

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DEVENIR *HIJRA* :
ITINÉRAIRE MORAL ET MODALITÉS DE FAIRE FACE
À LA STIGMATISATION

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR
MARIE-LUNE CONTRÉ

AVRIL 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout spécialement ma directrice, Audrey Gonin, qui a su me soutenir à bien des égards dans cette longue aventure, tant par ses nombreux encouragements que par le partage de ses réflexions et de ses connaissances. Elle a fait preuve d'une incroyable patience sans laquelle je vois mal comment il m'aurait été possible de boucler ce projet.

Je remercie également Mathieu Boisvert pour m'avoir permis de découvrir la richesse de l'univers *hijrā* et transmis sa passion. Je lui suis extrêmement reconnaissante de m'avoir accueillie au sein de son équipe de recherche et encouragée jusqu'à la fin.

Il importe de souligner la générosité des participantes qui ont accepté de se confier à l'équipe de Mathieu Boisvert, ainsi que le courage dont elles ont fait preuve en livrant leurs histoires de vie. Leurs témoignages m'ont énormément touchée ; j'y ai découvert des personnes fortes, résilientes, ingénieuses et inventives.

Enfin, je remercie ma famille et mes ami-e-s pour leur soutien, leurs encouragements et, parfois, pour m'avoir accordée de leur temps en me relisant et vérifiant l'orthographe. Un merci tout spécial à Danièle et Cécile !

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I - LA PROBLÉMATIQUE	4
1.1. MISE EN CONTEXTE : LE PHÉNOMÈNE <i>HIJRĀ</i>	5
1.2. SEXE, GENRE ET <i>HIJRĀ</i>	9
1.3. LA QUESTION DU TROISIÈME SEXE OU DU TROISIÈME GENRE.....	11
1.4. PROCESSUS DE STIGMATISATION, DISCOURS DE LÉGITIMATION ET AFFILIATION..	17
1.5. L'IDENTITÉ <i>HIJRĀ</i> : HONNEUR ET PLACE SOCIALE	22
1.6. LES <i>HIJRĀ</i> : UN GROUPE SOCIAL TRANSGENRE ?.....	28
1.7. PERTINENCE SCIENTIFIQUE ET SOCIALE DU PROJET DE RECHERCHE.....	31
1.8. QUESTIONS ET OBJECTIFS DE RECHERCHE	34
CHAPITRE II – LE CADRE THÉORIQUE.....	35
2.1 LA STIGMATISATION.....	36
2.2 L'ORDRE DE L'INTERACTION CHEZ GOFFMAN	37
2.3 LE CONCEPT DE LA « FACE » ET DU « WORK FACE ».....	39
2.4 LES CADRES SOCIAUX	43
2.5 L'ORDRE DE L'INTERACTION ET LES STIGMATES	45
CHAPITRE III – LA MÉTHODOLOGIE	52
3.1 STRATÉGIE DE RECHERCHE	52
3.2 LA POPULATION À L'ÉTUDE ET LE RECRUTEMENT DE L'ÉCHANTILLON.....	56
3.3 LE TRAITEMENT ET L'ANALYSE DES DONNÉES	57
3.4 LES LIMITES DE L'ÉTUDE.....	59
CHAPITRE IV - PRÉSENTATION DES RÉSULTATS	61
4.1 INFORMATIONS GÉNÉRALES AU SUJET DES PARTICIPANTES	61
4.2 IDENTITÉ DE GENRE ET SEXUALITÉ : « JE NE SUIS PAS NÉE DANS LE BON CORPS »...	63

4.2.1	« MON SEXE N'EST PAS MON GENRE »	63
4.2.2	« J'AIME LES GARÇONS »	67
4.2.3	LA PRISE DE CONSCIENCE : UNE COMPRÉHENSION DU SOI LIÉE AU REGARD DE L'AUTRE.....	75
4.3	DYNAMIQUES RELATIONNELLES	78
4.3.1	L'ENVIRONNEMENT FAMILIAL	79
4.3.2	LE MILIEU SCOLAIRE	90
4.3.3	LE QUARTIER RÉSIDENTIEL	95
4.4	RENCONTRE DE LA COMMUNAUTÉ <i>HIJRĀ</i>	97
4.4.1	REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE L'IDENTITÉ <i>HIJRĀ</i> : HISTOIRES RACONTÉES DURANT L'ENFANCE.....	98
4.4.2	RENCONTRES AVEC DES <i>HIJRĀ</i> ET DÉCOUVERTES SIGNIFICATIVES : QUAND LE RÉPERTOIRE DES IDENTITÉS S'ÉLARGIT	101
4.4.3	LIENS ENTRE PARTICIPANTES ET <i>HIJRĀ</i>	104
4.5	RÉPONSES DES PARTICIPANTES FACE À LA STIGMATISATION	106
4.5.1	IMPACTS PSYCHOLOGIQUES	107
4.5.2	EN SITUATION DE STIGMATISATION : DES STRATÉGIES D'ADAPTATION	108
4.6	SYNTHÈSE.....	113
CHAPITRE V - DISCUSSION ET RÉFLEXION CONCLUSIVE.....		116
5.1	L'ITINÉRAIRE MORAL DÉCRIT PAR LES <i>HIJRĀ</i> RENCONTRÉES.....	118
5.1.1	LA PRISE DE CONSCIENCE.....	118
5.1.2	TRAVAIL DE FIGURATION FACE AU STIGMATE ET SES EFFETS	124
5.1.3	VERS L'AFFIRMATION DE SOI... ..	133
5.2	SYNTHÈSE DE NOTRE DÉMARCHE.....	138
5.3	RÉFLEXIONS CONCLUSIVES	149
BIBLIOGRAPHIE.....		153

RÉSUMÉ

Nées de sexe masculin et quotidiennement vêtues de parures féminines, les *hijrā* constituent une communauté socioreligieuse structurée en Inde. Régulièrement désignées comme personnes transgenres, elles représentent un groupe social stigmatisé. L'intégration à la communauté vient marquer pour l'initiée une rupture avec son existence d'avant en tant que non *hijrā*. Parce que socialement perçue dans l'incapacité physique de se reproduire, une *hijrā* ne peut donc pas assurer la pérennité de sa lignée familiale à travers le mariage et la procréation. La famille étant un aspect hautement valorisé en Inde, tout individu considéré dans l'impossibilité de s'inscrire dans ce cycle représente une menace pour la respectabilité sociale de celle-ci. En ce sens, l'appartenance « *hijrā* » incarne en elle-même une transgression à l'ordre social. Ainsi, peu importe qu'une personne appartienne à la communauté ou non, le simple fait d'être renvoyée à la catégorie *hijrā* suffit pour que pèse sur elle le discrédit et, corollairement, risque de compromettre l'honneur de son cercle familial. Le stigmaté « *hijrā* » expose le porteur à diverses formes de discriminations, à de l'intimidation et du harcèlement, voire à de la violence physique.

L'objectif général de ce mémoire vise à mieux saisir en quoi la stigmatisation a influencé le parcours de vie de personnes *hijrā* depuis leur enfance jusqu'à leur entrée au sein de la communauté. Cette recherche qualitative repose essentiellement sur l'exploration de vingt-six entrevues réalisées en Inde auprès de participantes *hijrā*, lesquelles ont été menées par des chercheurs. e. s dans le cadre d'une étude dirigée par Mathieu Boisvert, professeur au département de sciences des religions de l'UQÀM. Deux méthodologies ont été retenues pour conduire la collecte de données : le récit de vie et l'entretien semi-directif. Sur le plan théorique, façonné d'après l'univers d'Erving Goffman, le cadre d'analyse s'articule plus particulièrement autour de la notion de stigmaté, de même que d'autres concepts tels que l'ordre de l'interaction, la face, la figuration et les cadres sociaux. Cette perspective théorique a orienté l'exploration quant aux effets de la stigmatisation sur les parcours de vie des participantes ainsi que sur leur conception d'elles-mêmes et leur rapport à l'autre.

L'analyse des entretiens a mis en évidence le rôle des normes binaires de genre et de l'hétéronormativité dans la construction sociale du stigmaté « *hijrā* ». Le cadre conceptuel a aussi permis d'identifier une variété d'éléments, dont diverses stratégies déployées par les participantes *hijrā* en réponse aux différentes situations problématiques relatives au stigmaté qu'elles avaient subies avant de devenir *hijrā*. Le constat de nombreuses similitudes entre les récits de vie ; les modalités de faire face à

la stigmatisation a révélé la présence d'une trajectoire commune chez l'ensemble des participantes, celles-ci partageant un « itinéraire moral » analogue.

Au cinquième chapitre, discussion et réflexion, la mise en relation des données présentées démontre que les participantes partagent un « itinéraire moral » mais aussi que le « stigmaté *hijrā* » est apparu comme un élément central dans l'évolution de leur conception d'elles-mêmes et de leur parcours de vie. Notre angle d'analyse ancré dans l'univers de Goffman a permis de mettre en lumière plusieurs stratégies mobilisées par les participantes. Ainsi, le phénomène de l'intégration des participantes à un groupe *hijrā*, en tant que stratégie, est apparu ici comme étant étroitement lié à la stigmatisation dont elles ont couramment fait l'expérience durant la période ayant précédé leur entrée au sein de la communauté.

Mots clés : *hijrā*, Inde, transgenre, normes sociales, stigmaté, stigmatisation, itinéraire moral, travail de figuration, la face, interaction, cadres sociaux, travail social.

INTRODUCTION

Depuis quelques années, les voix des personnes « transgenres » se font de plus en plus entendre sur la scène publique. Le qualificatif « transgenre » pourrait induire l'idée d'une homogénéité, or, la réalité dépeint un portrait tout autre, d'où l'importance de souligner le caractère pluriel que présente le groupe des personnes transgenres. La prise de parole par cette population lui permet de faire connaître son existence et les défis-obstacles-difficultés rencontrés, de se faire entendre dans une société hétéronormative et cisnormative, et, par là même, de tenter de sortir de la marginalité et d'obtenir la reconnaissance sociale et légale qu'elle revendique en toute légitimité.

La question transgenre vient bousculer la binarité de sexe et de genre solidement ancrée dans l'imaginaire individuel, collectif et social. Ces représentations normatives ne suscitent bien évidemment aucun malaise chez les personnes cissexuelles¹ et cisgenres². Dans ce contexte, il est compréhensible que ces personnes ne considèrent pas d'emblée la pertinence d'amorcer une réflexion sur le sujet. En revanche, pour la personne qui ne se retrouve pas dans le genre qui lui est assigné, l'expérience est tout autre. « Je ne suis pas dans le bon corps ! » Ce sentiment ressort régulièrement dans le discours des personnes transgenres.

La stigmatisation des personnes et des groupes est le résultat d'une dynamique construite socialement. Ce processus met en évidence, d'une part, les normes sociales

¹ « Personne dont l'identité de genre correspond au sexe biologique ou assigné à la naissance. » (Lexique LGBT sur la diversité sexuelle et de genre en milieu de travail, 2014)

² « Personne dont l'identité de genre correspond à l'expression de genre. » (Lexique LGBT sur la diversité sexuelle et de genre en milieu de travail, 2014)

et, d'autre part, la mise en marge qu'engendre la non-conformité aux cadres (ou repères) normatifs d'une société. En tant qu'intervenante sociale et étudiante à la maîtrise en travail social, nous sommes en effet particulièrement intéressée à comprendre les mécanismes qui amènent cette stigmatisation, les expériences vécues par les personnes et les groupes stigmatisés, la manière dont ils composent avec la situation, les stratégies et les actions qu'ils mettent en place pour faire face à la stigmatisation dont ils sont l'objet. Étant sensible à cette stigmatisation, nous y accordions un intérêt particulier lorsque ce sujet ressortait dans les médias, tout comme aux enjeux soulevés par la dimension interculturelle.

