



HAL
open science

Diversité de genre : saisir l'évolutivité des catégories et des normes

Christophe Broqua, Karine Geoffrion

► **To cite this version:**

Christophe Broqua, Karine Geoffrion. Diversité de genre : saisir l'évolutivité des catégories et des normes. *Anthropologie et sociétés*, 2023, 47 (2), pp.1-15. <hal-04370305>

HAL Id: hal-04370305

<https://hal.science/hal-04370305v1>

Submitted on 3 Jan 2024

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.



HAL Authorization

Diversité de genre : saisir l'évolutivité des catégories et des normes

Christophe Broqua

Karine Geoffrion

Les systèmes de genre dans plusieurs sociétés du monde sont traversés par deux phénomènes marquants. Le premier est la transformation progressive et la diversification des identités et des expressions de genre. L'un des principaux aspects en est la visibilité accrue des personnes trans et non binaires et des mobilisations relatives à leurs droits, qui ont rendu possibles, dans certains contextes et à différents degrés, une reconnaissance sociale, administrative et légale. Le second phénomène est la multiplication des manifestations anti-trans, qui gagnent de l'ampleur par leur médiatisation à caractère sensationnel. Dans la foulée des mobilisations « anti-genre » qui se déploient dans plusieurs régions du monde, notamment aux États-Unis et en Europe (Kuhar et Paternotte 2018), les personnes trans sont devenues la cible permettant à certains groupes de la droite conservatrice de réaffirmer une supposée « naturalité » du système de genre binaire et ainsi, de condamner les vies et réalités LGBT+. Ces controverses, qui confinent à la panique morale, constituent l'un des éléments importants du contexte contemporain dans lequel s'articulent et se négocient les réalités vécues qui sont décrites dans ce numéro dédié à la diversité de genre. Or, il s'agit d'abord de partir du constat que le genre ne s'est jamais limité aux catégories « homme » et « femme » et qu'une pluralité de positions sociales et d'identités genrées se retrouve depuis fort longtemps dans de très nombreuses sociétés.

Si les travaux pionniers d'anthropologues comme Margaret Mead ont permis de remettre en question le modèle du déterminisme biologique qui dominait dans le monde occidental au début du XX^e siècle, en montrant la grande variabilité dans les rôles, attitudes, habilités et comportements associés aux hommes et aux femmes selon les sociétés, l'anthropologie est aussi l'une des disciplines — avec l'histoire (par exemple Murat 2006 ; Manion 2020) — qui a contribué à documenter la diversité de genre dans et au-delà du système binaire femme/homme. Divers ouvrages, dont plusieurs synthèses de référence, sont parus depuis les années 1990, principalement en langue anglaise (par exemple Herdt 1994 ; Ramet 1996 ; Nanda 1999). L'anthropologie francophone a apporté quelques connaissances éparses au cours des dernières décennies, comme en témoignent plusieurs articles parus dans *Anthropologie et Sociétés* (Muller 1977 ; Ménard 1985 ; Saladin d'Anglure 1985, 1998 ; Bacigalupo 1998) ou encore deux numéros spéciaux de revues publiés ces dernières années (Coburn 2017 ; Agier et Gourarier 2021).

L'anthropologie se trouve maintenant à la croisée de deux histoires et de deux mondes académiques : ceux des études sur les figures de la diversité de genre encore souvent confinées à des contextes non occidentaux, et ceux de l'institutionnalisation des « études trans », surtout développées dans des pays occidentaux et qui impliquent d'autres disciplines. Dans ce numéro, nous proposons d'articuler ces deux perspectives dans une approche qui met de l'avant les processus de transformation qui impactent les systèmes de genre dans un monde globalisé. Les articles s'inscrivent dans une variété de contextes nationaux : France, Inde, Iran, Japon, Maroc, Mexique, Paraguay, Polynésie française, Québec et Tunisie. Nous considérons que le regard porté par l'anthropologie sur des sociétés variées permet de mettre en perspective les évolutions importantes induites notamment par la globalisation.

Figures de la diversité de genre dans le monde

La notion de « diversité de genre » permet de rendre compte de la multiplicité des configurations sociales possibles dans et au-delà de la binarité féminin/masculin. Dans toute sa complexité, la diversité de genre recouvre une variété considérable de situations, qui vont des manifestations les plus informelles aux formes les plus instituées ou reconnues. La plupart des figures de genre décrites dans la littérature concernent des personnes dont le sexe¹ assigné à la naissance est masculin : *berdache* et *two-spirit* en Amérique du Nord (Devereux 1937 ; Désy 1978 ; Callender et Kochems 1983 ; Ménard 1985 ; Williams 1986 ; Roscoe 1988, 1991, 1998 ; Hauser 1990 ; Jacobs, Thomas et Lang 1997 ; Epple 1998 ; Lang 1998 ; Hérault 2010a ; Lambert 2016), *hijra* en Inde (Nanda 1990 ; Reddy 2005 ; Boisvert 2018), *kathoey* en Thaïlande (Jackson 2009), *waria* en Indonésie (Boellstorff 2004), *bantut* (Johnson 1998) et *bakla* aux Philippines (Tan 1995 ; Benedicto 2008 ; Ricordeau 2013), *māhū* et *raerae* à Tahiti (Levy 1971 ; Lacombe 2008), *fa'afafine* à Samoa (Mageo 1992 ; Schmidt 2003), *fakaleiti* à Tonga (Besnier 1994), *kojo-besia* au Ghana (Banks 2012 ; Geoffrion 2013), *góor-jigéen* au Sénégal (Broqua 2017), *xanith* au Sultanat d'Oman (Wikan 1977), *khwaja sira* au Pakistan (Khan 2019), etc. Des travaux plus rares ont porté spécifiquement ou en partie sur des personnes dont le sexe assigné à la naissance est féminin (Blackwood et Wieringa 1999), par exemple en Amérique du Nord (Schaeffer 1965 ; Blackwood 1984 ; Lang 1998), en Polynésie (Tcherkézoff 2022), en Asie (Wieringa, Blackwood et Bhaiya 2007), au Laos (Miramond 2022), en Indonésie (Blackwood 1998, 2010), en Afghanistan (Fortier 2020), en Iran (Najmabadi 2005), en Arabie Saoudite (Le Renard 2013), en Europe du Sud-Est (de Rapper 2000 ; Hérault 2009), en Afrique (Morgan et Wieringa 2005), au Ghana (Dankwa 2021).

Dans de nombreux cas, les personnes en question ne sont considérées ni comme des hommes ni comme des femmes. Niko Besnier (1994) parle ainsi de liminalité de genre (*gender liminality*). Cette position liminale explique le fait que de nombreuses figures de la diversité de genre occupent des rôles de médiation entre le monde des humains et celui des esprits ou des dieux. On en trouve des illustrations sur la plupart des continents, par exemple en Amérique du Nord (Jacobs, Thomas et Lang 1997 ; Saladin d'Anglure 1998), en Amérique du Sud (Cornwall 1994 ; Bacigalupo 1998), en Inde (Boisvert 2018), en Asie du Sud-Est (Coleman, Colgan et Gooren 1992), en Afrique (Banks 2012) et dans de nombreuses religions afro-américaines (Sweet 1996 ; Strongman 2019) telles que le candomblé au Brésil (Landes 1940 ; Fry 1985 ; Wafer 1991 ; Matory 2003, 2005), les religions afro-cubaines (Dianteill 2000) ou le vaudou en Haïti (Lescot et Magloire 2002). Les jeunes générations de personnes trans ou non-binaires en Occident portent aussi, pour certaines, une dimension spirituelle ou religieuse (Gelly et Pullen Sansfaçon 2022).

Bien que différentes les unes des autres, ces diverses figures ont pour point commun qu'elles complexifient les normes binaires du féminin et du masculin, en ce que certains corps désignés comme homme ou femme à la naissance ou plus tard dans la biographie des personnes portent, au moins en partie, les attributs sociaux de « l'autre » genre ou constituent une classe sociale particulière, comme les *kagama* dans le Japon prémoderne (voir Lenoble, ce numéro). Ces catégories sociales de genre varient tout d'abord dans le degré d'institutionnalisation du statut en question, certaines bénéficiant d'une large reconnaissance sociale, comme les *hijra*, qui peuvent occuper des rôles rituels ou religieux et dont l'identité est reconnue comme « troisième genre » en Inde depuis 2014 (voir l'article d'Émilie Arrago-Boruah et l'essai bibliographique d'Otávio

¹ Le sexe est considéré ici comme un construit social historiquement contingent, tout comme le genre (Baril 2007).

Amaral, ce numéro). Elles varient ensuite dans la configuration et l'expression des différentes caractéristiques genrées. En effet, certains attributs sociaux associés au genre de naissance de la personne sont souvent conservés, ce qui maintient une partie des rôles, droits et responsabilités, auxquels s'ajoutent des attributs de « l'autre sexe », mais qui sont rarement entiers ou exclusifs. Par exemple, en Indonésie, les *tombois*, assignées femmes à la naissance, doivent parfois balayer ou laver la vaisselle en contexte familial, tout en ayant la licence de converser longuement avec d'autres hommes et fumer des cigarettes (Blackwood 2010). Un autre exemple connu est celui du « berdache » We'wha dont les fonctions occupées étaient « agriculteur ; tisserand ; potier ; gouvernante », les deux premières étant des métiers traditionnellement masculins, les deux dernières, des métiers habituellement réservés aux femmes (Roscoe 1988). Dans certains contextes, les familles et les communautés des personnes dont le genre semble diverger des normes dominantes permettent ou facilitent une variété d'arrangements tacites au quotidien (Blackwood 2010 ; Banks 2012). Ainsi, si les expressions et les identités de genre sont souvent pensées en termes de transgression et de résistance au système normatif, elles font parfois sens dans le système de genre local.

