masculin (les hommes ne sont pas censés la toucher), la nation et la globalisation¹⁹. S'il est aisé de voir en ce vêtement traditionnel un signe de

résistance plus général, le fait d'interdire aux hommes de la porter est vécu par les chamanes transgenres comme le signe d'une marginalisation forcée. La référence à la culture meitei dans les revendications LGBT n'a donc pas été sans conséquence pour les acteurs des cultes anciens même si ces derniers n'ont aucune idée de la terminologie globale et de ses enjeux.

Revendication et sensibilisation en anglais

- 32 Ponctuellement, à l'occasion d'événements récents, les militantes trans délaissent la dénomination qu'elles ont inventée au profit d'une terminologie plus proche de celle promue par les mouvements nord-américains et ouest-européens. Dès 2013, un concours de beauté trans est organisé à Imphal ainsi que la première *LGBTI Pride Walk* en 2014. En Inde, ces initiatives s'exposent aux critiques des militants qui soulignent les effets coloniaux de ces manifestations s'accompagnant souvent de financements transnationaux (Dave 2012). Mais elles sont également perçues comme une source d'inspiration pour générer de nouvelles revendications (Dutta 2012). Voilà pourquoi, la création d'une identité de genre en langue vernaculaire n'est jamais totalement indépendante du contexte international.



Fig. 5. Concours de beauté trans et solidarité LGBT, Imphal, 2015

Emilie Arrago-Boruah

- 33 Prenons l'exemple du concours de beauté trans, *The Miss Trans Queen Contest North East India*. Pendant le défilé des candidates, de nombreux discours sont énoncés autour des droits LGBT devant un public très hétéroclite (enfants et grands-parents, militants ou politiciens locaux). En 2015, j'ai pu assister à cet événement. Les slogans écrits en anglais sur les pancartes portées par chaque candidate illustraient une adhésion au

mouvement global. Autrement dit, il ne s'agissait plus de prôner un discours régionaliste : le terme *nupi manbi* était remplacé par la lettre T pour « transgenre » sur les pancartes où l'on pouvait lire « Nous ne jugeons pas votre mariage, pourquoi le faire aux LGBT » ou encore « Réexamen du projet d'amendement de Shashi Tharoor sur l'article 377 » [voir Figure 5]. Député de la chambre basse du parlement indien, Shashi Tharoor a tenté à plusieurs reprises de modifier l'article 377 du Code pénal indien qui criminalise l'homosexualité depuis l'époque coloniale. L'utilisation du vocabulaire global dans ce concours de beauté indique ici une stratégie pour mettre fin à une loi qui date de l'Inde britannique. C'est en 1860 que l'article 377 a été ajouté au chapitre XVI du Code pénal indien afin de condamner tout acte sexuel « contre nature ». Entendons par là tout rapport homosexuel ou tout acte hétérosexuel non vaginal²⁰. Peu après l'Indépendance de l'Inde, sous la présidence de Jawaharlal Nehru, une partie du texte est abrogé, mais il faut attendre les retombées de la première Gay Pride à Delhi, en 2008, pour que l'article 377 soit réexaminé puis retiré du Code pénal en 2018. En Inde, la dépénalisation de l'homosexualité est apparue après la reconnaissance du troisième genre.

- 34 Parallèlement à ces actions, les militantes d'AMANA se rapprochent des instances publiques pour mettre en place les comités d'aide sociale et juridique auxquels les communautés transgenres ont droit depuis le jugement de la Cour suprême. Dès 2017, AMANA obtient auprès du Département d'État du Tourisme, la création de toilettes pour les personnes transgenres durant un grand festival régional qui rassemble de nombreuses communautés ethniques. La même année, l'association obtient la réservation de places assises pour les transgenres dans les salles d'attente d'un grand centre hospitalier en banlieue d'Imphal afin de sécuriser et d'accompagner l'accès aux soins de cette communauté trop souvent victime d'incompréhension. Tous ces résultats sont autant de moyens pour engager un dialogue avec les pouvoirs publics en vue de favoriser leur visibilité à Manipur en s'appuyant sur la législation indienne. Dans ce contexte, la catégorie de genre en vernaculaire diffère de la catégorie globale puisque cette dernière est inscrite dans le droit et qu'elle sert de langue relais entre les États indiens de langues très différentes qui entourent Manipur. En 2018, AMANA organise notamment un colloque à la Cour suprême de Manipur où plusieurs délégations du Nagaland, de l'Arunachal Pradesh et du Meghalaya sont conviées.
- 35 Enfin, si l'homosexualité n'est dorénavant plus un crime, la communauté trans continue à mener des actions de sensibilisation, comme dans les écoles, au nom des autres minorités sexuelles et de genre qui restent invisibles dans cette région à cause du harcèlement et de l'intolérance dont elles sont victimes. À cette occasion, le sigle LGBTQA+ est entièrement expliqué [voir Figure 6]. Cette mobilisation plus globale justifie, entre autres, les ressources que AMANA reçoit de l'étranger et qui sont autant de fonds propres qui ne viennent plus des ONG de lutte contre le VIH/sida, mais des organisations internationales.