La dimension interculturelle est également un aspect essentiel en travail social. Ainsi, dans le cadre de leur intervention, il est primordial que les travailleurs sociaux tiennent compte de cette dimension. Néanmoins, le niveau d'adaptation nécessaire au bon déroulement d'une rencontre différera selon qu'il s'agit d'une personne appartenant à la même culture ou d'une personne issue d'une culture autre. La rencontre interculturelle, en plus de permettre la découverte d'une autre culture, permet également la prise de conscience de ses propres référents culturels.

Ce projet de recherche intègre des éléments qui revêtent une grande importance en travail social, en même temps qu'il rejoint nos intérêts et notre sensibilité pour les phénomènes en lien avec la stigmatisation, les personnes et les groupes marginalisés ainsi qu'avec la rencontre interculturelle. En effet, porter notre regard sur une communauté « transgenre » en Inde nous a permis de croiser ces deux champs d'intérêt.

Les hijrā — généralement considérées dans le cadre référentiel occidental comme des personnes transgenres, transsexuelles, eunuques ou travesties — « constituent un groupe social visible et stigmatisé » en Inde (Boisvert, 2013, p. 1). Ces personnes nées de sexe

masculin, quotidiennement vêtues de parures féminines, représentent une communauté structurée et constituent un groupe socioreligieux dans la société indienne.

Lors de notre recension des écrits portant sur la communauté hijrā, il nous est apparu évident que les membres de cette communauté constituaient une population stigmatisée en Inde. Cette lecture nous a conduite à nous intéresser aux effets de la stigmatisation sur le processus identitaire des membres de cette communauté. Afin d'explorer cette dimension, nous avons cherché à comprendre en quoi la stigmatisation ayant jalonné les parcours des participantes avait pu influencer leur trajectoire de vie, leur conception d'elles-mêmes et leurs rapports à l'autre. Pour ce faire, les concepts théoriques élaborés par Erving Goffman dans *Stigmates* nous ont semblé fort à propos pour le type d'analyse dans laquelle nous nous engageons. Ainsi, à la lumière de cette lecture goffmanienne, ont été dégagés divers éléments des récits de vie rapportés par les participantes, qui nous ont permis d'élargir notre compréhension du phénomène.

Enfin, nous avons circonscrit notre analyse autour de la période de la trajectoire de vie des participantes depuis l'enfance jusqu'à l'intégration à la communauté hijrā. Les différents éléments colligés lors de notre exploration vous seront présentés en cinq chapitres. Dans le premier chapitre, intitulé « La problématique », diverses composantes de la vie des hijrā vous seront exposées. Le second chapitre est réservé au cadre théorique, essentiellement élaboré à partir de l'œuvre d'Erving Goffman. La méthodologie sera présentée au troisième chapitre. Quant aux quatrième et cinquième chapitres, ceux-ci concernent respectivement la présentation des données et la discussion.

CHAPITRE I

LA PROBLÉMATIQUE

Notre revue de la littérature a révélé que hormis des études orientées sous l'angle de la santé, il n'existe qu'un nombre restreint de travaux s'étant intéressés à la question *hijrā* au-delà des infections transmissibles sexuellement et par le sang (ITSS). Cela peut s'expliquer, comme nous le verrons brièvement plus loin, en raison d'activités économiques liées à l'exercice du travail du sexe parmi les membres de la communauté *hijrā*. Comme le souligne Boisvert, en dehors des enjeux de santé, « la communauté scientifique a très peu étudié les hijra » (2018, p. 17).

Cela dit, certain-es chercheur-es ont examiné l'univers « *hijrā* » d'après une multitude d'aspects, nous proposant dès lors des compréhensions d'un autre registre que celles focalisées sur des considérations sociosanitaires, nous permettant ainsi d'apprécier plus largement une diversité des réalités *hijrā* et de rendre compte de la complexité du sujet. Nous avons identifié cinq recherches notables dans la littérature en anglais ou en français, soit celles réalisées par Nanda (1990, 2^e éd. 1999), Agrawal (1997), Reddy (2005), Novello (2011) et Boisvert (2018).

Au cours des lectures effectuées, notre exploration du « microcosme *hijrā* » a mis en relief des éléments sur le plan des repères normatifs de sexe et de genre, ce qui implique de penser ces derniers dans le milieu sociétal où ils s'inscrivent, c'est-à-dire de les situer dans le contexte socioculturel indien. En effet, puisque ce mémoire a pour sujet

les expériences de membres appartenant à une communauté « transgenre³ » spécifique en Inde, il nous est apparu fondamental d’ancrer notre analyse dans l’environnement culturel et social où les *hijrā* évoluent. En ce sens, les écrits portant sur le brouillage des normes de genre à travers différents contextes socioculturels dans le monde ou portant sur d’autres thématiques pouvant être liées aux personnes *hijrā*, telles que le travail du sexe, aussi intéressants soient-ils, ont été mis de côté dans le cadre de notre mémoire afin de centrer notre attention spécifiquement sur la communauté *hijrā*, un groupe « transgenre » en Inde. Il importe néanmoins de souligner qu’il existe une variété d’ouvrages et d’études dont les analyses sont orientées sur des groupes de personnes « transgenres » à travers le monde (notamment chez les populations autochtones d’Amérique du Nord ou du Mexique) ; nous pensons, entre autres, et pour ne citer que celui-ci, au mémoire de maîtrise réalisé par Marie-Ève Gauvin (2011) sur les muxes-femmes, des personnes « transgenres », chez les zapothèques, une population indigène au Mexique⁴.

Dans le cadre de ce chapitre seront présentés des éléments contextuels permettant de saisir les réalités individuelles et collectives des membres de la communauté *hijrā*.

1.1. Mise en contexte : le phénomène *hijrā*

D’après plusieurs auteur-es, l’existence de la communauté *hijrā* remonterait à une époque ancienne. Des textes historiques et religieux anciens en feraient mention selon

³ Le terme « transgenre » est ici mis entre guillemets afin d’indiquer que celui est avant tout une catégorie occidentale à laquelle les *hijra* ne s’identifient pas d’emblée.

⁴ Gauvin, Marie-Ève (2011). Acceptation ou tolérance du troisième genre à Juchitàn? Étude féministe des transformations sociales produites par l’émergence d’actrices-sujets muxes-femme. UQAM

Sharma (2014), tandis que d'autres auteur-es rapportent que bon nombre d'*hijrā* considèrent que l'apparition de leur groupe se situe sous l'Empire moghol (Hall, 2005 ; Nanda, 1999) : « [...] the hijras [...] claim a long-standing indigenous identity that dates back to the period of medieval Mughal rule » (Hall, 2005, p. 126). On retrouve également des références à travers des écrits britanniques datant du XVIIIe et XIXe siècle au moment de la colonisation britannique en Inde (Bates et Viau, dans Boisvert, 2018, p. 168).

Quant à leur nombre, les estimations demeurent très approximatives du fait, entre autres, qu'aucune catégorie ne leur avait été réservée jusqu'à présent dans les recensements de la population (Novello, 2011, p. 12). Sharma (2014) indique qu'on estimerait le nombre d'*hijrā* à un million et Novello (2011) entre cinq cent mille et un million.

Les écrits indiquent que, dès leur enfance ou leur adolescence, le parcours de ces jeunes « garçons » a été marqué par la catégorisation au « genre *hijrā* » (Novello, 2011), soit par un ou plusieurs membres de leur famille et de leur entourage, soit par une *koti*⁵ ou une *hijrā* appartenant à un groupe local (Novello, 2011 ; Nanda, 1994). Les raisons amenant une telle catégorisation reposent principalement sur ce qui est considéré comme étant « une inadéquation entre un sexe masculin et une habitude féminine » (Novello, 2011, p. 22). Cette inclinaison féminine est d'ailleurs confirmée par les participantes *hijrā*, lorsque bon nombre d'entre elles affirment se sentir comme une

⁵ Les *koti* sont des personnes nées de sexe masculin ayant des comportements jugés comme efféminés; quotidiennement habillées comme des hommes, les *koti* se travestissent en certaines occasions; elles sont socialement considérées comme des hommes et, dans un même temps, elles sont souvent associées au rôle passif lors de rapports sexuels impliquant la sodomie (Novello, 2011, p. 14).

femme. À ce sujet, notons que puisque les *hijrā* parlent généralement d'elles-mêmes au féminin, nous utiliserons également ce genre grammatical pour les désigner. De plus, comme le souligne Novello, leur entourage les désigne aussi en employant le genre féminin et, enfin, même si le terme *hijrā* en *hindi* est grammaticalement masculin, « tous le féminisent » (Novello, 2011, p. 12). Il ressort également de la littérature à leur sujet une ou plusieurs des tendances suivantes : une gestuelle, une posture et une manière de s'exprimer féminines ; une préférence pour la compagnie féminine, pour jouer avec des filles et participer aux tâches domestiques ; un intérêt pour les parures féminines (vêtements et bijoux) et les pratiques de beauté et une attirance sexuelle envers le sexe masculin (Nanda, 1994, p. 381 ; Novello, 2011, p. 20 ; Reddy, 2005, p. 195 ; Cohen, 2005).

Cela dit, dans certains cas, les origines de la catégorisation se fondent sur une anomalie physique (Novello, 2011, p. 22-26). Ainsi, bien que les *hijrā* soient majoritairement nées de sexe masculin, il arrive parfois que certaines d'entre elles soient hermaphrodites ou présentent une « malformation » au niveau des organes sexuels (Novello, 2011). En revanche, si « être hermaphrodite » est un élément souvent évoqué ou sous-entendu dans le discours de personnes *hijrā* (« je suis née comme ça, je suis née *hijrā* »), bien rares seraient les personnes *hijrā* qui présentent cette particularité anatomique (Nanda, 1994, p. 381 ; Novello, 2011, p. 26 ; Cohen, 2005, p. 276, 283).

L'affirmation supposant le caractère inné de l'« être *hijrā* » ne repose pas seulement, comme nous le verrons plus loin, sur une condition physique particulière. Aussi, l'anomalie en question peut-elle se traduire par un handicap, tel que la surdité (Novello, 2011, p. 26). Dans les deux cas, ces singularités physiques sont perçues   titre d'entrave au mariage, soit parce que la malformation cause un dysfonctionnement au niveau de

la reproduction sexuée, soit parce que l'infirmité disqualifie l'individu en tant qu'époux potentiel.

D'une part, le processus de catégorisation *hijrā* met en évidence les repères normatifs associés au genre masculin et ceux rattachés au genre féminin au sein de la société indienne et, d'autre part, il révèle la valeur accordée au mariage et à la procréation. La famille étant effectivement un aspect hautement valorisé en Inde, il est attendu qu'hommes et femmes s'unissent d'abord officiellement pour ensuite se reproduire. Cela assure la pérennisation de la lignée familiale, de même que cela supporte un mode de vie intergénérationnel. L'individu est considéré « complet » à travers la procréation et le mariage ; il en résulte que ceux et celles n'étant pas en mesure de se reproduire ne peuvent se marier (Nanda, 1994, p. 394). L'incapacité de procréer — que ce soit en raison d'une dysfonction biologique ou qu'elle soit socialement induite — pose un obstacle majeur au mariage, situation qui est source de déshonneur et mène souvent à l'exclusion (Novello, 2011, p. 21). Conséquemment, en ce qui a trait au célibat, à moins qu'il ne s'appuie sur une démarche religieuse — et encore —, celui-ci est grandement déprécié, à plus forte raison s'il s'agit d'une femme (Novello, 2011, p. 21).