Sortir des oppositions binaires ?

L'une des questions que posent les figures de la diversité de genre partout où elles existent est la suivante : quelle relation entretiennent-elles avec l'opposition binaire féminin/masculin ? Équivalent-elles à son dépassement ou, au contraire, à sa validation ? Peut-on penser la diversité de genre en termes de continuum ? Emmanuel Beaubatie « invite à concevoir le genre non comme un rapport social strictement bi-catégoriel, ni même comme une simple échelle allant du féminin au masculin, mais comme un espace en plusieurs dimensions » (Beaubatie 2021a : 53), un « espace multidimensionnel dans lequel les positions sont à la fois nombreuses et composites » (*ibid.* : 51). Les articles réunis dans ce numéro vont dans le même sens. Mais à leur lecture, le champ des possibles s'avère relativement limité, notamment quant à la latitude de sortir de la dyade de référence féminin/masculin. L'un des moyens de le constater est d'observer la place accordée à la notion de « troisième genre » dans les analyses : elle n'est utilisée dans aucun article. Forcée initialement au début du XX^e siècle pour penser l'homosexualité en Europe, la notion de « troisième sexe » a été remobilisée en anthropologie à partir du milieu des années 1970, après avoir été changée en « troisième genre » (*third gender*) dans la littérature anglophone (Towle et Morgan 2002) ou même reprise telle quelle en français (Saladin d'Anglure 1985, 1986). Toutefois, elle a été critiquée très tôt, par exemple par Nicole-Claude Mathieu (1991 [1989]), qui concluait ainsi son fameux essai « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre » :

En m'attachant ici aux modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre, j'espère avoir montré [...] diverses modalités selon lesquelles les sociétés [...] peuvent arraisonner les troisièmes sexes/genres afin qu'ils ne subvertissent pas, et même qu'ils confirment [...], l'efficacité sociale de la bi-catégorisation.

Mathieu 1991 [1989] : 266

Ensuite, d'autres auteurs qui, pour certains, ont eux-mêmes utilisé cette notion, ont indiqué les nécessaires précautions d'usage de cette dernière (Herdt 1994). Finalement, elle a été majoritairement abandonnée. En effet, un consensus semble se dégager pour considérer qu'il ne peut exister de véritable « troisième genre », les figures de la diversité de genre étant généralement des arrangements avec la bipolarité femme/homme.

Une grande partie des figures de la diversité de genre étudiées dans les pays non occidentaux occupe des positions intermédiaires entre le féminin et le masculin. Leur sexe de naissance, défini selon certaines conventions médicales comme la possession d'un pénis ou non, est (re)connu et il ne s'agit pas de le masquer. Au contraire, les rôles investis consistent le plus souvent à adopter certaines prérogatives à la fois d'un genre et de l'autre. Dans l'institution du mariage entre femmes dans certains pays d'Afrique, bien documentée au cours du XX^e siècle, la femme-époux (*female husband*) endosse un rôle masculin afin de bénéficier des enfants de la femme épousée. Posant la question de savoir si la femme-époux est un homme, Regina Smith Oboler (1980) répond que tout le monde sait qu'elle est née femme, mais que les structures sociales lui confèrent un rôle d'homme respecté comme tel et que son origine biologique n'est jamais commentée. Le caractère hybride de certaines figures institutionnalisées de la diversité de genre s'observe au travers de leurs dénominations : pour ne prendre que quelques exemples, l'expression *góor-jigéen* au Sénégal (Broqua 2017) se traduit par « homme-femme », *kojo-besia* au Ghana (Geoffrion 2013) signifie Kojo (prénom masculin) [est une] femme, *fa'afafine* à Samoa (Mageo 1992) ou *fakaleiti* à Tonga (Besnier 1994) signifient « [un homme] comme une femme », exactement comme l'expression *nupi manbi*, de création plus récente à Manipur dans le nord-est de l'Inde (Arrago-Boruah 2022).

Le fait que la plupart des figures de la diversité de genre ne soient pas totalement féminines ni masculines entraîne des configurations sociales du genre qui peuvent se trouver en décalage avec la simple division femme/homme. Dans son étude sur les *travestis* brésiliens, Don Kulick (1997) montre, à partir de cet exemple, que les configurations particulières du sexe, du genre et de la sexualité au Brésil génèrent des arrangements de genre composés non pas d'hommes d'un côté et de femmes de l'autre, mais d'hommes et de non-hommes. C'est aussi la conclusion à laquelle parvient Gianfranco Rebutini (2013) à propos de la distinction *rajul/zamel* (« homme »/« non-homme » ou « moins homme ») au Maroc, de même que Mickaël Durand dans ce numéro, au sujet des différentes figures de la diversité de genre à Tahiti. En même temps, les figures réputées féminines peuvent aussi ne pas être cantonnées du côté opposé à celui des hommes, comme en rend compte par exemple l'essai bibliographique d'Otávio Amaral, qui explique que les *hijras* du Bangladesh incarnent des formes paradoxales d'affirmation masculine, en particulier dans le cadre des couples qu'ils forment avec des hommes.

L'expérience transgenre se distingue parfois sur ce plan de celles de figures de la diversité de genre moins binaires, lorsqu'elle s'inscrit dans les normes dominantes du genre. Ainsi, les hommes trans en Iran sont souvent enclins à reproduire les normes de la « masculinité hégémonique » et à souscrire à l'hétéronormativité, jusque dans la vie conjugale et le mariage, même si certains tentent d'y résister en développant des formes de « masculinité alternative » (voir Azadi, ce numéro). Comme le mentionne l'un des participants à cette recherche, « s'identifier dans la binarité est toujours plus *safe* ». En Bolivie, les femmes trans qui organisent entre elles des concours de beauté sont prises entre la tentation d'appliquer les normes dominantes de la féminité et la volonté de proposer une alternative (Absi 2017). Par ailleurs, à l'échelle globale, la généralisation de la catégorie « transgenre » a produit la disqualification de catégories antérieures ou parallèles, telles que celle de « travesti » (Bourcier 1999 ; Drager et Platero 2021 ; Vicente 2021), y compris dans des contextes où elle était encore récemment bien implantée, comme en Côte d'Ivoire (Thomann et Corey-Boulet 2017), et ce, en dépit de la position centrale qu'elle a pu occuper dans les configurations de genre de certains pays, par exemple au Brésil (Kulick 1998) ou au Mexique (Prieur 1998).

Dans les pays européens et nord-américains, les dénominations d'usage ont évolué. Depuis la fin du XX^e siècle, se sont succédé ou ont coexisté les vocables *transsexuel*, *transgenre*, *trans**, *transidentité*, *transitude* (Espineira et Thomas 2022). Durant cette même période a été forgée une catégorie opposée. Un peu comme la création du terme *homosexuel* avait donné lieu, plus tard, à celle du mot *hétérosexuel*, nous avons assisté au cours des années 2000 à l'apparition du terme *cisgenre* comme antonyme de *transgenre*, afin de nommer la norme et de montrer sa domination symbolique jusqu'alors non marquée. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait de désigner le groupe majoritaire qui ne pouvait demeurer comme un ensemble de référence dont l'existence allait à ce point de soi qu'elle n'avait pas besoin d'être nommée. L'interpellation par le langage à intégrer cette nouvelle catégorie, outre qu'elle implique pour la majorité d'apprendre à « devenir cisgenre » (Molinier 2020), présente déjà les mêmes limites que celles d'autres dimensions pensées par jeux d'oppositions binaires telles que le duo hétérosexuel/homosexuel ou même la dyade femme/homme, qui rigidifient et substantialisent des catégories supposément opposées dont, pourtant, beaucoup d'individus expérimentent l'entre-deux. En effet, toute personne non trans n'est pas nécessairement cisgenre, de même que toute personne non cisgenre n'est pas nécessairement trans. Pour se le figurer, il suffit de penser aux garçons et hommes efféminés ou aux filles et femmes masculines qui subissent ou ont subi les effets du « genrisme » — terme par lequel on peut désigner l'hostilité contre la non-conformation aux normes de genre dominantes.