Fig. 6. Santa Khurai lors d'une session de sensibilisation LGBT dans une école primaire, Imphal, 2019

Emilie Arrago-Boruah

Entre ethnicisation et globalisation du genre

- 36 Si le droit indien reconnaît dorénavant un troisième genre, le terme *nupi manbi*, « comme une femme », semble davantage renforcer la binarité de genre. La transidentité a plusieurs visages en Inde. Il apparaissait donc nécessaire de mettre l'accent sur la manière dont cette communauté s'est constituée en rapport à sa société et sa langue, autrement dit au-delà des questions de genre. En cherchant à historiciser ce terme vernaculaire, nous avons pu constater que sa création a été conditionnée à la fois par des enjeux locaux et internationaux. Dès lors où cette identité de genre rejoint l'identité d'une minorité ethnique, qui revendique son particularisme, elle s'oppose à la nation indienne. En s'appuyant sur la terminologie ancienne, elle résiste à la globalisation. Santa Khurai m'a un jour confié que les *nupi manbi* ont d'abord été chamanes puis comédiennes avant de travailler dans la mode et l'esthétique. En choisissant la tradition chamannique comme point d'ancrage, son discours chronologique donnait d'emblée une épaisseur historique à sa communauté comme en témoigne le nom du documentaire qu'elle a réalisé avec Siddharth Haobijam en 2014 : *The Unheard Voice. Trans-Shamanic Culture of Manipur*. Des recherches au Myanmar sur la reconversion de médiums trans à l'esthétique décrivent un processus similaire (Keeler 2015 : 8). Cependant, le passage d'une fonction à une autre dans cet article est problématique et artificiel.

- 37 En réécoutant Santa, au fil de nos rencontres, je pense l'avoir mieux comprise. Il ne s'agit pas d'une reconversion. Si elle cherche parmi les traditions anciennes les traces d'un pluralisme de genre ancré dans sa société, elle tient néanmoins à s'en différencier. D'après elle, le terme *manbi*, « comme », est un synonyme du verbe « être ». Autrement dit, les *nupi manbi* ne sont pas dans un processus d'imitation, comme les *nupi shabi* au théâtre, elles revendiquent leur identité féminine, car c'est ainsi qu'elles se sentent au plus profond d'elles-mêmes. Il est important de ne pas réduire les transgenres asiatiques contemporains à des personnes « traditionnelles » (Jackson 2009 : 20). Ce raccourci, analysé par Shraddha Chatterjee comme une sorte de « fétichisation » des identités transgenres, empêcherait de voir leur intégration nouvelle dans l'arène de la vie politique, éducative et économique (2018 : 315).
- 38 En ce sens, la construction de cette identité ne pouvait pas échapper à l'influence de la mondialisation. D'une part, les fonds transnationaux permettent de fortifier le réseau associatif local et régional (hors contexte du VIH-sida), de l'autre, les terminologies anglaises servent de langue relais dans une région connue pour sa myriade de langues et d'ethnies. La construction du terme *nupi manbi* est donc plus complexe qu'elle ne paraît et il ne faudrait pas se limiter à opposer les terminologies vernaculaires aux terminologies globales. Les concepts indigènes ne sont d'ailleurs jamais vraiment opposés aux catégories globalisées, ils révèlent plutôt une résistance et un rapport étroit. En donnant un nom à un groupe, écrit Virginie Dutoya, on exerce toujours une forme de pouvoir (2016 : 251). L'idéologie du vernaculaire est une réponse à une idéologie standard imposée ici à la fois par la terminologie queer, en anglais, et les cultures transgenres vécues dans le reste de l'Inde. Ce processus, qui s'est opéré à différents niveaux — du local au global, mais aussi de la tradition à la modernité — a d'ailleurs un prix. Dans cette partie de l'Inde marquée par des décennies de lutte armée contre l'État indien, le recours à un texte de loi émanant du pouvoir central — allié à des fonds étrangers — a généré des résistances du côté des organisations culturelles qui cherchent dorénavant à marginaliser la tradition des hommes divinatrices. Ainsi, depuis peu, le *phaita* (ou *pheida*) attire l'attention des militantes trans qui voient en ce terme une nouvelle preuve du pluralisme de genre avant la colonisation. À l'époque des rois manipuri, le terme désignait les eunuques ayant accès au harem. Catégorie d'un passé révolu, qui nécessite la réouverture des archives, sa référence aura le mérite de ne pas nuire aux arts de la performance qui soulignent une forte diversité de genre et ont été malgré eux mis en avant, soit par leur détracteur soit par les communautés transgenres qui souhaitent s'y retrouver pour donner plus de profondeur historique à leur existence sociale.