Être de sexe masculin et présenter des comportements attribués au genre féminin — comportements sur lesquels repose la catégorisation au groupe *hijrā* — implique l'impossibilité sociale de se marier à une femme, à moins que cette tendance féminine ne soit dissimulée ; la dissimulation est d'ailleurs une pratique mainte fois mentionnée dans la littérature (Novello, 2011 ; Reddy, 2005, Nanda, 1999). En effet, il semblerait qu'avant leur intégration à la communauté *hijrā*, certains jeunes hommes auraient préféré dissimuler leur sentiment de féminité intérieure ainsi que leur attirance sexuelle pour les personnes de sexe masculin et adopter les normes sociales de sexe et de genre de la société indienne en matière de mariage et de reproduction sexuée (Novello, 2011 ;

Reddy, 2005). Cependant, d'après les propos de *hijrā* rapportés par les auteur-e-s, celles-ci étant en très grande majorité sexuellement attirée par les hommes, ne désirent pas épouser une femme (Nanda, 1994 ; Novello, 2011 ; Reddy, 2005). Et puisque la capacité de se reproduire est conditionnelle au mariage, une union entre deux personnes du même sexe — même si l'une d'elles embrasse une identité de genre différente du sexe biologique de son partenaire — ne peut être sanctionnée. Dans le cas où la catégorisation se fonde sur une malformation des organes sexuels, l'exclusion du mariage s'explique par une incapacité réelle ou imaginée à assumer correctement son rôle en tant que géniteur. C'est d'ailleurs pour ces raisons qu'il est socialement admis que les *hijrā* ne peuvent se reproduire et, par extension, se marier, car elles « sont en effet dans une impossibilité biologique et sociale d'accomplir ces deux actes » (Novello, 2011, p. 23).

1.2. Sexe, genre et *hijrā*

Les normes binaires de sexe et de genre en Inde sont rattachées au mariage et à la reproduction sexuée. C'est donc dans le contexte de ces repères normatifs — en tenant compte des représentations sociales de sexe et de genre d'après lesquelles les *hijrā* sont perçues — que les auteur-es s'étant intéressé-es au phénomène proposent une définition du terme *hijrā*.

Selon Novello, la catégorie *hijrā* « est socialement pensée en termes de genre, plus précisément en négation par rapport au genre masculin et en analogie par rapport au genre féminin » (2011, p. 21). Les *hijrā* « ne sont pas des hommes » — par leurs pratiques de beauté visant à féminiser leur corps, l'adoption d'un prénom féminin, des attitudes féminines et une attirance sexuelle envers les hommes — et, bien qu'elles agissent « comme » les femmes, elles « n'en sont pas » puisqu'elles ne peuvent enfanter

(2011, p. 21). Ainsi, parce qu'étant socialement perçues en tant que *presque femmes*, les *hijrā* représenteraient, d'après Novello, un genre à part entière, soit ce que l'auteure appelle le « genre *hijrā* », qu'elle définit en les termes de « *a-masculin et presque féminin* » (*Ibid.* p. 22).

Pour sa part, Nanda (1999) opère un raisonnement différent. Les *hijrā*, par l'absence d'intérêt sexuel envers les femmes (trait associé à l'impuissance et à la perte de virilité), ne sont « ni des hommes » et, devant l'impossibilité de porter un enfant, « ni des femmes ». Cette conception conduit Nanda (1994), dans un sous-chapitre intitulé « *Hijra as a third sex and a third gender* », à définir les *hijrā* « *neither man nor woman* ».

Reddy, quant à elle, se réfère à la notion d'identité — celle-ci étant conçue comme fluide et évolutive au cours de la vie. Elle met de l'avant que l'identité *hijrā* doit être comprise à la lumière d'une variété d'aspects, incluant le genre, la sexualité, la religion, les liens de filiation à l'intérieur de la communauté, le rituel d'initiation, la classe, la féminisation de l'apparence et d'autres pratiques corporelles (telles que l'émascation). L'auteure décrit diverses pratiques collectives corporelles, économiques et sociales ainsi que les structures hiérarchiques de la communauté *hijrā*. Sa conception de l'identité la conduit à analyser la communauté d'un point de vue macrosociologique, mais à également adopter une perspective microsociale de la question *hijrā*, mettant ainsi en valeur les réalités individuelles. Au sein de ce système culturel se définissant d'après des ensembles qui « présentent une forme de cohérence et des régulations collectives » (Grossetti, 2006, p. 292), l'auteure rend compte de l'existence d'une appropriation individuelle de l'identité *hijrā* par les membres de la communauté, en précisant cependant que celle-ci est circonscrite à l'intérieur d'une identité commune *hijrā* (Reddy, 2005, p. 224-225).

Dans l'ouvrage *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique* (2018), Boisvert considère la communauté *hijrā* d'après une multitude d'éléments. Sa lecture du phénomène *hijrā* rejoint à plusieurs égards l'analyse de Novello (2011) et Reddy (2005). Concernant le terme « *hijrā* », l'auteur mentionne que d'après les participantes *hijrā* interrogées dans le cadre de son étude, celui-ci proviendrait de l'univers linguistique arabe et référerait à l'exil de Mohammed en l'an 622 alors qu'il quitta La Mecque pour se rendre à Médine. Boisvert note que « pour Mohammed, l'hégire marque le début d'un déplacement géographique, pour les hijras, ce même terme ferait référence à un déplacement d'un tout autre genre, soit d'un statut d'homme à celui de femme » (Boisvert, 2018, p. 14).

1.3. La question du troisième sexe ou du troisième genre

Selon Nanda (1999), les *hijrā* « are an institutionalized third gender role that has roots in ancient India » ; de plus, d'après d'anciens textes jaïns et hindous, les *hijrā* représenteraient une catégorie distincte de sexe et de genre, de la même manière que se différencient les genres féminin et masculin (Nanda, 1999, p. 144). De plus, l'auteure avance que la présence de certaines figures incarnant un genre hors des normes binaires au sein de la mythologie indienne offrirait aux *hijrā* un univers de sens où, en tant que personnes du « troisième genre », asseoir leur légitimité au sein de la société indienne.

Indian mythology contains numerous examples of androgynes, impersonators of the opposite sex, and individuals who undergo sex changes, both among deities and humans. These mythical figures are well known as part of Indian popular culture, which helps explain the ability of the hijras to maintain a meaningful place for themselves within Indian society in an institutionalized third gender role (Nanda, 1999, p. 20).

Quant à Novello, celle-ci préfère éviter le recours à l'expression « troisième genre » du fait qu'en anthropologie, cette dernière est utilisée pour désigner tant des personnes qui ne correspondent pas aux normes binaires de sexe et de genre, que celles qui ne s'identifient pas au système hétéronormatif, regroupant ainsi des individus ou des groupes de personnes fort différents (Novello, 2001, p. 22, note de bas de page). De ce point de vue, l'usage du terme « troisième genre » ne saurait rendre compte les particularités des personnes *hijrā*, de même que de celles de la communauté qu'elles forment. Ainsi, comme mentionné plus haut, Novello parle en termes de genre *hijrā*.

De son côté, Agrawal questionne la notion de troisième sexe, représentée d'après l'idée que celui-ci se constituerait en opposition au modèle binaire de sexe/genre (homme-femme). D'une part, elle observe que les *hijrā* semblent se définir davantage à partir de représentations culturelles et sociales des genres masculin et féminin en adoptant « soit des pratiques féminines, soit une combinaison de pratiques féminines et masculines » (1997, p. 292, traduction libre). D'autre part, l'auteure interroge le concept d'un troisième genre défini en tant que genre distinct par rapport aux genres féminin et masculin. Tout en admettant la présence d'une pluralité de genres dans le contexte indien, Agrawal, contrairement à Nanda, se garde bien d'exprimer si la présence dans la mythologie de figure incarnant un genre non binaire contribuerait à offrir une place sociale riche de sens aux *hijrā* parmi la population indienne.

A third gender, therefore, does not always institute itself in opposition to the binary framework. Indeed, the cultural symbols adopted by the hijras are either feminine or a combination of masculine and feminine. [...] This seems to locate the hijra community 'within', rather than 'outside', the binary gender framework. This may not allow us to deny that there is a multiplicity of genders in Indian context. However, it does lead us to interrogate the extent to which a third gender exists independently of the other two. (Agrawal, 1997, p. 292-293)

Pour Reddy, le concept de « troisième sexe », parce que centré sur la question de sexe/genre, ne peut rendre compte des multiples autres aspects à considérer au sujet de la communauté *hijrā*. tant individuellement que collectivement. De plus, cette expression sous-tend l'idée d'une homogénéité chez les membres de la communauté *hijrā*, alors que les expériences individuelles des *hijrā* interviewées dans le cadre de sa recherche, ce qui polarise l'analyse et, ce faisant, se prive de l'apport d'une lecture du phénomène dans sa globalité.

In this book, I have articulated a relatively simple point: that hijra (and koti) identity should be understood in terms of a multiplicity of differences, including those of sexuality, religion, gender, kinship, and class. (Reddy, 2005, p. 224)

La notion de troisième sexe/genre, la question du corps et celle de l'authenticité de l'identité *hijrā* sont interreliées. À ce sujet, Reddy poursuit son propos de la manière suivante :

Against an essentialized vision of the third sex, I have argued that hijras and kotis in Hyderabad construct, experience, and enact their individuality through each of these forms of hierarchical social difference. Implicit in this construction is the role of the body in constituting the materiality of gender and subjectivity. In negotiating these axes and their relative *izzat*⁶, it is corporeal pleasure and practice that reveals what is ultimately at stake. By pulling up their saris and revealing their postoperative site, hijras are not only "recreating through their gesture the very violence of that moment of becoming" (Cohen 1995b, 298) but also indicating their authenticity as "real" hijras who have "paid the necessary price to transform gendered

⁶ Le terme « *izzat* » fait référence à l'honneur, au respect, à la respectabilité de la personne.

dominance into intergendered, auspicious, and playful thirdness" (298), unlike the "false" kotis [...]. (Reddy, 2005, p. 224)

À l'instar de Cohen (1995), Reddy estime qu'au-delà du genre et de la sexualité, l'identité *hijrā* présente un vaste éventail d'éléments à considérer. Dans cette perspective, ces deux auteur-e-s remarquent que la notion de « corps » est centrale : une corporalité (matérialité du genre) et une corporéité (subjectivité du genre). La violence du « devenir » est matérialisée dans le corps émasculé ; le corps « social » *hijrā* intervient sur le plan de la subjectivité lorsque ce « troisième sexe » (corporéité du groupe social d'appartenance) devient un symbole d'authenticité. « The markers of hijra identity and social relations more generally are inscribed onto and configured through the body » (Reddy, 2005, p. 225). En ce sens, cette « thirdness » est un espace où les *hijrā* négocient leur authenticité ; se considérant en tant que « vraies » *hijrā*, elles se distinguent des personnes associées à d'autres identités transgenres en Inde et qu'elles estiment comme étant fausses.

Often, their thirdness, and more generally the authenticity of their particular construction of identity, was posited only in opposition to those they considered to be false kotis/men, a point reiterated by Lawrence Cohen and others, who maintain that hijras often frame themselves within a binary language, only invoking their thirdness with reference to other ambiguous categories [...](Cohen, 1995b, see also Agrawal 1997). (Reddy, 2005, p. 224)

En ce sens, par l'émasculation, l'identité *hijrā* se matérialise dans un corps qui lui est propre, tout comme les identités féminine et masculine ont le leur. De ce point de vue, cela viendrait confirmer sa légitimité ; le troisième sexe étant représenté ici par cette configuration corporelle *hijrā*. À cet égard, Agrawal note que si la culture indienne permet un genre alternatif, ce possible est toutefois conditionnel à la transformation

corporelle qu'est la castration. En reconfigurant le corps via l'émascation, les *hijrā* ne constitueraient plus une menace pour la société hétéronormative indienne.