Les contraintes que supposent les parcours trans en termes de « passing », à savoir le fait pour une personne trans de chercher à passer pour une personne cisgenre (Beaubatie 2019a), et l'insatisfaction de certains individus face au devoir de conformation aux normes de genre dominantes expliquent en partie l'apparition, au cours des années 2010, de personnes se définissant comme « non binaires ». Elles ne s'opposent pas nécessairement aux trans, puisque nombre d'entre elles se disent « trans non binaires », mais elles refusent de devoir souscrire à l'intégralité des normes de genre féminines ou masculines. Lors de la réalisation d'une enquête quantitative sur les violences de genre chez les minorités sexuelles en France (Trachman et Lejbowicz 2018), une partie des individus ayant répondu au questionnaire ont critiqué ce dernier et refusé de se positionner comme homme ou femme, ou comme homosexuel ou hétérosexuel, et certains se sont présentés comme « non binaires ». Parallèlement, Emmanuel Beaubatie a montré que parmi les personnes trans, les « non binaires » se distinguent en développant une critique des normes de genre et en choisissant d'adopter des modes d'existence plus subversifs (Beaubatie 2021b ; voir aussi l'essai bibliographique de Laurence Hérault dans ce numéro). L'aspect inattendu de ces évolutions est qu'en s'éloignant d'une identification strictement féminine ou masculine, les personnes se définissant comme « non binaires » se rapprochent de certaines formes « traditionnelles » de la diversité de genre.

Des catégories mouvantes dans un monde globalisé

La plupart des articles de ce numéro, à l'instar d'autres recherches parmi les plus récentes, signalent un changement progressif dans la situation des minorités sexuelles et de genre dans le monde, ainsi que dans la perspective adoptée pour les étudier. Les premiers travaux anthropologiques portant sur des figures de la diversité de genre les analysaient souvent comme des catégories à la fois homogènes, clairement délimitées et anhistoriques. Aujourd'hui, on considère plutôt que ces catégories ne sont ni figées ni étanches entre elles (voir Durand, ce numéro) et sont depuis longtemps soumises à des transformations progressives et aux influences des circulations et échanges transnationaux.

La dimension placée au centre de ce numéro est ainsi la profonde évolutivité des formes et figures de la diversité de genre, de l'expérience vécue des personnes concernées, et de leurs places dans les sociétés. Ce caractère mouvant et composite des catégories de la diversité de genre est historiquement contingent. Camille Lenoble montre dans son article que la catégorie des *kagama* au Japon s'est transformée durant la période d'occidentalisation du pays. En remontant plus loin dans le temps, Howard Chiang (2020) retrace la longue histoire qui a mené des eunuques aux transgenres en Chine.

Les figures de la diversité de genre ont donc connu au cours du temps des évolutions considérables, en particulier dans le contexte de globalisation du genre et de la sexualité (Jackson 2009 ; Halberstam 2012), qu'ont renforcé les migrations (Manalansan 2003 ; Marmouch 2017), la lutte internationale contre l'épidémie de VIH/sida et les discours sur les droits des minorités sexuelles. Les politiques de développement (Puri 2010 ; Dutta et Roy 2014), dont les ONG intervenant auprès des travailleuses et des travailleurs du sexe (Roux 2009), ont plus récemment joué un rôle important dans les transformations qui se sont opérées au sein des catégories locales de genre. Certaines figures ont été resignifiées (Käng 2012 ; Broqua 2017) au prisme de catégories qui prévalent en Occident, mais aussi sous l'effet de mobilisations hostiles qui les prennent pour cibles. Ainsi, de plus en plus de recherches portent sur les transformations induites par la globalisation, dont l'un des effets est la minoration de certaines catégories locales au profit d'autres qui s'imposent comme globales, dont témoignent par exemple la circulation internationale de la catégorie « transgenre » et la façon dont celle-ci s'insère dans des contextes spécifiques. Dans différents cas, elle émerge en concurrence avec d'autres figures de la diversité de genre présentes localement (Mount 2020 ; Kamenou 2021), souvent incitée par le contexte de la lutte contre le VIH/sida (Dutta 2012, 2013) ou encore par la logique humanitaire du système d'asile (Saleh 2020). Des mobilisations spécifiquement transgenres apparaissent désormais dans divers pays non occidentaux, parfois après une période de tâtonnement (Currier 2012).

Dans une logique qui découle aussi de la globalisation, mais qui produit un effet inverse, on observe des phénomènes de réaction face à l'imposition de catégories extérieures. Très tôt, les figures de la diversité de genre ont été confrontées au regard circonspect des explorateurs, à l'action réprobatrice des missionnaires chrétiens (Coburn 2017 ; Mageo 1992, 1996), aux persécutions des conquérants et aux rapports de domination coloniale (Hérault 2010a ; Hinchy 2014 ; Lambert 2016). En Amérique du Nord, le terme dérogatoire *berdache*, imposé par les acteurs de la colonisation à des personnes autochtones dont le genre ne cadrerait pas avec les référents binaires des premiers, puis repris par les anthropologues, a été largement critiqué et délégitimé (Hérault 2010a). Pour en finir avec ce terme péjoratif, l'expression *two-spirit* a été créée en 1990 lors du troisième rassemblement annuel du mouvement gay et lesbien natif américain (Thomas et Jacobs 1999 ; Lambert 2016). Cette logique de décolonisation est aujourd'hui poursuivie par les jeunes générations (Laing 2021). Ainsi, la circulation internationale de la catégorie « transgenre » n'a pas pour seul effet de la voir s'imposer au détriment des catégories qui existaient précédemment ; elle se mêle aux terminologies locales parfois foisonnantes (Jackson 2009) et elle induit aussi la création de vocables permettant de mieux enraciner les figures de la diversité de genre. Chez les Aborigènes en Australie, le choix du terme *sistergirl* a joué ce rôle (Chalon 2009). Un processus comparable a été observé en Inde, avec la création d'une catégorie vernaculaire (*nupi manbi*) dans le cadre de mobilisations récentes de « transgenres » (Arrago-Boruah 2022).

Nous constatons donc que les catégories de genre se transforment, s'adaptent aux contextes tout aussi changeants des sociétés dans lesquelles elles évoluent. Les terminologies circulent et sont appropriées et parfois réinterprétées localement. Ces dernières s'articulent alors, de différentes manières, avec ou en parallèle des catégories identitaires existantes, lesquelles ne sont pas fixes, contrairement à l'impression que peut donner le « présent ethnographique » parfois utilisé pour les décrire. Par exemple, Dredge Byung'chu Käng (2012) montre qu'en Thaïlande, les personnes qui s'identifiaient comme *kathoe* ou « ladyboy » utilisent l'épithète « transwomen » pour se décrire sur les sites de rencontre en ligne. Un mécanisme similaire est rapporté par Khookha, artiste trans tunisienne dont le récit de vie est au cœur de l'article de Monia Lachheb (ce numéro) : « le mot *gay*, qui est plus élégant que *miboun*, je l'ai adopté, car disponible, venu d'ailleurs après avoir été aseptisé ». Le parcours de Khookha, qui s'est approprié différents termes (*homme gay*, *femme trans* et *femme trans non binaire*), illustre le processus d'identification à partir des catégories globales qui deviennent disponibles, notamment au sein d'organismes de lutte pour les droits des communautés LGBTQ+. Dans son article, Mickaël Durand explore les ramifications sociales et sémiotiques de trois catégories présentes à Tahiti, soit les *māhū*, les *raerae* et les femmes trans. L'accent est mis sur la socialisation de ces personnes et sur leurs trajectoires de vie, témoignant de la porosité des différentes catégories. Ces rencontres entre anciennes et nouvelles figures ne sont pas nécessairement préjudiciables aux premières, comme le souligne Émilie Arrago-Boruah (ce numéro) :

La diversité de genre en Inde ne se lit donc plus sans référence à la catégorie « transgenre », qui est devenue essentielle pour l'acquisition de droits, qu'il s'agisse de droits de la personne, de droits civils ou encore traditionnels. Pour autant, le terme *transgenre* n'est pas vraiment en réelle concurrence avec les catégories natives qui permettent à chaque fois de passer de la loi à un contexte précis qui ne se traduit pas en anglais.

Cela rejoint l'analyse que propose Melvin Aït Aïssa (ce numéro) à propos des *muxes* au Mexique, qui pourrait être étendue à bien d'autres figures de la diversité de genre :

[L]oin de s'opposer, les terminologies vernaculaires et anglo-saxonnes se complètent et permettent aux *muxes* de s'inscrire dans la continuité des mouvements LGBTQ+ tout en revendiquant leur particularisme culturel dans un contexte de globalisation.

Processus de reconnaissance : entre réformes institutionnelles et créativité individuelle

Parmi les différents facteurs qui concourent à l'évolution des formes de la diversité de genre, le cadre légal joue un rôle primordial. C'est bien sûr le cas dans les pays qui les condamnent par la loi, mais aussi dans ceux qui offrent des possibilités de changement de sexe, tels que l'Iran (Najmabadi 2013 ; Saeidzadeh 2020) — quoique sous des conditions médicales et administratives strictes. Dans différents pays du monde, ces dernières années, un statut légal a été octroyé à un « troisième genre » ou un « genre neutre », notamment en Allemagne, aux Pays-Bas, en Inde (voir Arrago-Boruah, ce numéro), au Pakistan (Nisar 2018, 2022 ; Khan 2019 ; Redding 2020), au Népal, en Australie, en Nouvelle-Zélande. D'autre part, différentes réformes ont permis la modification de l'inscription du genre dans les documents civils, et ce, dans plusieurs pays dont le Canada et la France (Courduriès, Dourlens et Hérault 2021). La situation des personnes intersexes évolue aussi, même si les travaux qui en traitent restent rares, quelles que soient les zones géographiques concernées (Edgerton 1964 ; Fausto-Sterling 1993 ; Thomas, Espineira et Alessandrin 2013 ; Kraus 2017 ; Raz 2023).