BIBLIOGRAPHIE

ARAMBAM PARRAT SAROJ N., 2013.

The Religion of Manipur (1980), Guwahati, Spectrum Publication.

ARAMBAM PARRAT SAROJ N. & JOHN PARRAT, 1997

The Pleasing of the Gods: Meitei lai haraoba, New Delhi, Vikas Publishing House.

—, 2010.

« Female Spirit-Possession Rituals among the Meiteis of Manipur » dans *Collected Papers on the History and Culture of Manipur*, Imphal, Patriotic Writers' Forum, p. 47-63.

BACCHETTA PAOLA, 2013.

« Queer Formations in (Hindu) Nationalism » in Sanjay Srivastava (Ed.), *Sexuality Studies*, New Delhi, Oxford University Press, p. 121-140.

BROQUA CHRISTOPHE, 2017.

« Góor-jigéen : la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », *Socio*, vol. 9, p. 163-183.

CHATTERJEE SHRADDHA, 2018.

« Transgender Shifts. Notes on Resignification of Gender and Sexuality in India », *Transgender Studies Quarterly*, vol. 5, n° 3, p. 311-320.

DAVE NAISARGI, 2012.

Queer Activism in India: A Story in the Anthropology of Ethics, Durham, Duke University Press.

DUTOYA VIRGINIE, 2016.

« Defining the “queers” in India: The politics of academic representation », *India Review*, vol. 15, n° 2, 2016, p. 241-276.

DUTTA ANIRUDDHA, 2012.

« Claiming Citizenship, Contesting Civility: The Institutional LGBT Movement and Regulation of Gender /Sexual Dissidence in West Bengal, India », *Jindal Global Law Review*, vol. 4, n° 10, p. 110-41.

HEBBAR NIRANJAN & LENIN RAJKUMAR SINGH, 2018.

« A study of high risk behaviour among LGBT people of Manipur », *Open Journal of Psychiatry & Allied Sciences*, vol. 9, n° 2, p. 149-151.

HODSON THOMAS CALLAN, 1908.

The Meitheis, London, David Nutt.

JACKSON PETER A. 2009.

« Global Queering and Global Queer Theory: Thai [Trans]genders and [Homo]sexualities in World History », *Autrepart*, vol. 1, n° 49, p. 15-30.

KEELER WARD, 2015.

« Shifting Transversals: Trans Women's Move from Spirit Mediumship to Beauty Work in Mandalay », *Ethnos*, vol. 81, n° 5, p. 792-820.

KOLE SUBIR K., 2007.

« Globalizing queer? AIDS, homophobia and the politics of sexual identity in India », *Global Health*, n° 3, art. n° 8. En ligne : <https://doi.org/10.1186/1744-8603-3-8> [dernier accès, janvier 2021].

NANDA SERENA, 1990.

Neither man nor woman: The hijras of India, Belmont, California, Wadsworth Publishing Company.

NARRAIN ARVIND, 2004.

Queer: “Despised Sexuality”, Law and Social Change, Bangalore, Books for Change.

PELETZ MICHAEL, 2009.

Gender Pluralism: Southeast Asia since Early Modern Times, New York, Routledge.

RAMET SABRINA PETRA (dir.), 1996.

Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives, New York, Routledge.