The difference is probably that in the Indian context the 'correct' bodies are not exhausted by the binary frame. Nevertheless, Indian society, too, permits an alternative gender only at the cost of acquisition of an appropriate bodily configuration⁷. Furthermore, bodily changes also offer only limited cultural/gendered possibilities. A man willing to undergo castration is not a woman but only a hijra. That is the closest they can get to be accepted as 'not male'. Rather than posing any significant danger to the dominant culture, the hijra practices seem to be constrained to conform to the cultural expectations. (Agrawal, 1997, p. 292)

En admettant que le troisième sexe confère aux individus s'identifiant à cette catégorie un statut de respectabilité, poser l'acte visant à faire la démonstration de son authenticité est indéniablement justifié. Le geste ostentatoire qu'évoquent Reddy et Cohen, lequel consiste à exhiber les organes génitaux émasculés — le *nirvān*⁸ étant le symbole ultime de l'identité *hijrā* —, vient confirmer que l'individu a accepté de porter la souffrance qu'engage cette voie, que les rites ont été respectés et, donc, qu'il s'agit bel et bien d'une authentique *hijrā*. Ne pas observer les prescriptions en matière de sexe et de genre n'est pas sans conséquence, cette transgression comporte un prix : subir le *nirvān* pour ainsi acquérir irrémédiablement le « corps *hijrā* ». C'est à travers ce corps *hijrā* et par diverses pratiques spécifiques à cette identité que les *hijrā* tentent de restaurer leur honorabilité (*izzat*).

⁷ La configuration corporelle dont parle l'auteure fait essentiellement référence à la pratique de la castration/de l'émascation et aux pratiques de féminisation corporelles.

⁸ Rituel *hijrā* lors duquel on pratique une ablation du pénis et des testicules.

Nous pouvons constater que les postures de chacun-e des auteur-es se rejoignent sur certains plans et/ou s'opposent sur d'autres, de même quelques-unes de leurs idées vis-à-vis d'un objet présentent plutôt une complémentarité, offrant ainsi différents angles d'analyse qui viennent enrichir notre compréhension de la communauté *hijrā*. Concernant la définition de Nanda (« neither man nor woman »), Novello considère que celle-ci dépouille les *hijrā* « de leur spécificité sociale, en laissant penser qu'elles sont avant tout définies en opposition par rapport au genre masculin et au genre féminin » (2011, p. 22). Une remarque qui est également formulée par Agrawal (1997). Sur la question du troisième sexe, tel que peut l'entendre Nanda à travers une vision pathologiste/essentialiste, Novello, Reddy, Cohen, Hall et Agrawal posent un regard critique. Plusieurs des auteur-e-s, — entre autres Reddy, Cohen et Boisvert —, conçoivent que l'identité de cette communauté doit être comprise dans sa complexité, notant que les *hijrā*, en tant que personnes nées avec un sexe masculin, constituent un groupe stigmatisé.

Pour conclure cette section, il convient d'explorer comment les *hijrā* elles-mêmes perçoivent leur identité individuelle et collective. Le rôle socio-économico-religieux semble favoriser une appartenance *hijrā* distincte au genre masculin et féminin (Nanda, 1999, p. 11-12 dans Cohen, 1995, p. 286 ; Hall, 2005, p. 125). D'après la représentation de l'émasculatation chez les *hijrā*, elles avancent que l'opération évacue de leur corps le sang masculin et que c'est ainsi qu'elles deviennent femmes (Cohen, 1995, p. 287 ; Boisvert, 2018, p. 53). Les *hijrā* se désignent entre elles en une variété de rôles féminins : sœur, tante, mère, grand-mère, etc. (Hall, 2005, p. 135). Lors du rituel d'initiation, un prénom féminin est choisi par la nouvelle disciple (Novello, 2011 ; Boisvert, 2018, p. 38). On retrouve dans la littérature plusieurs autres marqueurs où les *hijrā* et l'identité collective *hijrā* se déploient par l'appartenance au genre féminin.

« Les hijras ont presque toutes une identité de genre féminin ; elles se sentent femmes »
(*Ibid.*, p. 48).

1.4. Processus de stigmatisation, discours de légitimation et affiliation

Bien que les auteur-e-s positionnent différemment les *hijrā* sur l'axe du genre ou se réfèrent à un autre champ conceptuel pour leur analyse, il ressort de cela que la non-conformité aux normes de sexe et de genre est socialement perçue comme une transgression, transgression qui conduit à la catégorisation d'individus au groupe *hijrā*. Ces expériences de catégorisation sont généralement vécues à travers des actes de stigmatisation et d'exclusion. En effet, les habitudes vues comme féminines faisaient l'objet de moqueries, de commentaires négatifs de la part de l'entourage et parfois de violence physique (Nanda, 1999 ; Novello, 2011 ; Reddy, 2005 ; Boisvert, 2018). Aussi, a-t-on cherché à corriger cette inadéquation. Les témoignages des répondantes *hijrā* que nous livrent les auteur-e-s révèlent que des membres de leur entourage, particulièrement les parents, mettaient en place diverses mesures verbales et physiques visant à rectifier les comportements jugés inappropriés. Devant ces différentes manifestations de stigmatisation, et parfois de violence, la majorité de ces personnes catégorisées ont développé plusieurs stratégies pour négocier leur différence (Nanda, 1999 ; Novello, 2011 ; Reddy, 2005 ; Boisvert, 2018).

Ainsi, le moment de la catégorisation a eu un impact considérable sur le parcours de vie des personnes *hijrā*. Novello souligne :

[...] les personnes qui m'ont livré leur récit de vie ne se sont pas identifiées d'elles-mêmes aux Hijra, mais l'ont été par autrui pendant l'enfance ou l'adolescence. Cette catégorisation a bouleversé leurs rapports aux autres ainsi qu'à elles-mêmes et a été à l'origine de ce qu'elles sont devenues. (2011, p. 20).

Les narratifs indiquent qu'il s'agit de souvenirs douloureux pour les *hijrā*, ce qui explique que, suite à l'intégration à la communauté *hijrā*, bon nombre d'entre elles n'entretiennent que peu de liens avec leur famille, voire pas du tout (Nanda, 1999, p. 44 ; Novello, 2011, p. 200 ; Reddy, 2005, p. 173). Aussi, la catégorisation, due au fait de ne pas être conforme au modèle normatif masculin, correspond à un moment marquant dans le développement identitaire de ces personnes. En effet, « la catégorisation les entraîna toutes, au fil du temps, à s'identifier "Hijra" » (Novello, 2011, p. 35). Ce n'est pas seulement le fait d'être catégorisées qui les amena à s'affilier à un groupe *hijrā*, mais aussi, et ce dans une large mesure, parce qu'elles étaient exclues et régulièrement la cible d'actes de stigmatisation.

Si la littérature portant sur les *hijrā* décrit de nombreuses expériences de marginalisation qu'ont vécues les *hijrā* avant et après leur intégration, on retrouve effectivement des éléments qui s'inscrivent dans une perspective de légitimation. Nous en avons déjà évoqué quelques-uns, dont l'idée qui suppose le caractère inné de l'état *hijrā* (hermaphrodisme, malformation des organes génitaux), le concept de troisième sexe/genre et la pratique de l'émascation. Dans les paragraphes suivants, il sera entre autres question de l'ascétisme et de l'asexualité.

Comme mentionné plus haut, l'impossibilité de se reproduire et, par conséquent, de se marier confère à la personne le statut d'être « incomplet ». Nanda précise que cette situation engendre effectivement une stigmatisation, mais qu'il existe dans la culture

en Inde une avenue riche de sens et particulièrement positive, celle de l'ascétisme⁹ (Nanda, 1994, p. 394). Elle explique que dans l'hindouisme, les femmes et les hommes sont perçus comme étant à la fois opposés et complémentaires et, bien que cette représentation soit effectivement parmi les plus importantes dans la société indienne, elle n'est pas la seule (Nanda, 1994, p. 375). En Inde, la culture offrirait un support aux alternatives de genre et à cet égard la société serait plus tolérante. Pour appuyer son propos, l'auteure relève trois éléments : 1) la mise en scène de différents déités hindoues évoquant l'idée de l'ambiguïté sexuelle au sein de la mythologie hindoue ; 2) l'existence du concept hindou de *svadharma* (l'individu se réalise à travers son propre chemin de vie) ; et 3) le respect accordé à l'ascétisme. L'ascétisme étant ici lié par l'auteure à la pratique de l'émascation chez les *hijrā*. Selon Nanda, les alternatives de genre disponibles dans la culture indienne permettraient à ces hommes « incomplets » de « transformer l'infortune de la perte de la virilité en un pouvoir divin » (Nanda, 1994, p. 395, traduction libre).

Boisvert (2018), quant à lui, avance que la communauté *hijrā* s'apparente à une structure ascétique en présentant les points de similitudes : la religion, le rite d'initiation, une organisation hiérarchique, une division en maisons (*gharānā*) où chacune est associée à une lignée d'appartenance. Plus particulièrement sur la dimension socioreligieuse de la communauté *hijrā*, les pouvoirs spécifiques qui leur

⁹ En Inde, l'ascétisme peut prendre différentes formes, mais, de manière générale, il est associé au renoncement – ce qui suppose une rupture avec la famille d'origine et le mode traditionnel de vie familiale –, à l'abstinence, à certaines pratiques corporelles et à une existence menée au sein d'une communauté d'appartenance. Pour ce qui est des *hijra*, elles sont parfois associées à l'ascétisme, notamment à cause de la pratique de l'émascation, du renoncement à la vie familiale (reproduction sexuée et mariage), de la pratique de l'abstinence et d'un mode de vie en communauté.

sont conférés et le pèlerinage qui leur est propre peuvent être compris en tant que marqueurs de l'ascétisme (Boisvert, 2018, p. 19). Boisvert fait valoir que les tentatives de la communauté *hijrā* afin d'être reconnue comme communauté ascétique visent à instituer dans l'imaginaire indien une corrélation entre l'identité *hijrā* et le système ascétique ; ceux-ci étant pensés comme des êtres dotés de pouvoirs et se situant en marge de la société (*Ibid.* p. 79).

Autre aspect important concernant la communauté ascétique, en renonçant à une vie familiale (mariage et procréation), l'ascète est socialement représenté en tant qu'être asexué, libéré du désir. Boisvert mentionne qu'à travers certaines pratiques ascétiques, on cherche à inscrire « dans l'imaginaire collectif le fait que les membres de ces différents ordres ascétiques se sont affranchis du corps, ont transcendé le désir et éliminé toute forme d'appétit sexuel » (Boisvert, 2018, p. 79). Or, les *hijrā* sont couramment qualifiées d'obscènes. À ce propos, Hall mentionne :

But even though hijras are everywhere known for their lewdness, they identify themselves in their rhetoric as ascetics who never engage in sex. This stance is made possible not only by a societal imagining of hijras as impotent (the term *hijra* – an itself means 'impotent' in common usage) but also by hijras' self-produced "have-not" status. Much of India's population is unaware that many hijras undergo penile and testicle castration, attributing their conspicuous lack of male or female genitalia to a biological determination that disallows sexual pleasure as well as sexual potency. (Hall, 2005, p. 126)

Sur la question de l'ascétisme, Novello (2011) ne se réfère en aucun cas à ce vocable, mais plutôt en termes « d'interprétation dominante du processus de la castration », « d'asexualité », de « continence », et de pratiques de normalisation des corps (castration et féminisation du corps). Tandis que selon Nanda (1994), l'ascétisme constitue une option intéressante, une voie positive et riche de sens pour les individus

étant dans l'incapacité réelle ou imaginée de se reproduire, et donc socialement perçus dans l'impossibilité de prétendre au mariage. Dans le cas qui nous intéresse, il semble que le fait que la communauté *hijrā* soit associée à l'ascétisme contribuerait, selon Nanda, à convertir le malheur en un pouvoir divin. Hall ne semble pas partager cette vision en notant les *koti*, en tant qu'être sexué, se distinguent des *hijrā* : « Kotis often present themselves as pleasure seekers over and against the prestigious asceticism granted to a supposedly asexual hijra authenticity » (Hall, 2005, p. 130).