Plusieurs transformations institutionnelles et sociales se mettent ainsi graduellement en place. Sur le plan de la langue parlée et écrite, l'utilisation d'un vocabulaire et de formes d'écriture inclusive, épiciène et non genrée se généralise en français (Dumais 2021), en anglais et dans d'autres langues². Ces évolutions créatives de la langue s'inscrivent dans les processus de réforme des institutions qui s'opèrent à l'échelle globale. Par exemple, plusieurs universités canadiennes permettent aux membres de la communauté étudiante de changer leur prénom dans les registres pour que ce dernier corresponde davantage à leur identité de genre (Chamberland et Puig 2016). Par ailleurs, la mention du ou des pronoms d'usage dans les signatures électroniques est de plus en plus courante chez le personnel professionnel aux États-Unis et au Canada. En tant qu'institutions sociales prestigieuses, les musées du monde développent des approches de plus en plus inclusives des minorités sexuelles et de genre (Mills 2008 ; Levin 2020). Le processus d'élaboration d'une exposition sur la diversité de genre au Musée de la civilisation à Québec, documenté par Karine Geoffrion et ses collègues dans ce numéro, illustre l'institutionnalisation de la reconnaissance accordée à certains groupes minorisés, après des décennies de luttes. Ces transformations entraînent des répercussions importantes, quoiqu'inégales, sur l'expérience vécue des personnes trans et non binaires (Pullen Sansfaçon *et al.* 2020 ; Beaubatie 2021b ; Giroux et Langevin 2021) et de celles dont le genre s'inscrit en marge des normes dominantes.

Le numéro se penche aussi sur les aspects créatifs et performatifs que permet le jeu avec les catégories et les normes de genre. Trois articles explorent de façon spécifique les enchevêtrements entre les mondes artistiques et les représentations de genre en vigueur dans les sociétés. Par exemple, une série d'autoportraits de Khookha (dont le parcours est retracé par Monia Lachheb dans ce numéro) a récemment été exposée à l'Institut du monde arabe à Paris dans le cadre de l'exposition « Habibi, les révolutions de l'amour », qui met en avant des artistes LGBTQ+ du monde arabe. Cela illustre les différentes façons dont les images et les potentialités qu'elles représentent circulent dans des espaces qui offrent une possibilité de reconnaissance sociale accrue comme les musées (voir Geoffrion *et al.*, ce numéro). Notons à ce propos la contribution de Camille Guibert dans ce numéro, qui explore la danse comme technique de déconstruction/création du corps genré dans la communauté des *ballroom* parisiennes, où la stylisation du soi, à travers des techniques du corps et des technologies de genre comme les perruques, le maquillage, les parfums ou les talons hauts, poussée à l'extrême dans la performance de figures spectaculaires qui défient l'ordinarité du quotidien, devient un moyen pour les individus qui participent d'augmenter leur confiance et de marcher la tête haute, au *ball* comme dans la rue.

Les médias, de façon générale, et les réseaux sociaux, plus particulièrement, deviennent des espaces mouvants où peuvent circuler différentes catégories de genre sur la sphère globale, mais aussi des outils politiques qui permettent de visibiliser les enjeux auxquels font face les personnes vivant la diversité de genre. À cet effet, Monia Lachheb (ce numéro) note que « la mise en scène de soi sur les réseaux sociaux s'inscrit dans un processus de "révélation" identitaire qui se croise avec une posture politique et une résistance à l'hétéronormativité dominante ». Les réseaux sociaux permettent en outre de sensibiliser les publics aux expériences de stigmatisation vécues par les personnes concernées et de mobiliser des réseaux de personnes alliées. Bien qu'elle permette à certains individus d'accéder à des formes d'autodétermination, la visibilité accrue des

² NDLR : Pour ce numéro d'*Anthropologie et Sociétés*, l'écriture inclusive a été privilégiée, c'est-à-dire l'écriture faisant appel à une formulation neutre. Dans certains cas toutefois, l'écriture non genrée (ou non binaire) et ses néologismes ont été utilisés afin de respecter la terminologie employée dans le cadre des textes en question, laquelle permet d'éviter de présumer de l'identité de genre des personnes auxquelles on réfère.

identités et des luttes trans dans les médias et sur les réseaux sociaux les rend aussi sujets à différentes formes de violence et de censure, comme le montrent les propos réactionnaires qui ont circulé en ligne après l'inauguration de l'exposition « Unique en son genre » au Musée de la civilisation de Québec (voir Geoffrion *et al.*, ce numéro).

L'imbrication du genre et de la sexualité

Le dernier aspect que mettent en évidence la plupart des contributions de ce numéro est la forte imbrication entre les constructions du genre et de la sexualité. Certains travaux, comme ceux d'Ifi Amadiume (1987) sur les femmes-époux (*female husbands*) et les filles-garçons (*male daughters*), soutiennent que le genre dans certaines sociétés d'Afrique, d'une part, est complètement déconnecté de la biologie (voir aussi Oyěwùmí 2005) et, d'autre part, doit être compris indépendamment de la sexualité. En d'autres mots, les personnes nées femmes qui prennent le rôle de mari afin de poursuivre la lignée ou encore parce qu'elles ont les moyens financiers de subvenir aux besoins d'une épouse et de ses enfants, n'éprouveraient aucun désir de nature sexuelle pour cette dernière — ce qui a été questionné par la suite (Murray et Roscoe 1998 ; Lindsay 2017). Ara Wilson note au contraire que « la sexualité est profondément ancrée dans le schéma du genre » (2023 [2019] : 8, notre traduction). En effet, genre et sexualité sont imbriqués dans un nombre important de contextes dans le monde, « façonnés par les histoires du colonialisme, des migrations, du commerce, et remodelés de façon complexe et imprévisible » (Boellstorff 2007 : 26, notre traduction). Selon Tom Boellstorff, le rôle des anthropologues consiste à montrer « [la] co-construction [de la sexualité et du genre] dans des univers de vie historiquement et culturellement spécifiques » (*ibid.*, notre traduction).

La plupart des articles du numéro illustrent bien la difficulté de séparer les questions de genre et de sexualité, justifiant de penser ensemble les deux dimensions (Clair 2013). Ce problème est d'ailleurs aussi ancien que l'histoire des études anthropologiques sur la diversité de genre, elles-mêmes révélatrices de la question plus large des biais relatifs aux observations menées par des personnes étrangères aux cultures concernées. Dans une première période, le regard des observateurs extérieurs a appliqué aux figures de la diversité de genre des critères occidentaux, les interprétant comme des formes d'« homosexualité », que l'on définissait initialement en Europe comme « inversion de genre » ou « troisième sexe ». Les anthropologues ont alors eu du mal à se départir d'une telle perspective (pourtant absente des sociétés étudiées) et à comprendre qu'il était erroné de lire les relations sexuelles que les figures de la diversité de genre entretenaient comme étant de « même sexe ». L'un des exemples les plus anciens et les plus connus de cette confusion est l'article « Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians » de George Devereux (1937), dans lequel il explique que les « Indiens » Mohave ne reconnaissent que deux sortes d'« homosexuels » : les hommes travestis et les femmes assumant le rôle d'hommes, autrement dit des figures d'inversion de genre sur lesquelles l'auteur posait un regard ethnocentrique (Whitehead 1981). Plus tard, d'autres études éviteront cette confusion en parlant plutôt de « travestisme masculin institutionnalisé » (*institutionalized male transvestism*) (Munroe, Whiting et Hally 1969 ; Gray et Ellington 1984). Un autre exemple ancien qui a fait couler beaucoup d'encre est le travail de Ruth Landes consacré au candomblé de Bahia. Dans un article séminal, l'auteure explique la présence importante d'« homosexuels passifs » dans ce culte (Landes 1940), expression par laquelle elle désigne en fait des hommes efféminés, comme le documenteront par la suite d'autres travaux (Fry 1985 ; Wafer 1991 ; Matory 2003, 2005). Quelques décennies plus tard, un article fameux d'Edward E. Evans-Pritchard (1970) portant sur un groupe ethnique

d’Afrique de l’Est commet le même écart de langage en qualifiant d’« homosexualité » des pratiques transitoires d’inversion de genre (Broqua 2012).

Durant cette même période (années 1960-1970), l’approche constructionniste de l’homosexualité commençait à nous apprendre qu’il s’agissait d’une notion historiquement et culturellement située qui ne pouvait donc pas s’appliquer aux contextes où le concept, tel qu’introduit dans le monde occidental, était absent. Pourtant, jusqu’au début du XXI^e siècle au moins, il était convenu de considérer, notamment dans différents ouvrages de synthèse (par exemple Greenberg 1988), que l’homosexualité à travers le temps et l’espace pouvait se catégoriser selon trois ou quatre grandes formes, dont une reposant sur une différenciation genrée des partenaires, sous laquelle se trouvaient rangées les différentes figures de la diversité de genre.