REDDY GAYATRI, 2005a.

With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India, Londres, Chicago, University of Chicago Press.

—, 2005b.

« Geographies of contagion: Hijras, Kothis, and the politics of sexual marginality in Hyderabad », *Anthropology & Medicine*, vol. 12, n° 3, p. 255-270.

REHMAN TERESA, 2017.

The Mothers of Manipur. Twelve women who made History, New Delhi, Zubaan Books.

SALAM IRENE, 2014.

Women of Manipur. An alternative Perspective, Delhi, Anshah publishing House.

SEROMENA DEVI ASEM, 2016.

« Decision Making and Gender Exclusion: A Scenario of Women in Khwairamband Keitel » dans L. Tombi Singh, Kh. Gourashhyam Singh and Lokeshor Singh (dir.), *Issues in Gender Discrimination. A socio-Economic and Political Perspective*, New Delhi, Sunmarg Publishers & Distributors, p. 31-53.

SHAKESPEAR JOHN, 1913a.

« The Religion of Manipur », *Folklore*, vol. 24, n° 4, p. 409-455.

—, 1913b.

« The Pleasing of the God Thangjing », *Man*, vol. 13, n° 50, p. 81-86.

SINGH JOYKUMAR, 2012.

Religious Revitalisation Movements in Manipur, New Delhi, Akansha Publishing House.

SINGH KSH. IMOKANTA, 2015.

« Jesters of popular genres as agents of resistance through reflexivity » dans Arambam Noni & Kangujam Sanatomba (dir.), *Colonialism and Resistance : Society and State in Manipur*, Routledge India, Londres, p. 115-131.

SINGH KUNJ BIHARI, 1963.

« Manipur Vaishnavism: A Sociological Interpretation », *Sociological Bulletin*, vol. 12, n° 2, 1963, p. 66-72.

SINGH NINGTHOUJAM KOIREMBA & WILLIAM NUNES, 2013.

« Drug Trafficking and Narco-terrorism as Security Threats: A Study of India's North-east », *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, vol. 69, n° 1, p. 65-82.

NOTES

1. On rencontre aussi l'orthographe *maanbi* car la prononciation implique un son « a » long. La translittération de la langue meitei dans l'alphabet latin n'utilise pas les signes diacritiques comme c'est le cas pour la plupart des langues indiennes. J'ai donc opté ici pour une écriture simplifiée.

2. Le mot « trans » est employé par mes interlocutrices lorsqu'elles parlent en anglais tandis que le mot « transgenre » renvoie à son emploi dans les tribunaux indiens et plus généralement dans les médias.