Reddy avance que la tension entre ascétisme et érotisme joue un rôle fondamental dans la construction du soi en Inde tant pour les *hijrā* que les non-*hijrā* ; de même que ces images participent à la construction de valeurs et des pratiques, mais aussi que celles-ci mettent en perspective la légitimité historique (Reddy, 2005, p. 89).

Situating as they are in this cultural universe, hijras also use these mythical and iconographic images to legitimize their lives and practices. They explicitly reiterate their ascetic identity and emphasize their affinity with mythological asexual figures. (*Ibid.* p. 89)

Le traitement de l'authenticité, la démarcation entre une identité vraie et celle qui est fausse, l'ascétisme et la quête de légitimité informent sur une réalité où l'honneur est mis en danger. En effet, les écrits recensés indiquent que le parcours des personnes ayant intégré la communauté *hijrā* est jalonné de diverses manifestations de stigmatisation.

Tel que mentionné précédemment, le moment de la catégorisation a joué un rôle important dans le processus qui les a finalement conduites à s'identifier en tant qu'*hijrā*. Cela dit, leur intégration à un groupe *hijrā* repose également sur d'autres raisons. Il faut noter que bon nombre d'*hijrā* ont été amenées à quitter le foyer familial (pour éviter de jeter le déshonneur sur la famille, pour pouvoir vivre sa féminité, etc.)

ou ont été rejetées par leur famille (Novello, 2011, p. 25). Ainsi, devant la rupture avec ce réseau relationnel hautement significatif, elles se sont retrouvées seules et sans ressource. L'intégration à un autre réseau d'appartenance pouvait leur permettre de briser l'isolement, de répondre à des besoins affectifs, de trouver leur place en tant que membre d'un groupe, de combler des besoins de sécurité physique et économique et de pouvoir laisser s'exprimer le sentiment d'une intériorité féminine et de vivre une sexualité ne correspondant pas à la norme hétérosexuelle.

1.5. L'identité *hijrā* : honneur et place sociale

En Inde, l'honneur se définit généralement à travers la reproduction sexuée, le mariage et, corollairement, la conformité aux normes binaires de sexe et de genre. Ainsi, l'impossibilité d'une personne de répondre à ces critères est source de déshonneur pour elle-même et pour sa famille ; cette « impossibilité » étant comprise comme une transgression. Il devient alors fondamental de recouvrer son honneur, ou du moins de tenter d'atténuer le déshonneur. Dans l'univers narratif des *hijrā*, les notions d'honneur et de déshonneur s'articulent de différentes façons et par rapport à différents critères. Selon les écrits, le concept d'authenticité est un thème autour duquel se construisent plusieurs discours d'*hijrā*, soit en basant leurs propos sur l'idée d'un état inné ou d'« un devenir », soit en élaborant une distinction entre les « vraies » *hijrā* et les « fausses » (cette distinction peut être parfois formulée à partir du critère de la castration, par exemple). La dimension accordée à l'honneur en Inde peut ainsi expliquer que l'affirmation « je suis née comme ça » soit si largement reprise par les répondantes *hijrā* (Nanda, 1994 ; Novello, 2011 ; Reddy, 2005).

En Inde, tel que souligné par Novello (2011), la conception de la personne veut que celle-ci soit constituée d'une intériorité (une âme) et d'un corps. Ces deux entités sont

très généralement pensées comme étant en cohérence l'une avec l'autre : pour les non-*hijrā*, l'intériorité d'une personne correspondant à son sexe biologique. Toutefois, l'auteure identifie une autre conception dans le discours de ces interlocutrices, soit l'idée que c'est l'intériorité de la personne qui détermine son genre et non pas son sexe de naissance. Ainsi, elle dégager deux tendances en lien avec l'appartenance *hijrā*. La première, la plus dominante, révèle que le « genre *hijrā* » est perçu comme un état inné ; ainsi, elles ne pouvaient s'opposer à cette partie de leur essence. Puisque cette intériorité féminine est innée, elles n'en sont pas responsables et, en ce sens, aucune transgression de genre n'a été commise ; c'est la société qui s'est fourvoyée en leur assignant le genre masculin à la naissance. La seconde tendance stipule que leur intériorité féminine a été acquise. Le « devenir *hijrā* » s'explique alors du fait que leur intériorité, neutre à la naissance, s'est orientée vers le genre féminin plutôt que masculin en raison de l'environnement essentiellement féminin dans lequel elles ont été socialisées durant leur développement. « Elles ont donc acquis l'intériorité d'une femme par socialisation, puis cette intériorité s'est matérialisée dans une habitude féminine. Face à ceci, elles ne pouvaient rien faire, car une fois déterminée, leur *rūh* [intériorité] était devenu immuable » (Novello, 2011, p. 47). Ces deux tendances que Novello a retrouvées dans le discours de ses interlocutrices mettent l'accent sur l'absence d'une quelconque transgression dans le genre ; irrépréhensibles — puisque l'état *hijrā* fait partie de leur nature —, elles ne sont pas responsables de leur genre *hijrā*, leur moralité est donc intacte. On peut comprendre que ces discours cherchent en fait à contrer le déshonneur rattaché à l'appartenance *hijrā* et tentent du même coup de rétablir l'honneur. Aussi,

[c]es deux conceptions ne font pas que s'opposer. Elles se rejoignent également sur deux points que sont les éléments déterminant l'appartenance au genre « Hijra », à savoir l'inadéquation entre un sexe masculin et une habitude féminine ou certaines infirmités physiques, et

l'idée que ce genre puisse être un état inné ou un devenir. D'ailleurs, au même titre que l'association entre le déshonneur et le devenir [hijrā] opérée par nombre de non-Hijra, le fait que la majorité de mes interlocutrices disent être nées ainsi se comprend à la lumière de la conception indienne des appartenances sociales, qui est essentiellement naturaliste. (Novello, 2011, p. 51)

L'honneur étant un enjeu prégnant au sein de la société indienne, il devient donc capital de transformer le « déshonorable » en quelque chose d'« honorable ». C'est aussi en ce sens que sont également élaborés les discours des *hijrā* portant sur l'asexualité et la continence (Novello, 2011). En effet, d'après les propos d'*hijrā* rapportés par les auteures, certaines affirment que les « vraies » *hijrā* n'ont pas de sexualité, que l'asexualité fait partie de la nature *hijrā* parce qu'il s'agit d'un état inné biologique ou alors d'un état intérieur inné ou acquis involontairement (dans ce cas, c'est la castration qui vient matérialiser l'asexualité) ; la « nature asexuée » des *hijrā* est d'ailleurs représentative de ce que pensent plusieurs non-*hijrā* (Nanda, 1994 ; Novello, 2011 ; Reddy, 2005). Ainsi, les éléments sur lesquels se fondent les propos des personnes *hijrā* visent à rétablir l'honneur, à le maintenir et/ou à mettre en valeur le caractère moral et honorable de l'appartenance *hijrā*.

D'ailleurs, l'acquisition du corps *hijrā* — c'est-à-dire la féminisation du corps et la pratique de la castration ou de l'émascation — est liée à la question de l'honneur. Cela dit, toutes les *hijrā* n'ont pas forcément recours à la castration. Néanmoins, celle-ci est valorisée, car perçue comme un idéal au sein de la communauté et comme un symbole d'authenticité chez les non-*hijrā*. La pratique de la castration est rattachée à l'idée de l'asexualité, de la continence et de l'ascétisme. Il en ressort que la conformité des membres à l'idéal *hijrā* répond à un impératif d'honneur. En ce sens, si cet idéal n'est pas atteint, le discours *hijrā* doit, à tout le moins, chercher à le laisser croire. Par conséquent, afin de maintenir l'idéal *hijrā*, des mesures visant à normaliser les corps

(*guru* qui exerce une pression sur sa disciple pour que cette dernière se fasse castrer, par exemple) et à contrôler la sexualité des membres de la communauté sont mises en place.

Si ces mesures sont appliquées différemment selon les groupes *hijrā*, c'est à celles occupant une place d'autorité au sein de la hiérarchie qu'il revient de les faire respecter. La communauté *hijrā* est, en effet, structurée selon un système hiérarchique. D'après les écrits, on peut constater que de nombreuses collectivités de la communauté *hijrā* panindienne s'organisent de différentes manières selon l'endroit où elles évoluent. Bien que la structure se déploie différemment, certains principes reviennent : le territoire économique, la hiérarchie et le mythe fondateur. De plus, on remarque que l'organisation sociale de la communauté *hijrā* s'inspire, à bien des égards, du modèle familial indien ainsi que de la « structure ascétique intra-communautaire » (Boisvert, 2013, p. 1). Enfin, le système *hijrā* se structure selon une relation hiérarchique de *guru-celā* (maître et disciples) (Boisvert, 2013 ; Nanda, 1994, p. 410 ; Novello, 2011, p. 79 ; Reddy, 2005, p. 177).

C'est à travers un rôle socioreligieux que la communauté *hijrā* s'insère au sein de la société indienne. Cette fonction, qui confère aux *hijrā* tant le pouvoir de bénédiction (*āśīrvād*) que celui de malédiction, fait que la communauté *hijrā* est à la fois crainte et respectée par les non-*hijrā* qui composent la société en Inde. Aussi, bien que ce soit lors d'un mariage ou à la naissance d'un enfant que leur rôle religieux revête le plus d'importance, les *hijrā* proposent régulièrement la bénédiction dans divers lieux publics, en échange d'une rétribution financière.

Les activités économiques des *hijrā* ne se limitent pas forcément à celles réalisées dans le cadre de leur rôle socioreligieux. Bon nombre d'*hijrā* pratiquent également le travail du sexe pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leur famille d'appartenance. Dans

une société où la question de la sexualité est taboue et l'homosexualité criminalisée, l'exercice de ce métier ne fait qu'augmenter les préjugés entretenus à leur égard. La prédominance du travail du sexe comme activité génératrice de revenus fait que plusieurs études leur étant consacrées présentent cette communauté comme une population à risque de contracter des infections transmissibles sexuellement. Les *hijrā* sont ici davantage perçues comme des vectrices du VIH/SIDA. De plus, puisque la pratique du travail du sexe entre en conflit avec les discours de l'asexualité, de la continence et de l'ascétisme, cette activité fait l'objet de mépris chez les *hijrā* qui la condamnent ou la nient.

Ainsi, les connaissances actuelles sur les *hijrā* permettent de constater que le phénomène *hijrā* est plus analysé en termes de sexe et de genre. Seule la perspective adoptée par Reddy, en se référant au concept de l'identité, permet d'explorer plus largement d'autres composantes de la communauté *hijrā*. Il est évident que la stigmatisation est un thème incontournable lorsqu'on se penche sur l'étude des *hijrā* et, bien que cette dimension occupe un espace au sein des recherches menées jusqu'à présent, celle-ci est surtout abordée en tant qu'élément avec lequel cette communauté doit composer. Aussi, en raison de la pratique du travail du sexe, une part importante de la littérature concernant les *hijrā* propose une lecture s'articulant plus particulièrement autour des questions portant sur les enjeux relatifs à la santé. Comme le souligne Boisvert, en dehors des études qui définissent les *hijrā* sous l'angle du sexe et du genre et celles portant sur la prévention du VIH et autres ITSS, « la communauté *hijrā* demeure peu étudiée par la communauté académique » (2013, p. 1).