En même temps, certains auteurs qui se sont penchés sur les minorités sexuelles dans des contextes spécifiques ont discuté des différentes configurations que pouvait prendre le genre des personnes concernées (Kulick 1998 ; Murray et Roscoe 1998 ; Wieringa, Blackwood et Bhaiya 2007 ; Gaudio 2009 ; Blackwood 2010 ; Geoffrion 2018). Dans ces écrits, la diversité de genre est invoquée de façon plus ou moins enchevêtrée avec l’orientation sexuelle, dans la mesure où, dans de nombreux contextes, les relations entre personnes de même sexe impliquent une différenciation genrée des partenaires — ce que Christophe Broqua et Joseph Larmarange (2022) proposent de nommer l’« orientation sexuelle genrée ». Ainsi, en enquêtant sur des formes non institutionnalisées d’inversion de genre — comme ce que Jack Halberstam (1998, 2012) a appelé « female masculinities » —, il est logique de rencontrer des personnes qui se définissent comme gays ou lesbiennes. C’est le cas de l’une des femmes interrogées par Aziz Benkorti (ce numéro) lors de son enquête sur les joueuses de football au Maroc. En effet, la pratique de ce sport est considérée comme un vecteur de masculinisation des corps féminins, dans un contexte où son exercice au féminin est fortement associée à l’homosexualité, ce qui remet en question les principes de féminité respectable et d’honneur familial. Des arrangements composés de silences et de non-dits sont négociés entre les footballeuses, leur entraîneur, qui devient leur « garant », et les membres de la famille, afin d’assurer à la fois leur intégrité et leur place au sein de l’équipe.

On pourrait objecter qu’il n’est pas pertinent d’utiliser une notion renvoyant à l’orientation sexuelle lorsqu’il s’agit d’étudier l’identité ou l’expression de genre, à l’image d’une distinction parfois revendiquée dans les contextes occidentaux — on pense aux activistes qui tiennent à désigner comme trans des individus qui se définissent plutôt comme « gay » (Valentine 2007) —, dont on sait qu’elle découle en partie d’une défiance à l’égard de la psychiatrie et de la sexologie qui ont catégorisé les personnes trans à partir de critères relatifs à la sexualité (Hérault 2010b). On pourrait encore arguer qu’il est important de ne pas plaquer de manière ethnocentrique des catégories étiques sur des réalités vécues différemment et au détriment de catégories émiques. Mais à tout cela, on peut répondre que la prise en compte empirique des diverses situations observables dans plusieurs régions du monde oblige à considérer qu’identité de genre et orientation sexuelle peuvent être liées de différentes manières.

Dans de nombreux contextes, les relations ou pratiques sexuelles des figures de la diversité de genre sont considérées comme conformes au modèle dominant, c’est-à-dire assimilable à l’hétérosexualité, lorsque le genre des partenaires est différent ; c’est pourquoi il n’est pas forcément pertinent de lire ces situations en termes d’homosexualité. Mais dans d’autres contextes, les figures de la diversité de genre sont aussi assimilées localement à des formes d’homosexualité, ou sont au minimum porteuses de significations d’où la sexualité n’est pas absente. Dans certains

de ses travaux à caractère pionnier, Pierre Clastres a mis au jour le chevauchement entre une catégorie supposant l'inversion de genre et une catégorie renvoyant aux pratiques (homo)sexuelles chez les « Indiens » Guayaki (voir Broqua, ce numéro). Selon une autre forme d'articulation, Gilbert Hamonic (1975) a montré que les *bissu*, responsables d'un culte en pays Bugis (île de Célèbes en Indonésie), constituent une catégorie qui se superpose en partie à celle de *calabai*, à la fois travestis et « invertis ».

Un autre processus à l'œuvre est celui de la resignification, à travers l'homosexualisation d'anciennes catégories de genre. Dans divers contextes où il n'existait pas d'équivalents aux vocables *homosexuel/homosexualité* dans les langues locales, lorsque cette notion a commencé à circuler, certains des termes déjà existants pour désigner une catégorie ou expression de genre minoritaire ont été progressivement utilisés pour signifier l'homosexualité. Au Sénégal, la dénomination *góor-jigéen* (« homme-femme » en wolof) s'est peu à peu changée en injure signifiant « homosexuel » de manière fortement péjorative (Broqua 2017). De même, aux Antilles, l'expression « ma commère » qui concernait initialement des hommes habillés en femme est devenue la terrible injure *makonmè* ou *makoumè* proférée contre les homosexuels masculins (Gordien 2018). En Irak, le terme habituellement employé pour désigner les hommes efféminés (*mukhanathiyyin*) est aujourd'hui synonyme d'homosexuel masculin (Rohde 2016). Au Japon, la catégorie sociale des *kagama*, ces garçons érotisés qui offraient leurs services sexuels dans les salons de thé à l'ère prémoderne, a subi une resignification péjorative à la lumière des préceptes de la « sexologie moderne ». Ces derniers en sont venus à être assimilés à des hommes homosexuels efféminés pratiquant la prostitution (voir Lenoble, ce numéro). De tels exemples pourraient être multipliés.

Un phénomène parallèle s'observe dans certains pays, où les catégories globales d'orientation sexuelle (telles que « gay ») ont progressivement concurrencé les anciennes catégories reposant sur des propriétés relatives au genre et coexistent désormais avec elles. L'un des exemples marquants de ce remplacement des catégories de la diversité de genre par des catégories d'orientation sexuelle est celui du passage de la catégorie *bakla* à la catégorie « gay » dans les processus d'identification en Indonésie (Tan 1995 ; Benedicto 2008 ; Ricordeau 2013).

D'autres articulations entre genre et sexualité apparaissent dans les articles du numéro. Deux ouvrages récents qui font l'objet de l'essai bibliographique d'Otávio Amaral montrent que le rapport sexuel (notamment la pénétration anale) est une pratique structurante du soi *hijra*. En Polynésie, alors que la littérature sur les figures de la diversité de genre insiste parfois sur le fait qu'il ne s'agit pas de catégories liées à la sexualité, Mickaël Durand suggère que le désir sexuel envers des hommes virils est intimement lié au processus de féminisation des personnes concernées, qui peuvent d'ailleurs avoir été des hommes gays à certains moments de leur trajectoire. C'est aussi le cas de Khookha, *Técha* tunisienne présentée par Monia Lachheb, qui s'est définie comme un homme gay durant une période de sa vie avant d'endosser l'identité de femme trans, puis femme trans non binaire. Au Mexique, les *muxes* jonglent avec différentes catégories, y compris celle de « gay » (voir l'article de Melvin Aït Aïssa, ce numéro). Ici encore, l'acte pénétratif contribue, en théorie, à la catégorisation genrée des *muxes*, bien que dans la réalité, la pratique sexuelle soit beaucoup plus complexe et nuancée. Enfin, la catégorie homosexuelle agit parfois comme repoussoir. C'est le cas chez les hommes transgenres en Iran qui s'inscrivent dans le système hétéronormatif et qui cherchent à se dissocier le plus possible de la catégorie lesbienne afin d'être en mesure de légitimer leur mariage à une femme (voir l'article de Bahar Azadi, ce numéro).

Enfin, dans certains contextes, on sait de longue date que les parcours trans ne rendent pas nécessairement « hétérosexuels » (Héroult 2010b). En France, l'enquête menée par Emmanuel Beaubatie (2019b) a permis de montrer qu'avant comme après la transition, une partie importante des personnes trans interrogées étaient homosexuelles, affichant ici un net contraste avec les situations d'autres sociétés, évoquées plus haut, où l'inversion de genre occasionne la conformation à l'ordre hétéronormatif. Ainsi, ce survol de la littérature montre que le sexe, le genre et la sexualité font l'objet de multiples arrangements, les catégories étant plus ou moins connectées entre elles selon les contextes socio-historiques et les circonstances personnelles des parcours concernés.

Conclusion

La diversité de genre correspond à un thème très vaste, pourtant peu traité dans la littérature de langue française en sciences sociales. Nous n'avons pas cherché à donner à ce numéro un angle d'approche trop spécifique, mais nous avons le souci de ne pas nous laisser enfermer dans l'étude des comportements ou mobilisations hostiles, contrairement à ce que les contextes français ou états-uniens, par exemple, pouvaient inspirer. Il ne s'agit en aucun cas de mettre en doute la légitimité des études (au contraire nécessaires) sur les multiples visages de la transphobie (Alessandrin et Espineira 2015), mais nous préférons documenter des dimensions autres que celles qui peuvent inspirer la déploration ou une « rhétorique de la blessure et du traumatisme » (Halberstam 2015). Nous souhaitons plutôt valoriser l'expérience des personnes concernées, la complexité et la profondeur de leurs vécus, la créativité et l'agentivité dont elles font preuve. Car il importe de considérer que la fabrique du genre correspond à la fois à une performance et à un statut social (Dziubinska et Madi Dias 2019), à un parcours qui suppose un apprentissage permettant parfois l'affirmation et la flamboyance (voir Guibert, ce numéro), qui n'est pas nécessairement linéaire, qui peut fluctuer au cours du cycle de vie.