3. Christophe Broqua m'a apporté une aide précieuse lors de la relecture de ce travail. J'exprime aussi toute ma reconnaissance envers Santa Khurai, militante *nupi manbi*, artiste et auteure, qui m'a permis d'entrer en contact avec sa communauté. Une pensée également à Sonia Nupram pour le partage de son excellent documentaire, *Bloody phanek* (2017), qui est une fenêtre ouverte sur la société meitei. Qu'ils soient ici tous remerciés.
4. Le terme est assez proche de *mupi manbi* mais outre *nupi*, « femme », qui devient *nupa*, « homme », le terme *maibi*, « prêtresse », diffère de *manbi*, « comme ».
5. En meitei, *Lai Haraoba* veut dire « faire plaisir (*haraoba*) au dieu (*lai*) ». Ce rituel complexe, qui a lieu courant avril ou mai, a très peu été influencé par l'hindouisme. Les performances des *maibi* visent notamment à convoquer les divinités à travers différentes formes de danse, de transe et d'expressions dramatiques s'appuyant sur des récits mythiques. Voir Arambam Parratt & Parrat (1997).
6. L'Assam, l'Arunachal Pradesh, le Meghalaya, le Nagaland, Tripura, Mizoram et Manipur.
7. H. Pilu, *Ang Tamo*. Film, SM Film Production, 2012.
8. Laishram Priyakanta, *Eina Khankhiba Natte* (It's not my choice), 2015, Priyakanta Production. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=pXRagnk9MWM> [dernier accès, janvier 2021].
9. Cette fête régionale est aussi importante que la fête nationale célébrant l'indépendance de l'Inde du 15 août 1947 et qui a lieu deux jours après.
10. *Solidarity and Action Against The HIV Infection in India*.
11. K. S Radhakrishnan, Judgment of the Supreme Court of India on Transgender Community, 2014, § 54.
12. Lok Sabha (Chambre basse du parlement indien), *The transgender Persons (Protection of Rights) Bill*, 2016, chapitre 1, 2 (i).
13. Lok Sabha (Chambre basse du parlement indien), *The transgender Persons (Protection of Rights) Bill*, 2016, chapitre 1, 2 (i).
14. Lok Sabha (Chambre basse du parlement indien), *The transgender Persons (Protection of Rights) Bill*, 2019, chapitre 1, 2 (k).
15. Il s'agissait de l'alphabet bengali qui a été de nouveau remplacé par l'alphabet meitei-mayek en 2005 dans l'enseignement obligatoire à l'école primaire. Cela explique quelques situations cocasses au quotidien car peu de manipuri peuvent lire cet alphabet « des origines ».
16. <https://www.nytimes.com/2005/09/02/world/asia/unending-civil-conflict-makes-life-grim-in-indian-state.html>
17. UKAL est le sigle de *Umanglai Kanba Apunba Lup*, l'organisation de préservation et de promotion de *Umanglai*, divinité (*lai*) manifeste durant la fête de *Lai Haraoba*.
18. Fabriquée sur un métier à tisser, en soie ou en coton, la *phanek* est portée comme un sari partiel avec une autre pièce de tissu pour le haut du corps. Elle existe dans différentes couleurs, unies ou avec des bandes de couleurs et des dessins le long des bordures, mais celle des *maibi* est complètement blanche.
19. Voir le documentaire de Sonia Nepram, *Bloody Phanek*, 48 minutes, Yelhoumee Pictures Production, 2017.
20. L'instauration du crime de sodomie en Inde, sur le modèle de la juridiction anglaise, remonte à 1828 (Singhvi et Mukhopadhaya, 2013, *Judgment of the Supreme Court of India declared that the section 377 is not unconstitutional*, § 37-38).

RÉSUMÉS

Dans la langue meitei, parlée à Manipur dans le nord-est de l'Inde, le terme *nupi manbi* sert à désigner une personne qui vit « comme (*manbi*) une femme (*nupi*) » indépendamment du fait qu'elle est assignée homme à la naissance. Inventé par des militantes locales « trans », comme elles se définissent, ce terme vernaculaire a permis de remplacer la terminologie anglaise tout en lui donnant un sens culturel et identitaire très fort. Nous proposons d'en retracer l'histoire en montrant sur quelle base il s'est construit, à quel moment et dans quel contexte en nous intéressant en particulier aux arts de performance, religieux ou non. La question des terminologies indigènes des identités sexuelles et de genre en Inde a souvent été étudiée pour souligner leur resignification. Nous étudions dans cet article un processus inverse puisqu'il s'agit de mener une enquête sur la fabrication d'une identité de genre en vernaculaire dans le contexte des revendications identitaires locales et de la mondialisation.

In the Meitei language, spoken in Manipur in northeastern India, the term *nupi manbi* is used to refer to a person who is "like (*manbi*) a woman (*nupi*)" regardless of being assigned a man at birth. Invented by local "trans" activists, as they define themselves, this vernacular term has replaced English terminology while giving it a strong cultural and identity meaning. We propose to retrace its history by showing on what basis it was constructed, when and in what context, with particular reference to performance art, religious or not. The question of indigenous terminologies of sexual and gender identities in India has often been studied to underline their resignification. In this paper, we investigate the reverse process by investigating the fabrication of gender identity in the vernacular in the context of local identity claims and globalization.

INDEX

Mots-clés : transidentité, idéologie linguistique, mondialisation, ethnicité, Manipur, Inde

Keywords : transidentity, linguistic ideology, globalization, ethnicity, Manipur, India

AUTEUR

EMILIE ARRAGO-BORUAH

Docteure en anthropologie sociale à l'EHESS (2015), Emilie Arrago-Boruah est chercheuse associée au Centre d'Études Himalayennes (CNRS-UPR 299) où elle était doctorante du projet ANR « Autour du Brahmapoutre. Langues, cultures et territoires du Nord-Est indien ». Elle est actuellement membre du projet de *Dictionnaire encyclopédique des littératures de l'Inde* (CNRS & U—Paris 3). <https://cnrs.academia.edu/EmilieArragoBoruah>