Pour notre part, d'après la recension des écrits réalisée, il nous est apparu que la stigmatisation vécue par les personnes *hijrā* joue un rôle majeur dans leur parcours de vie, tant en ce qui concerne la période antérieure à leur intégration à la communauté

qu'après celle-ci. Car même si la culture indienne peut sembler plus tolérante envers les alternatives de genre, il ne fait aucun doute que la transgression des normes de sexe et de genre engendre la stigmatisation. Novello mentionne qu'en Inde, les appartenances et les rôles sociaux dans lesquels un individu évoluera jusqu'à la mort sont essentiellement assignés à la naissance. Dans son ouvrage, Boisvert (2018) décrit les diverses appartenances sociales que l'on retrouve en Inde, dont la famille, les castes, les classes. L'auteur mentionne que ces appartenances sociales des éléments structurants de la société indienne ; celles-ci occupent une place centrale dans le quotidien des Indien-nes ainsi que sur le plan des rapports sociaux. Il en va de même pour le genre de la personne ; de sorte que si elle ne se conforme pas au genre qui lui est socialement attribué à la naissance, « elle transgresse l'ordre établi et perd toute dignité » (Novello, 2011, p. 27). De plus, à l'instar des propos d'Agrawal, il appert que les alternatives de genre disponibles en Inde sont tolérées pour autant que celles-ci s'insèrent et se conforment à un modèle préétabli.

Sur le plan légal, il importe de souligner qu'en avril 2014, la Cour suprême indienne a rendu un jugement favorable aux personnes transgenres en ordonnant au gouvernement de l'Inde ainsi qu'aux États du pays de reconnaître les transgenres comme un troisième genre. Le juge K.S. Radhakrishnan a déclaré : « La reconnaissance des transgenres comme un troisième genre n'est pas une question sociale ou médicale, mais une question relative aux droits de l'homme » (ONUSIDA, 2014). Bien que ce jugement soit accueilli positivement par certains, Sharma (2014) mentionne que d'autres y posent un regard critique. Tout d'abord, ce jugement s'applique seulement aux femmes transgenres (« male-to-female ») ; il s'agirait, en l'occurrence, essentiellement des *hijrā*. Ce jugement ne s'adresse donc pas à l'ensemble des populations transgenres en Inde (Sharma, 2014, p. 2199 ; Viau et Bates, 2018, p. 185). Ensuite, la section 377 du Code pénal indien étant maintenue, l'homosexualité demeure en regard de la loi une

offense criminelle. Par conséquent, les personnes trans qui ne peuvent bénéficier du statut de « troisième genre » et ayant des rapports sexuels avec des individus de même sexe restent criminalisées (Sharma, 2014, p. 2200 ; Viau et Bates, 2018, p. 169). Enfin, la reconnaissance du troisième genre étant récente, il s'avère trop tôt pour évaluer les effets du jugement sur la communauté *hijrā*, de même que sur l'ensemble des membres de la communauté LGBTQ en Inde. Il sera donc intéressant d'observer les développements de la situation pour ces groupes sociaux au niveau de leurs conditions de vie et de leurs expériences en tant que personnes stigmatisées.

1.6. Les *hijrā* : un groupe social transgenre ?

Au sein des cultures occidentales, la transgression des normes de sexe et de genre, au même titre qu'en Inde, conduit à une stigmatisation et, dans ce contexte, émerge également des alliances. Cela dit, bien qu'il existe des formes d'alliances, on ne retrouve aucune communauté équivalente à celle des *hijrā* en Occident. Ce constat n'est guère surprenant puisqu'il s'agit là de deux mondes culturels fort différents. Aussi, il faut noter que l'existence de la communauté *hijrā* remonterait à une époque ancienne, tandis que les populations transgenres en tant que groupes sociaux identifiables n'ont fait leur apparition en Occident qu'assez récemment. En ce sens, une comparaison des réalités et des phénomènes observés en lien avec la question transgenre entre l'Inde et l'Occident ne peut se réaliser sans tenir compte de ce qui distingue ces deux ensembles culturels.

En Occident, les alliances se traduisent par des groupes, des collectivités et des mouvements qui cherchent à briser l'isolement, à offrir du soutien à leurs pairs, à lutter contre la marginalité et à faire reconnaître leurs besoins et leurs droits. Si ces espaces créent des solidarités et des identités communes, malgré tout très significatives pour

leurs membres, ils ne semblent tout de même pas constituer des cadres dans lesquels les individus ne peuvent plus assumer leur singularité et exprimer une conception du soi qui se distingue des identités communes. La notion de « transidentité » et de « personnes à genre fluide » telles que les présente l'association Genres Pluriels sur son site internet indiquent en effet que sous la bannière « transgenre » existe autant de conceptions du soi qu'il y a de personnes. De la même manière, le texte d'Alessandrin (2013) sur la transidentité aborde cette question soit en termes « des identités », « des populations trans » ou sous l'angle d'une conception du soi propre à chaque individu. Sur le site internet de l'Observatoire des transidentités, des auteurs tels que Reucher (2013) mentionnent que l'utilisation du terme « transidentité » permet d'inclure la pluralité des identités liées aux questions du genre. Ces quelques exemples parmi d'autres portent à croire qu'il existe en effet, dans les différents types de regroupements transgenres, une diversité d'identités de genre et d'identités sexuelles. Le processus identitaire des personnes qui se positionnent en dehors des repères normatifs du modèle binaire apparaît donc se construire autour de particularités individuelles. Cela ne signifie aucunement que les dimensions communautaires, collectives et sociales n'occupent pas une place fondamentale dans la construction identitaire des personnes transgenres, mais simplement que la dimension individuelle y joue également un rôle prépondérant.

Ainsi, les réalités ne sont pas les mêmes en Inde qu'en Occident. Cette divergence peut se comprendre, entre autres, du fait que ces deux sociétés se démarquent au niveau de la conception de l'individu et de la manière dont s'articule le rapport à soi et à l'autre. Qui plus est, la conception indienne des appartenances sociales est essentiellement naturaliste (Novello, 2011, p. 51). En Inde, la personne se comprend à travers ses groupes d'appartenances (caste, famille, etc.), en tant que membre de ces ensembles, et ce sont ses appartenances qui établissent le cadre dans lequel se déroulent ses

relations sociales (Mattison Mines, 1988, cité dans Novello, 2011, p. 182). Aussi, dans la culture indienne, le besoin d'appartenir à un groupe — ce qui implique de se conformer aux règles internes de celui-ci — revêt une plus grande importance que celui de se distinguer individuellement ; l'isolement relationnel n'y est donc pas concevable (Reddy, 2005, p. 184). Par conséquent, la notion d'individu, telle qu'entendue en Occident, ne peut s'appliquer à cette société qui se caractérise d'abord par ses structures hiérarchiques.

Cela fait ressortir qu'en Occident, les valeurs sociales de liberté et d'égalité offrent un environnement qui tend à favoriser l'expression des choix individuels, l'exercice de l'autonomie individuelle et un rapport à l'autre fondé sur la reconnaissance mutuelle (égalité). Tandis que les structures de la société indienne tendraient plutôt à soutenir un mode de vie communautaire et collective. De ces deux univers culturels distincts, on peut supposer qu'émergent des réalités et des possibles fort différents, que les valeurs privilégiées par chacun comportent leur lot respectif d'avantages et d'inconvénients. Dans le même ordre d'idée, on peut également supposer que, d'une part, la stigmatisation ne se matérialise pas de la même manière et que, d'autre part, les options, les stratégies d'adaptation et la mobilisation des modalités de négociation de sa légitimité diffèrent. Comme le contexte exerce en effet une influence sur le processus de conception du soi des individus et des identités collectives des groupes ou des communautés ; il en découle donc des identités particulières dans un contexte donné.

Comme nous l'avons vu, la construction identitaire *hijrā* se réalise dans un contexte marqué par la stigmatisation — fort différent de celui de l'Occident —, et ce, à plusieurs égards. Premièrement, la catégorisation, qui se traduit souvent par des actes de stigmatisation, a une incidence sur le développement identitaire de la personne qui, au fil du temps, s'identifiera en tant qu'*hijrā* (processus d'intériorisation). Le fait

d'intérioriser des représentations sociales s'applique également aux personnes transgenres en Occident (Butler, 2004, cité dans Alessandrin, 2013), mais au vu de l'importance qui est accordée en Inde au fait d'appartenir à un groupe social, on peut se demander si le processus d'identification que vivent les personnes *hijrā* n'en est pas d'autant plus renforcé. Deuxièmement, les alternatives de genre étant tolérées, mais balisées, celles-ci impliquent que la personne doive se modeler à une configuration *hijrā* prédéterminée, à un corps jugé approprié. Troisièmement, puisqu'il importe d'assurer la pérennité de la configuration *hijrā*, la communauté doit, par conséquent, mettre en place diverses modalités de contrôle à l'interne (discours des *guru* dépréciant vigoureusement ou interdisant les relations sexuelles et amoureuses aux jeunes *hijrā*, par ex.) et des stratégies (les discours fréquents des *hijrā* sur l'asexualité, par ex.) afin de maintenir l'identité *hijrā* dans l'imaginaire des non-*hijrā*, mais également au sein de la communauté même, afin de préserver la légitimité et l'« honneur » qui lui sont rattachés.

1.7. Pertinence scientifique et sociale du projet de recherche

La manière dont s'articule et est vécue la stigmatisation (dynamique exclusion/inclusion, pressions et normes sociales, préjugés, etc.) semble exercer une influence considérable sur la construction identitaire des personnes *hijrā* (avant et après l'intégration) ainsi que sur l'identité collective *hijrā* et c'est ce que ce mémoire entend explorer. Les réflexions actuelles étant pour la plupart axées sur les questions de sexe et de genre, nous espérons qu'introduire cette hypothèse dans le champ des connaissances sur les *hijrā* permettra de comprendre le rôle que joue la stigmatisation dans la construction de l'identité *hijrā*, de même que cela contribuera à diminuer la stigmatisation dont sont l'objet les personnes *hijrā*. Nous souhaitons qu'une meilleure compréhension des personnes et des groupes stigmatisés, tels que les *hijrā*, permette

de faire connaître des réalités inconnues ou mal connues et, ce faisant, de démystifier certaines représentations sociales qui ont des conséquences pour celles et ceux qui les subissent. Nous pensons que le développement des connaissances en sciences sociales peut influencer positivement les perceptions, les relations et les pratiques sociales et amener une plus grande tolérance, voire une acceptation (à long terme), envers la différence.

Dans la pratique du travail social, il va sans dire que les professionnels sont constamment amenés à travailler auprès de populations stigmatisées. Rejoignant la position de Dorvil et Harper (2013, p. 3) selon laquelle le travail social devrait résolument s'engager dans la voie qui privilégie une posture de compréhension, il nous apparaît essentiel de favoriser le développement de savoirs diversifiés permettant une meilleure compréhension des réalités vécues individuellement et collectivement. S'intéresser aux narratifs des personnes et des groupes stigmatisés offre une avenue fort pertinente en ce sens qu'elle permet de poser un regard sur des situations, à partir du point de vue des personnes stigmatisées. Ce qui est propre au travail social est le regard sur le social, c'est-à-dire la prise en compte de la personne en situation, les aspects qui contribuent à l'émergence d'une telle situation ainsi que les dynamiques liées aux rapports sociaux qui participent au positionnement social de la personne dans cette situation et dans la société en général. Le travail « du social » dans le travail social est la mise en évidence dans la compréhension, l'interprétation et l'action de la primauté du contexte social (Grey et Webb, 2009. Dans Dorvil et Harper, 2013). Cependant, pour maintenir ce regard sur « le social » et ainsi agir dessus, cela exige que les travailleurs sociaux fassent usage de connaissances provenant des sciences humaines et sociales pour tenir compte du contexte social, du comportement humain et coconstruire en interaction avec les personnes concernées des compréhensions de leurs situations et des interventions qui ont un sens pour elles. (Dorvil et Harper, 2013, p. 3-4)

Les recherches contribuant au développement des connaissances au sujet des processus de stigmatisation, en tant que construction sociale, et des populations stigmatisées produisent des formes de savoirs utiles à la pratique en travail social. En effet, croisées avec d'autres savoirs — tels que ceux provenant des expériences issues de la pratique —, ces recherches enrichissent la réflexion des praticiennes et praticiens et favorisent le développement de différentes approches en travail social. Nous sommes d'avis que la circulation des savoirs encourage la poursuite d'une analyse critique face aux pratiques en travail social et face à la place accordée aux personnes et aux groupes stigmatisés dans la pratique du travail social ; il en découle une variété d'approches qui s'inscrit dans une démarche compréhensive et collaborative.