L'objectif était aussi de documenter les façons dont la diversité de genre se déploie dans des contextes variés, permettant de décentrer le regard des situations et des débats parfois clivés. Aussi, est-il essentiel, comme le rappelle Otávio Amaral (ce numéro), de penser les catégories de la diversité de genre « au-delà de l'orientalisme » qui informait plusieurs études anthropologiques avant les années 1990 (Weston 1993). En raison de son histoire, l'anthropologie doit aujourd'hui tenir les deux bouts de l'étude des minorités de genre, tant sur ses terrains traditionnels d'élection que dans les sociétés occidentales où se développent des études spécifiques, souvent dans des disciplines voisines. Parmi elles, certaines entendent renouer avec l'approche matérialiste qui a marqué autrefois les études féministes. Cherchant à s'éloigner des recherches axées sur l'identité, l'émergence d'une telle approche vise à rendre compte des conditions concrètes de l'expérience trans (Clochec et Grunenwald 2019 ; Clochec 2023).

Ainsi, les études trans, en plus de soulever des enjeux épistémologiques et de positionnalité (Baril 2017 ; Espineira et Thomas 2019 ; Pignedoli et Faddoul 2019), nous portent à réfléchir aux notions et concepts que nous utilisons dans la recherche anthropologique, dans un contexte de multiplication des terminologies (Alessandrin 2017), voire même d'une « renaissance taxonomique » (Amin 2023). En se substituant graduellement au concept « queer », les vocables *trans* et *transgenre* semblent être devenus, dans les années 2000, les termes privilégiés pour référer à une multitude de figures de la diversité de genre non cis, et possèdent dès lors un potentiel conceptuel important (Cardon 2009). Comme le soulève Laurence Héroult (2007 : 940), le concept « transgenre » permet de « suspendre partiellement ou temporairement des terminologies plus

conceptuelles, notamment celles d'origine médicale, et/ou [de] dépasser des terminologies vernaculaires qui ne facilitent pas les mises en perspectives et les projets comparatifs ». Plus récemment, parallèlement à la catégorie trans, le terme « queer » a connu un nouvel essor qui a élargi sa signification initiale pour désigner diverses identifications de genre ou de sexualité minoritaires. Dans un monde globalisé où les catégories circulent et se transforment et où les identités s'expriment de manière parfois banale, parfois flamboyante, la transitude permet de réfléchir et de façonner des sociétés plus inclusives dans et au-delà de la binarité féminin/masculin.

Références

- ABSI P., 2017, « Depuis les podiums des reines de beauté : se produire comme femme trans en Bolivie », *Journal de la Société des américanistes*, 103, 1 : 119-147.
- AGIER M. et M. GOURARIER (dir.), 2021, « Trans : des existences frontalières », *Monde commun*, 7.
- ALESSANDRIN A., 2017, « Au-delà du troisième sexe : expériences de genre, classifications et débordements », *Socio*, 9 : 201-214.
- ALESSANDRIN A. et K. ESPINEIRA, 2015, *Sociologie de la transphobie*. Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine.
- AMADIUME I., 1987, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London, Zed Books.
- AMIN K., 2023, « Taxonomically Queer? Sexology and New Queer, Trans, and Asexual Identities », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 29, 1 : 91-107.
- ARRAGO-BORUAH É., 2022, « Définir son genre en vernaculaire », *Terrain*, <http://journals.openedition.org/terrain/22639>.
- BACIGALUPO A. M., 1998, « Les chamanes Mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2 : 123-143.
- BANKS W. D., 2012, « Remembering Okomfo Kwabena: 'Motherhood', Spirituality, and Queer Leadership in Ghana », *African Historical Review*, 44, 2 : 1-17.
- BARIL A., 2007, « De la construction du genre à la construction du "sexe" : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler », *Recherches féministes*, 20, 2 : 61-90.
- , 2017, « Trouble dans l'identité de genre : le transféminisme et la subversion de l'identité cisgenre. Une analyse de la sous-représentation des personnes trans* professeur-es dans les universités canadiennes », *Philosophiques*, 44, 2 : 285-317.
- BEAUBATIE E., 2019a, « L'aménagement du placard : rapports sociaux et invisibilité chez les hommes et les femmes trans' en France », *Genèses*, 114 : 32-52.
- , 2019b, « Changer de sexe et de sexualité : les significations genrées des orientations sexuelles », *Revue française de sociologie*, 60, 4 : 621-649.

- , 2021a, « Le genre pluriel : approches et perspectives pour complexifier le modèle femme/homme en sciences sociales », *Cahiers du genre*, 70 : 51-74.
- , 2021b, *Transfuges de sexe : passer les frontières du genre*. Paris, La Découverte.
- BENEDICTO B., 2008, « The Haunting of Gay Manila: Global Space-Time and the Specter of *Kabaklaan* », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14, 2-3 : 317-338.
- BESNIER N., 1994, « Polynesian Gender Liminality through Time and Space » : 285-328, in G. HERDT (dir.), *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books.
- BLACKWOOD E., 1984, « Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females », *Signs*, 10, 1 : 27-42.
- , 1998, « Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire », *Cultural Anthropology*, 13, 4 : 491-521.
- , 2010, *Falling into the Lesbi World: Desire and Difference in Indonesia*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- BLACKWOOD E. et S. E. WIERINGA (dir.), 1999, *Female Desires: Same-Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*. New York, Columbia University Press.
- BOELLSTORFF T., 2004, « Playing Back the Nation: Waria, Indonesian Transvestites », *Cultural Anthropology*, 19, 2 : 159-195.
- , 2007, « Queer Studies in the House of Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 36 : 17-35.
- BOISVERT M., 2018, *Les hijras : portrait socio-religieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- BOURCIER M.-H., 1999, « Des “femmes travesties” aux pratiques transgenres : repenser et queeriser le travestissement », *Clio : femmes, genre, histoire*, 10 : 117-136.
- BROQUA C., 2012, « Evans-Pritchard et “l'inversion sexuelle” chez les Azandé », *Politique africaine*, 126 : 121-137.
- , 2017, « *Góor-jigéen* : la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », *Socio*, 9 : 163-183.
- BROQUA C. et J. LARMARANGE, 2022, « Seriously Accounting for Local Categories: Gendered Sexual Orientation among “Men who Have Sex with Men” in Côte d'Ivoire », *SocArXiv Papers*, <http://osf.io/preprints/socarxiv/xmfjpn>.
- CALLENDER C. et L. M. KOCHEMS, 1983, « The North American Berdache » (avec Comments et Reply), *Current Anthropology*, 24, 4 : 443-470.
- CARDON P., 2009, « Post-queer : pour une “approche trans-genre”. Ou le trans-genre comme catégorie d'analyse », *Diogenes*, 225 : 172-188.
- CHALON A., 2009, « “Is ‘Uncle’ an ‘Auntie’?” : relations de même sexe, lien communautaire et constructions identitaires chez les Aborigènes (Australie) », *Autrepart*, 49 : 83-101.

- CHAMBERLAND L. et A. PUIG, 2016, *Guide des pratiques d'ouverture à la diversité sexuelle et de genre en milieu collégial et universitaire*. Montréal, Chaire de recherche sur l'homophobie, Université du Québec à Montréal.
- CHIANG H., 2020, *After Eunuchs: Science, Medicine, and the Transformation of Sex in Modern China*. New York, Columbia University Press.
- CLAIR I., 2013, « Pourquoi penser la sexualité pour penser le genre en sociologie ? Retour sur quarante ans de réticences », *Cahiers du genre*, 54 : 93-120.
- CLOCHEC P., 2023, *Après l'identité : transitude & féminisme*. Paris, Hystériques & associées.
- CLOCHEC P. et N. GRUNENWALD (dir.), 2019, *Matérialismes trans*. Paris, Hystériques & associées.
- COBURN E. (dir.), 2017, « Combien de sexes ? », *Socio*, 9.
- COLEMAN E., P. COLGAN et L. GOOREN, 1992, « Male Cross-Gender Behavior in Myanmar (Burma): A Description of the Acault », *Archives of Sexual Behavior*, 21, 3 : 313-321.
- CORNWALL A., 1994, « Gendered Identities and Gender Ambiguity among Travestis in Salvador, Brazil » : 111-132, in A. CORNWALL et N. LINDISFARNE (dir.), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London, New York, Routledge.
- COURDURIÈS J., C. DOURLENS et L. HÉRAULT (dir.), 2021, *État civil et transidentité : anatomie d'une relation singulière. Genre, identité, filiation*. Aix-Marseille, Presses universitaires de Provence.
- CURRIER A., 2012, « De la ventriloquie provisoire : l'inclusion de la catégorie transgenre dans les mobilisations LGBT en Namibie et en Afrique du Sud », *Politique africaine*, 126 : 87-108.
- DANKWA S., 2021, *Knowing Women: Same-Sex Intimacy, Gender, and Identity in Postcolonial Ghana*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DE RAPPER G., 2000, « Entre masculin et féminin : la vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison », *L'Homme*, 154-155 : 457-466.
- DÉSY P., 1978, « L'homme-femme (Les berdaches en Amérique du Nord) », *Libre : politique, anthropologie, philosophie*, 78-3 : 57-102.
- DEVEREUX G., 1937, « Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians », *Human Biology*, 9, 4 : 498-527.
- DIANTEILL E., 2000, *Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- DRAGER E. H. et L. PLATERO, 2021, « At the Margins of Time and Place: Transsexuals and the Transvestites in Trans Studies », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 8, 4 : 417-425.
- DUMAIS G., 2021, « “What Do They Say in Quebec?”: Non-Binary Gender Expression in Informal Spoken Quebec French », *Toronto Working Papers in Linguistics*, 43, 1.
- DUTTA A., 2012, « An Epistemology of Collusion: Hijras, Kothis and the Historical (Dis)continuity of Gender/Sexual Identities in Eastern India », *Gender & History*, 24, 3 : 825-849.