Sur la question de la relation face à la différence, puisque notre mémoire nous a propulsée dans un univers culturel de nos propres référents, ce cadre nous a permis d'expérimenter la complexité du rapport à l'autre en contexte transculturel. Devant l'importance grandissante des enjeux transculturels au sein de notre société, enjeux qui, par ailleurs, sont de plus en plus traités au sein de divers champs d'études et de pratiques, dont celui du travail social, il nous est apparu à propos d'également considérer cette dimension, cette dernière pouvant se révéler particulièrement intéressante d'un point de vue humain et intellectuel. Le fait de sortir d'un univers de sens pour en intégrer un nouveau exige de mobiliser certaines aptitudes et connaissances. À ce sujet, Rachédi et Pierre mentionnent que « [c]onfronté de plus en plus à la diversité, le Québec d'aujourd'hui interpelle les professionnels de la santé et des services sociaux » à se développer une compétence interculturelle ; celle-ci faisant appel à une multitude de connaissances (2007, p. 73). Tout au long de la réalisation de ce mémoire, nous avons considéré l'importance de tenir compte de l'univers culturel au sein duquel s'inscrit l'identité *hijrā*, entre autres, en gardant à l'esprit que notre lecture est teintée par nos référents culturels occidentaux.

Ainsi, en nous intéressant aux expériences de stigmatisation individuelles et collectives des participantes *hijrā*, nous espérons apporter notre contribution dans le champ des connaissances en travail social.

1.8. Questions et objectifs de recherche

Dans le cadre de ce mémoire, nous entendons nous pencher sur la question suivante : en quoi la stigmatisation participe-t-elle à la construction de la conception du soi des participantes ainsi qu'à leurs représentations de la communauté *hijrā* ?

L'objectif général de ce projet de recherche vise donc à faire ressortir les similitudes ainsi que les différents types de stratégies mises en place par les participantes *hijrā* pour faire face à la stigmatisation vécue, et ensuite à dégager la manière dont ces éléments interagissent sur leurs perceptions d'elles-mêmes et leur rapport vis-à-vis de l'« identité » collective *hijrā*.

Objectifs spécifiques (à partir du point de vue des participantes *hijrā*) :

- 1) Explorer les narratifs des participantes à propos de leurs expériences de vie (événements significatifs, difficultés vécues, réactions face aux difficultés vécues, perception d'elles-mêmes et de l'identité collective *hijrā*, sentiment d'appartenance, stigmatisation, perceptions des représentations sociales les concernant, etc.) ;
- 2) Établir des liens avec les différents éléments précédemment dégagés et la conception de soi des participantes et leur sentiment d'appartenance envers un groupe *hijrā*.
- 3) Identifier les stratégies mises en place par les participantes face à la stigmatisation.

CHAPITRE II

LE CADRE THÉORIQUE

Lors de nos réflexions quant au cadre théorique, les travaux du sociologue Erving Goffman ont particulièrement attiré notre attention. Étant avant tout intéressée par les stratégies mises en place par les personnes *hijrā* devant les nombreuses manifestations de stigmatisation dont elles ont fait l'expérience avant leur intégration à la communauté *hijrā*, l'univers conceptuel développé par Goffman autour de la question de l'interaction sociale et du stigmaté offre une perspective fort appropriée pour l'analyse dans laquelle nous nous engageons.

En effet, Goffman, en cherchant à élaborer une analyse générale des interactions humaines, s'est intéressé à comprendre le sens qui se dégageait lors des interactions sociales ainsi que les éléments qui les régissaient. À travers ses travaux, il a développé des concepts théoriques, tels que la face, la figuration et le stigmaté. Ceux-ci sont des plus pertinents pour penser les processus de stigmatisation qui émergent au sein d'une société, car ils mettent en lumière les éléments à partir desquels se base et perdure le stigmaté ; ils dévoilent les effets du stigmaté dans le déroulement de l'interaction entre les interactants et proposent ainsi une compréhension sur la manière dont les personnes stigmatisées « font face » au stigmaté. Bien que les travaux de Goffman aient été réalisés il y a de cela plusieurs décennies, ils se révèlent toujours d'actualité : ces concepts théoriques étant repris par des chercheurs, ils connaissent des développements récents et de nouveaux champs d'applications. À titre d'exemple, un ouvrage collectif, dirigé par Pascal Lardellier (2015), impliquant plus d'une quinzaine de contributeurs, vise non seulement à rendre compte de l'importance de l'œuvre de Goffman au sein des sciences humaines et sociales, de la plasticité de ses concepts théoriques et du

caractère interdisciplinaire de son approche, mais également à faire valoir l'indéniable portée actuelle de la « boîte à outils » que nous proposent les concepts goffmaniens.

Dans les paragraphes qui suivent, nous explorerons les principaux concepts de Goffman à partir desquels nous avons constitué le cadre théorique qui nous servira à l'analyse du phénomène de la stigmatisation vécue par les personnes *hijrā*. Mais d'abord, puisque notre question de recherche réfère à la notion de stigmatisation, nous expliquerons brièvement ce que nous entendons par celle-ci.

2.1 La stigmatisation

Plusieurs auteurs de différents courants ont travaillé sur des notions connexes à celle de la stigmatisation, telles que la déviance ou l'étiquetage. Nous nous sommes alors intéressée à ce que certains auteurs appartenant au courant interactionniste avancent sur le sujet.

Ferréol explique que le concept de déviance « désigne les comportements (individuels ou collectifs) qui, s'écartant de la norme, créent des dysfonctionnements et donnent lieu à une sanction » (1995, p. 59-60). Les normes sociales exercent une pression sur les individus qui composent une société ; il y a intériorisation des normes. « La déviance apparaît donc comme l'aboutissement d'un processus complexe d'élaboration et de construction » (*Ibid.* p. 60). La théorie de l'étiquetage de Becker (*labelling theory*) met en évidence « que la déviance, loin d'être le résultat voulu ou non d'une action individuelle, est le résultat d'une qualification d'un acte par la société » (Rogel, 1997, p. 53) ; il s'agit alors de la manière dont les membres d'une société marquent d'une étiquette la personne reconnue pour transgresser les normes. Dans le même ordre d'idées, Foucault mentionne que

[1] a déviance ne serait pas un trait des individus, mais un rapport de pouvoir dans lequel la norme est déterminée à partir de ce qui est hors-norme et aide à entretenir un rapport de domination, dans un but de normalisation et de contrôle, l'exclusion servant à démarquer l'anormalité. (Foucault, 1975, cité dans Rassart, 2010, p. 180)

La stigmatisation est définie par Goffman (1975) comme étant « un processus dynamique de dévaluation qui discrédite significativement la personne aux yeux des autres » (Fortin *et al.*, 2012, p. 12). Ferréol ajoute sur la notion de stigmatisation :

Marquage d'un individu par des institutions ou des groupes, à partir de pratiques interprétées comme des symptômes de maladie ou de déviance. La stigmatisation intervient au terme d'un processus d'ostracisme, d'abandon, de rejet (d'où l'imposition d'un statut de marginalité). (Ferréol, 1995, p. 256)

Ainsi, la déviance, l'étiquetage et la stigmatisation impliquent également un processus d'exclusion sociale. La notion de stigmatisation, tel que nous l'emploierons, englobe l'ensemble de ces concepts.

2.2 L'ordre de l'interaction chez Goffman

Dans le cadre des diverses études qu'il a menées sur l'interaction sociale, l'analyse de ce sociologue s'est centrée sur « la relation entre les significations interpersonnelles et la structure sociale, et ce, en accordant une attention à la valeur symbolique autant de ce qui est dit et fait qu'aux formes plus abstraites de la vie sociale » (Johansson, 2007, p. 276, traduction libre).

En s'intéressant aux interactions en face à face, Goffman observe que l'interaction « présente un ordre, est ordonnée, au sens où elle est soumise à des régulations, et impose à ses participants un certain nombre de contraintes » ; à l'instar de l'ordre

juridique, l'ordre de l'interaction révèle des mécanismes de régulation qui lui sont propres à travers un ensemble de normes et de règles qui régulent la vie sociale des membres d'une société (Goffman cité dans Debray, 2014, paragr. 9). L'ordre de l'interaction se comprend ici « [...] comme une forme d'ordre social autonome [...] » (Bonicco, 2007, p. 34). Cosnier (2002, p. 493) explique que l'ordre de l'interaction peut s'observer dans toute espèce de « rencontre », c'est-à-dire dès que deux personnes sont en présence, que cette coprésence soit focalisée (les personnes ont alors un motif commun d'attention conjointe) ou non (les partenaires manifestant une indifférence civile).

Dans un ouvrage collectif intitulé *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction* (Cefaï et Perreau, 2012), voici la définition que l'on trouve au sujet des interactions, soit « ces moments de la vie sociale au cours desquels des individus en situation de coprésence se perçoivent mutuellement et agissent réciproquement les uns par rapport aux autres » (Cefaï et Perreau, 2012, p. 5). En d'autres termes, l'interaction se définit « comme l'influence réciproque des individus sur les actions de ceux qui sont en leur présence physique » (Cosnier, 2002, p. 493). Dans la perspective goffmanienne, l'individu et la société ne sont pas perçus comme des pôles en opposition ; « [l]e sujet et la structure, loin d'être des entités antagonistes, sont intrinsèquement liés au cœur de l'unité qu'est la relation » (Bonicco, 2007, p. 31). Ainsi, à travers ses différents travaux, Goffman développa divers concepts lui permettant d'approfondir toujours davantage sa compréhension de l'ordre de l'interaction.

Dans son ouvrage *La présentation de soi dans la vie quotidienne* (1959), Goffman élabore la métaphore théâtrale pour traiter des présentations individuelles du soi en public en considérant l'interaction en face à face comme une scène jouée par des acteurs.

L'auteur conçoit dans ce cadre deux espaces sociaux connexes, d'un côté la scène, et de l'autre les coulisses, pour montrer comment le comportement des acteurs varie en fonction des lieux possibles et du public à convaincre (Codaccioni *et al.*, 2012, p. 6).

En s'inspirant de la perspective théâtrale, il a recours, afin de rendre compte des scènes de la vie quotidienne, à différents principes : la façade (*front*) — celle-ci comprend deux parties qui sont le décor (*setting*) et la façade personnelle (*personal front*) —, l'avant-scène (*frontstage*), l'arrière-scène (*backstage*) et le soi (*self*) (Cosnier, 2002, p. 494). « Goffman fait valoir que le soi est une construction sociale ou, plus précisément, une construction interactive » (Johansson, 2007, p. 276, traduction libre). Dans le même ordre d'idée, Cosnier note que dans l'analyse du soi goffmanienne :

[...] on est donc amené à se désintéresser de son possesseur, de la personne à qui il profite ou coûte, parce que cette personne et son corps se bornent à servir pendant quelque temps de support à une construction collective. Les moyens de produire et de maintenir un self ne résident pas à l'intérieur du support, mais sont souvent fournis par les organisations sociales. (2002, p. 494)

Goffman démontre que lors de l'interaction, les interactants font un usage stratégique de la communication afin de créer les impressions désirées d'eux-mêmes (Johansson, 2007, p. 276). Cette communication comporte deux éléments, dont la communication verbale — qui est plus facilement manipulable parce la personne est consciente de ce qu'elle dit — et la communication non verbale — qui est en effet plus difficile à contrôler parce que la personne en est plus ou moins consciente (*Ibid.*).

2.3 Le concept de la « face » et du « work face »

C'est dans *Les Rites d'interaction* que Goffman développe et introduit les concepts de face et de « *work face* ».