- , 2013, « Legible Identities and Legitimate Citizens: The Globalization of Transgender and Subjects of HIV-AIDS Prevention in Eastern India », *International Feminist Journal of Politics*, 15, 4 : 494-514.
- DUTTA A. et R. ROY, 2014, « Decolonizing Transgender in India: Some Reflections », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1, 3 : 320-337.
- DZIUBINSKA M. H. et D. MADI DIAS, 2019, « Gender in the Making: A Pragmatic Approach to Transgender Experiences in Lowland Tropical America », *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 16, 2 : 235-246.
- EDGERTON R. B., 1964, « Pokot Intersexuality: An East African Example of the Resolution of Sexual Incongruity », *American Anthropologist*, 66, 6 : 1288-1299.
- EPPLE C., 1998, « Coming to Terms with Navajo Nádleehí: A Critique of Berdache, “Gay”, “Alternate Gender”, and “Two-Spirit” », *American Ethnologist*, 25, 2 : 267-290.
- ESPINEIRA K. et M.-Y. THOMAS, 2019, « Études Trans : interroger les conditions de production et de diffusion des savoirs », *Genre, sexualité & société*, 22, <http://journals.openedition.org/gss/5916>.
- , 2022, *Transidentités et transitudes : se défaire des idées reçues*. Paris, Le Cavalier bleu.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1970, « Sexual Inversion among the Azande », *American Anthropologist*, 72, 6 : 1428-1434.
- FAUSTO-STERLING A., 1993, « The Five Sexes », *The Sciences*, 33, 2 : 20-24.
- FORTIER C., 2020, « Troisième genre et transsexualité en pays d’islam », *Droit et cultures*, 80, <http://journals.openedition.org/droitcultures/6763>.
- FRY P., 1985, « Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil », *Journal of Homosexuality*, 11, 3-4 : 137-153.
- GAUDIO R. P., 2009, *Allah Made Us: Sexual Outlaws in an Islamic African City*. Chichester, Wiley-Blackwell.
- GELLY M. A. et A. PULLEN SANSEFAÇON, 2022, « “Mon identité est enracinée dans ma pratique spirituelle” : quand les jeunes trans et non binaires “queerisent” la spiritualité au Québec », *Genre, sexualité & société*, 27, <http://journals.openedition.org/gss/7349>.
- GEOFFRION K., 2013, « “I Wish our Gender Could Be Dual”: Male Femininities in Ghanaian University Students », *Cahiers d’études africaines*, 209-210 : 417-443.
- , 2018, « Homosexuality and Religious Fundamentalism in the Ghanaian Mediascape: Clashes Between an “Un-Godly” Concept and Lived Practices » : 269-287, in F. SOW (dir.), *Gender, Cultures, Politics and Fundamentalisms in Africa*. Dakar, Codesria.
- GIROUX M. et L. LANGEVIN, 2021, « La reconnaissance des droits des personnes trans au Canada » : 365-398, in I. C. JARAMILLO et L. CARLSON (dir.), *Trans Rights and Wrongs: A Comparative Study of Legal Reform Concerning Trans Persons*. Cham, Springer.

- GORDIEN A., 2018, « Gais, “blacks” et antillais : l’art de ruser avec des impositions hétéronormatives et postcoloniales », *L’Homme & la société*, 208 : 83-115.
- GRAY J. P. et J. E. ELLINGTON, 1984, « Institutionalized Male Transvestism, the Couvade, and Homosexual Behavior », *Ethos*, 12, 1 : 54-63.
- GREENBERG D. F., 1988, *The Construction of Homosexuality*. Chicago, University of Chicago Press.
- HALBERSTAM J., 1998, *Female Masculinity*. Durham, London, Duke University Press.
- , 2012, « Global Female Masculinities », *Sexualities*, 15, 3-4 : 336-354.
- , 2015, « “Tu me fais violence !” La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme », *Vacarme*, 72 : 28-41.
- HAMONIC G., 1975, « Travestissement et bisexualité chez les “Bissu” du Pays Bugis », *Archipel*, 10 : 121-134.
- HAUSER R. E., 1990, « The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », *Ethnohistory*, 37, 1 : 45-65.
- HÉRAULT L., 2007, « Transgenre » : 940-943, in M. MARZANO (dir.), *Dictionnaire du corps*. Paris, Presses universitaires de France.
- , 2009, « Les “vierges jurées” : une masculinité singulière et ses observateurs », *Sextant*, 27 : 273-284.
- , 2010a, « Transgression et désordre dans le genre : les explorateurs français aux prises avec les “berdaches” amérindiens », *Etnográfica*, 14, 2 : 337-360.
- , 2010b, « Usages de la sexualité dans la clinique du transsexualisme », *L’Autre*, 11, 3 : 279-291.
- HERDT G. (dir.), 1994, *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books.
- HINCHY J., 2014, « Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India », *Asian Studies Review*, 38, 2 : 274-294.
- JACKSON P. A., 2009, « Global Queering and Global Queer Theory: Thai [Trans]Genders and [Homo]Sexualities in World History », *Autrepart*, 49 : 15-30.
- JACOBS S.-E., W. THOMAS et S. LANG (dir.), 1997, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana, Chicago, University of Illinois Press.
- JOHNSON M., 1998, « Global Desirings and Translocal Loves: Transgendering and Same-Sex Sexualities in the Southern Philippines », *American Ethnologist*, 25, 4 : 695-711.
- KAMENOU N., 2021, « ‘When One Doesn’t Even Exist’: Europeanization, Trans* Subjectivities and Agency in Cyprus », *Sexualities*, 24, 1-2 : 131-153.

- KÄNG D. B., 2012, « Kathoey “In Trend”: Emergent Genderscapes, National Anxieties and the Re-Signification of Male-Bodied Effeminacy in Thailand », *Asian Studies Review*, 36, 4 : 475-494.
- KHAN F. A., 2019, « Institutionalizing an Ambiguous Category: “Khwaja Sira” Activism, the State, and Sex/Gender Regulation in Pakistan », *Anthropological Quarterly*, 92, 4 : 1135-1172.
- KRAUS C., 2017, « “Garçons sous-virilisés” et “filles élevées en garçons” : enquête sur la prise en charge des variations du développement du sexe dans des missions chirurgicales en Afrique de l’Ouest », *Socio*, 9 : 107-142.
- KUHAR R. et D. PATERNOTTE (dir.), 2018, *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l’égalité*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- KULICK D., 1997, « The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes », *American Anthropologist*, 99, 3 : 574-585.
- , 1998, *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago, University of Chicago Press.
- LACOMBE P., 2008, « Les identités sexuées et “le troisième sexe” à Tahiti », *Cahiers du genre*, 45 : 177-197.
- LAING M., 2021, *Urban Indigenous Youth Reframing Two-Spirit*. New York, Oxon, Routledge.
- LAMBERT N., 2016, « Two-Spirits : colonisations et décolonisations », *Minorités lisibles*, 1, 1, <http://hdl.handle.net/1866/19733>.
- LANDES R., 1940, « A Cult Matriarchate and Male Homosexuality », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 35, 3 : 386-397.
- LANG S., 1998, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*. Austin, University of Texas Press.
- LE RENARD A., 2013, « Les *buya* : subversion des normes de genre en Arabie Saoudite » : 68-77, in L. BONNEFOY et M. CATUSSE (dir.), *Jeunesses arabes*. Paris, La Découverte.
- LESCOT A. et L. MAGLOIRE, 2002, *Des hommes et des dieux*. Haïti et France, DigitAl LM, film documentaire, 52 minutes.
- LEVIN A. K., 2020, « Introduction: Museums, Sexuality, and Gender Activism » : 5-20, in J. G. ADAIR et A. K. LEVIN (dir.), *Museums, Sexuality, and Gender Activism*. New York, Oxon, Routledge.
- LEVY R. I., 1971, « The Community Function of Tahitian Male Transvestitism: A Hypothesis », *Anthropological Quarterly*, 44, 1 : 12-21.
- LINDSAY L. A., 2017, « *Male Daughters, Female Husbands at Thirty* », *Journal of West African History*, 3, 2 : 93-101.
- MAGEO J. M., 1992, « Male Transvestism and Cultural Change in Samoa », *American Ethnologist*, 19, 3 : 443-459.

- , 1996, « Samoa, on the Wilde Side: Male Transvestism, Oscar Wilde, and Liminality in Making Gender », *Ethos*, 24, 4 : 588-627.
- MANALANSAN M. F., 2003, *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Durham, London, Duke University Press.
- MANION J., 2020, *Female Husbands: A Trans History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARMOUCH M., 2017, « Migration, urbanisation et émergence des transgenres wallisiennes dans la ville de Nouméa », *Journal de la Société des océanistes*, 144-145 : 185-194.
- MATHIEU N.-C., 1991 [1989], « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre » : 227-266, in N.-C. MATHIEU, *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*. Paris, Côté-femmes.
- MATORY J. L., 2003, « Gendered Agendas: The Secrets Scholars Keep about Yorùbá-Atlantic Religion », *Gender & History*, 15, 3 : 409-439.
- , 2005, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University Press.
- MÉNARD G., 1985, « Du Berdache au *Berdache* : lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise », *Anthropologie et Sociétés*, 9, 3 : 115-138.
- MILLS R., 2008, « Theorizing the Queer Museum », *Museums & Social Issues*, 3, 1 : 41-52.
- MIRAMOND E., 2022, « Quitter la féminité et prendre femme : ethnographie du devenir *tom* dans les dortoirs d'usines du Laos contemporain », *SociologieS*, <http://journals.openedition.org/sociologies/18579>.
- MOLINIER P., 2020, « Devenir cisgenre », *Recherches en psychanalyse*, 29 : 47-55.
- MORGAN R. et S. WIERINGA (dir.), 2005, *Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives: Female Same-Sex Practices in Africa*. Johannesburg, Jacana Media.
- MOUNT L., 2020, « “I Am Not a Hijra”: Class, Respectability, and the Emergence of the “New” Transgender Woman in India », *Gender & Society*, 34, 4 : 620-647.
- MULLER J.-C., 1977, « Femmes métaphoriques et travestis chez les Rukuba Plateau-State, Nigeria », *Anthropologie et Sociétés*, 1, 3 : 43-62.
- MUNROE R. L., J. W. M. WHITING et D. J. HALLY, 1969, « Institutionalized Male Transvestism and Sex Distinctions », *American Anthropologist*, 71, 1 : 87-91.
- MURAT L., 2006, *La loi du genre : une histoire culturelle du « troisième sexe »*. Paris, Fayard.
- MURRAY S. O. et W. ROSCOE (dir.), 1998, *Boy Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York, Palgrave.
- NAJMABADI A., 2005, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- , 2013, *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran*. Durham, London, Duke University Press.

- NANDA S., 1990, *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont, Wadsworth Publishing.
- , 1999, *Gender Diversity: Crosscultural Variations*. Prospect Heights, Waveland Press.
- NISAR M. A., 2018, « (Un)Becoming a Man: Legal Consciousness of the Third Gender Category in Pakistan », *Gender & Society*, 32, 1 : 59-81.
- , 2022, *Governing Thirdness: State, Society, and Non-Binary Identities in Pakistan*. Cambridge, Cambridge University Press.
- OBOLER R. S., 1980, « Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage among the Nandi of Kenya », *Ethnology*, 19, 1 : 69-88.
- OYÈWÙMÍ O., 2005, « Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects » : 3-21, in O. OYÈWÙMÍ (dir.), *African Gender Studies: A Reader*. New York, Palgrave Macmillan.
- PIGNEDOLI C. et M. FADDOUL, 2019, « Recherches sur la transitude au Québec : entre absence et exploitation des savoirs trans », *Genre, sexualité & société*, 22, <http://journals.openedition.org/gss/5759>.
- PRIEUR A., 1998, *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago, University of Chicago Press.
- PULLEN SANFAÇON A., A. BARIL, E. O. J. LEE, M.-É. D. VIGNEAULT, K. S. MANNING et M. FADDOUL, 2020, « “On vous tolère, mais on ne vous accepte pas” : luttes pour la reconnaissance des jeunes trans dans un contexte cisnormatif », *Revue canadienne de service social*, 37, 1 : 43-61.
- PURI J., 2010, « Transgendering Development: Reframing Hijras and Development » : 39-53, in A. LIND (dir.), *Development, Sexual Rights and Global Governance*. London, New York, Routledge.
- RAMET S. P. (dir.), 1996, *Gender Reversals and Gender Cultures: Anthropological and Historical Perspectives*. London, New York, Routledge.
- RAZ M., 2023, *Intersexes : du pouvoir médical à l'autodétermination*. Paris, Le Cavalier bleu.
- REBUCINI G., 2013, « Masculinités hégémoniques et “sexualités” entre hommes au Maroc : entre configurations locales et globalisation des catégories de genre et de sexualité », *Cahiers d'études africaines*, 209-210 : 387-415.
- REDDING J. A., 2020, « Les droits des personnes transgenres au Pakistan (2009-2019) », *Droit et cultures*, 80, <http://journals.openedition.org/droitcultures/6516>.
- REDDY G., 2005, *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago, University of Chicago Press.
- RICORDEAU G., 2013, « Baklas et tomboys : des identités sexuées face à la globalisation » : 471-486, in W. GUÉRAICHE (dir.), *Philippines contemporaines*. Paris, Les Indes savantes.
- ROHDE A., 2016, « Gays, Cross-Dressers, and Emos Nonnormative Masculinities in Militarized Iraq », *Journal of Middle East Women's Studies*, 12, 3 : 433-449.

- ROSCOE W., 1988, « We'wha and Klah: The American Indian Berdache as Artist and Priest », *American Indian Quarterly*, 12, 2 : 127-150.
- , 1991, *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- , 1998, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. New York, St. Martin's Griffin.
- ROUX S., 2009, « “On m'a expliqué que je suis ‘gay’ ” : tourisme, prostitution et circulation internationale des identités sexuelles », *Autrepart*, 49 : 31-45.
- SAEIDZADEH Z., 2020, « Trans* en Iran : jurisprudence médicale et pratiques sociales en matière de changement de sexe », *Droit et cultures*, 80, <http://journals.openedition.org/droitcultures/6551>.
- SALADIN D'ANGLURE B., 1985, « Du projet “PAR.AD.I” au sexe des anges : notes et débats autour d'un “troisième sexe” », *Anthropologie et Sociétés*, 9, 3 : 139-176.
- , 1986, « Du fœtus au chamane : la construction d'un troisième sexe inuit », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2 : 25-113.
- , 1998, « Médiations chamaniques : sexe et genre », *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2 : 5-23.
- SALEH F., 2020, « Transgender as a Humanitarian Category: The Case of Syrian Queer and Gender-Variant Refugees in Turkey », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 7, 1 : 37-55.
- SCHAEFFER C. E., 1965, « The Kutenai Female Berdache: Courier, Guide, Prophetess, and Warrior », *Ethnohistory*, 12, 3 : 193-236.
- SCHMIDT J., 2003, « Paradise Lost? Social Change and Fa'afafine in Samoa », *Current Sociology*, 51, 3-4 : 417-432.
- STRONGMAN R., 2019, *Queering Black Atlantic Religions: Transcorporeality in Candomblé, Santería, and Vodou*. Durham, London, Duke University Press.
- SWEET J. H., 1996, « Male Homosexuality and Spiritism in the African Diaspora: The Legacies of a Link », *Journal of the History of Sexuality*, 7, 2 : 184-202.
- TAN M. L., 1995, « From Bakla to Gay: Shifting Gender Identities and Sexual Behaviors in the Philippines » : 85-96, in R. G. PARKER et J. H. GAGNON (dir.), *Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World*. London, New York, Routledge.
- TCHERKÉZOFF S., 2022, *Vous avez dit « troisième » sexe ? Les transgenres polynésiens et le mythe occidental de l'homosexualité*. Papeete, Au vent des îles.
- THOMANN M. et R. COREY-BOULET, 2017, « Violence, Exclusion and Resilience among Ivoirian Travestis », *Critical African Studies*, 9, 1 : 106-123.
- THOMAS M.-Y., K. ESPINEIRA et A. ALESSANDRIN (dir.), 2013, *Identités intersexes : identités en débat*. Paris, L'Harmattan.
- THOMAS W. et S.-E. JACOBS, 1999, « “... And We Are Still Here”: From Berdache to Two-Spirit People », *American Indian Culture and Research Journal*, 23, 2 : 91-107.

- TOWLE E. B. et L. M. MORGAN, 2002, « Romancing the Transgender Native: Rethinking the Use of the “Third Gender” Concept », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8, 4 : 469-497.
- TRACHMAN M. et T. LEJBOWICZ, 2018, « Des LGBT, des non-binaires et des cases : catégorisation statistique et critique des assignations de genre et de sexualité dans une enquête sur les violences », *Revue française de sociologie*, 59, 4 : 677-705.
- VALENTINE D., 2007, *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham, London, Duke University Press.
- VICENTE M. V., 2021, « Transgender: A Useful Category? Or, How the Historical Study of “Transsexual” and “Transvestite” Can Help Us Rethink “Transgender” as a Category », *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 8, 4 : 426-442.
- WAFER J., 1991, *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WESTON K., 1993, « Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 22 : 339-367.
- WHITEHEAD H., 1981, « The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America » : 80-115, in S. B. ORTNER et H. WHITEHEAD (dir.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WIERINGA S. E., E. BLACKWOOD et A. BHAIYA (dir.), 2007, *Women’s Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*. New York, Palgrave Macmillan.
- WIKAN U., 1977, « Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles », *Man*, 12, 2 : 304-319.
- WILLIAMS W. L., 1986, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston, Beacon Press.
- WILSON A., 2023 [2019], « Queer Anthropology », in F. STEIN (dir.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*, <http://doi.org/10.29164/19queer>.