[...] l'objet à étudier se laisse identifier : il s'agit de cette classe d'événements qui ont lieu lors d'une présence conjointe et en vertu de cette présence conjointe. Le matériel comportemental ultime est fait des regards, des gestes, des postures et des énoncés verbaux que chacun ne cesse d'injecter, intentionnellement ou non, dans la situation où il se trouve. (Goffman, 1974, p. 7)

Goffman définit la face :

[...] comme étant la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi déclinée selon certains attributs sociaux [...] ; ce sont les règles du groupe et la définition de la situation qui déterminent le degré de sentiment attaché à chaque face et la répartition de ce sentiment entre toutes. (1974, p. 9-10)

Les explications de Bonicco sur la face contribuent également à enrichir notre compréhension :

Il s'agit de l'identité que chaque personne doit revendiquer dans une situation donnée, de manière à se comporter conformément aux attentes des gens, qui sont des attentes normatives sociales, exprimant ce que c'est que se comporter normalement dans telle ou telle situation. (2007, p. 35)

Dans son évaluation de l'ensemble des écrits de Goffman, Bonicco explique que pour Goffman l'ordre de l'interaction se caractérise par une sémantique et une syntaxe (2007, p. 35). Lors d'une interaction en face à face, l'interactant transmet une image de soi à l'autre par le biais de divers comportements que ce dernier interprétera à partir d'un répertoire de sens (Bonicco, 2007, p. 35). L'individu en interaction avec un autre tente d'établir une image de lui selon des attributs sociaux qu'il considère les plus appropriés par rapport aux attentes normatives et, par conséquent, qui correspondent à ce qui est valorisé dans la société. Mais pour que cette image soit porteuse de sens et cohérente, « [celle-ci] doit obéir à des règles, à une syntaxe » (Bonicco, 2007, p. 35). Il

s'agit de ce que Goffman appelle le « *work face* » et que l'on a traduit sous le vocable de « figuration ».

Le travail de figuration est « ce qui permet d'établir et de sauver la face », celui-ci revêt donc une double dimension, soit « instauratrice et protectrice » (Bonicco, 2007, p. 36). Ainsi, selon les lignes de conduite que l'individu est en mesure de mobiliser — « de mettre en jeu » —, celui-ci peut sauver la face ou perdre la face (Goffman, 1974, p. 15-17). Aussi, la figuration vise à intervenir lorsqu'une personne met en danger, intentionnellement ou non, sa face ou celle des autres. La figuration consiste donc à adopter des lignes d'action pour garder ou ne pas perdre la face, mais aussi pour protéger la face des autres : protéger sa face implique également protéger celle des autres. Il existe différents types de figuration pour sauver la face comme l'évitement et la réparation.

Les concepts de face et de figuration de Goffman nous conduisent à nous interroger sur la façon dont les personnes *hijrā*, durant la période antérieure à leur intégration à la communauté *hijrā*, ont tenté d'établir et de sauver la face. Qu'advient-il selon le contexte dans lequel se trouve la personne (soit lorsque la personne catégorisée *hijrā* devrait « normalement » s'identifier au rôle masculin, soit lorsque celle-ci se réclame de l'identité *hijrā*) ? Est-ce que le fait de ne pas encore être *hijrā* mais d'être renvoyée à cette identité amène à adopter des lignes de conduite différentes que celles adoptées lorsque la personne se réclame de cette identité ?

Aussi, pour Goffman, ce qui fait l'individu son identité ne se dissocie pas de la société dans laquelle il évolue. Les représentations collectives se manifestent dans chaque interaction et se jouent dans chacune d'elle. C'est donc à partir des valeurs sociales que la face (l'identité) de chacun est co-construite, construction qui s'élabore en situation d'interaction.

[L]a face est une chose sociale qui n'est rien d'autre que la personnalisation de la société dans un corps et dans une situation. Ce que l'on valorise sous le nom de face chez l'agent est la société, puisque ce à quoi l'on accorde de la valeur n'est jamais que la normalité, c'est-à-dire la conformité aux conventions, donc à l'ordre social. (Bonicco, 2007, p. 36)

De plus, en s'intéressant aux conditions nécessaires au maintien des valeurs sociales, Goffman en arrive à formuler que la subsistance des représentations collectives — représentations qui définissent une société — tient au fait qu'elles exercent une pression sur les individus (Bonicco, 2007, p. 37). Par cette pression, les individus ont intériorisé les valeurs sociales ; à travers les besoins individuels s'incarnent et se confirment les valeurs sociales.

La relation entre les individus qui entrent en interaction assure l'interdépendance des éléments puisqu'elle repose sur le partage des mêmes croyances. Pour établir sa face, il faut satisfaire aux attentes normatives des autres [...]. Le « work face », syntaxe de l'interaction, lie les acteurs sous l'égide de définitions sociales partagées par eux sous forme de croyances et mises en œuvre afin de manifester l'estime que les acteurs se portent réciproquement. (Bonicco, 2007, p. 37)

La pensée goffmanienne met en évidence que la face d'un individu se co-construit avec d'autres individus lors d'interactions. Qui plus est, chaque individu portant en lui le corps social, il le manifeste à travers chaque interaction engagée et, ce faisant, le confirme et le perpétue. Ce corps social — constitué de plusieurs représentations et de valeurs sociales — ainsi intériorisé exerce une pression sur tous les individus d'une société, lesquels chercheront à s'y conformer en respectant les conventions afin de garder la face et celles des autres, et ce, en cohérence avec l'ordre social.

En suivant le raisonnement du sociologue, l'individu en interaction doit projeter une image de lui selon un agencement d'attributs sociaux correspondant aux attentes

normatives de la société, propres au rôle social qui lui est attribué. Dans le premier chapitre, *La problématique*, nous avons vu que les valeurs sociales en Inde s'articulent de manière importante autour de la famille et que, par conséquent, les rôles sociaux privilégiés sont construits en fonction des normes de la reproduction sexuée et du mariage. Cela nous a amenée à nous interroger sur la manière dont les valeurs sociales rattachées à la famille influencent la face et le travail de figuration des personnes catégorisées comme étant *hijrā*. D'autres valeurs sociales agissent-elles sur la face et la figuration de ces dernières ? Si oui, quelles sont-elles et en quoi les influencent-elles ?

2.4 Les cadres sociaux

Dans son ouvrage *Les cadres de l'expérience*, Goffman s'intéresse à l'organisation sociale de l'expérience individuelle. Le sociologue se penche donc sur la question de la compétence mobilisée dans l'interaction sociale pour en arriver à s'interroger sur le sens commun. Les cadres sociaux sont exprimés dans le discours et soumis à une construction collective (Johansson, 2007, p. 277). De ce point de vue, le cadre est une façon d'expliquer le contexte dans lequel se trouvent les interactants, ce dont ils ont d'ailleurs besoin pour interpréter l'échange en cours. Cosnier ajoute qu'avec la notion de cadre, Goffman explore davantage la psychologie sociale de l'interaction :

Tous les micro-comportements antérieurement décrits sont mutuellement et constamment interprétés par les partenaires. Il y a donc une nécessité permanente de saisir et d'indiquer comment « cadrer » la situation et les actions qui s'y déroulent, d'autant plus qu'au cours d'une même rencontre, plusieurs cadres peuvent être successivement utilisés : ironie, dissimulation, offre de service, affirmation de pouvoir, appel à la compassion... (Cosnier, 2002, p. 495)

Aussi, en dirigeant sa lecture de la notion de situation vers une analyse des cadres sociaux, il ressort que, pour Goffman, le sens donné à la situation ne se construit pas d'après la seule expérience individuelle : « le cadrage de l'expérience c'est — bien plus que la volonté individuelle — une certaine structure sociale de l'expérience » (Perreau, 2012, p. 140). Voici une citation de Goffman sur la notion de cadre que reprend Perreau :

Je soutiens que toute définition de la situation est construite selon des principes d'organisation qui structurent les événements — du moins ceux qui ont un caractère social — et notre propre engagement subjectif. Le terme de « cadre » désigne ces éléments de base. (Goffman cité dans Perreau, 2012, p. 140)

Dans cette perspective, c'est en fonction de diverses contraintes physiques et sociales propres à un cadre donné que se déterminent, pour Goffman, les choix et les préférences individuels ; il s'agit des exigences de la situation (Bonicco, 2012, p. 268). Ainsi, selon Goffman, les préférences et les choix individuels qui se manifestent lors d'une interaction seraient le résultat d'une opération stratégique (ou calcul rationnel) visant à ne pas perdre la face.

L'ordre de l'interaction selon Goffman et les concepts qui en découlent nous a conduit à tourner notre regard vers les repères normatifs de la société indienne et la manière dont ceux-ci ordonnent la vie sociale, se manifestent au sein des interactions sociales et influencent l'action individuelle des personnes catégorisées *hijrā*. La famille jouant un rôle central en Inde, le cadre normatif de cette société se construit donc en fonction de cet aspect. Puisque société et sujet ne sont pas des entités antagonistes, au contraire, on pourrait alors avancer que la dimension familiale organise de façon importante le monde social en Inde en même temps qu'elle impose un cadre aux interactions sociales, qu'elle agit sur les personnes et qu'elle structure l'action des individus.

Dans ce contexte, les membres de la société indienne qui ne correspondent pas aux normes binaires de sexe et de genre bouleversent l'ordre social établi, et par conséquent, l'ordre de l'interaction. L'enjeu de ne pas perdre la face pour l'individu relève donc de sa capacité à adopter un comportement qui permet de transmettre une image du soi répondant à ces attentes normatives, ou alors à des normes alternatives. Ainsi, dans le cas où un individu de sexe masculin manifeste un ou plusieurs signes relevant d'une habitude considérée féminine, le travail de figuration (*work face*), selon la pensée de Goffman, aurait pour objectif de rétablir la face de l'individu en répondant au mieux aux attentes normatives associées au rôle masculin. Ce dernier tenterait alors, en mobilisant divers types de figuration, de projeter une image conforme à la norme masculine de la société indienne. Mais qu'en est-il réellement ? Quels types de figuration pour sauver la face les participantes ont-elles mobilisés ?

Les concepts théoriques de Goffman nous ont conduite à analyser les discours des participantes *hijrā* en nous intéressant aux lignes de conduite adoptées pour sauver la face dans une situation donnée et d'en dégager des tendances selon les cadres particuliers identifiés en termes de type de figuration.

2.5 L'ordre de l'interaction et les stigmates

Les explications portant sur l'ordre de l'interaction et les différents concepts théoriques que Goffman a développés dans son analyse de l'interaction en face à face sont importants afin de mieux saisir les différents éléments que le sociologue élabore dans son ouvrage *Stigmates*. L'ordre de l'interaction permet de voir que les lignes de conduite mobilisées par les interactants visent à établir et à sauver la face et, ce faisant, à maintenir l'ordre au sein de la société, à maintenir les normes sociales. Nizet et Rigaux (2005) mettent en avant la règle centrale de l'ordre social d'après Goffman :

S'il fallait désigner la règle la plus fondamentale de l'ordre social selon Goffman, ce serait sans doute la règle du maintien de la face. Il s'agit en fait d'une double règle. Dans toute interaction, il faut tout d'abord éviter de perdre la face ; Goffman parle également ici de la règle de l'amour-propre. Il s'agit ensuite de faire en sorte de préserver la face des autres [...]. (2014, p.37)

L'individu qui ne répond pas aux attentes normatives rompt avec l'ordre social et avec l'ordre de l'interaction et ainsi apparaît le « stigmaté *hijrā* » dans les interactions sociales.

Dans son ouvrage, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps* (1975), Goffman « s'intéresse à la manière dont la différence entre le normal et le déviant est instituée socialement » (Bonicco, 2007, p. 33). Les publications en 1963 de *Stigmates* et d'*Outsiders* de Howard Becker révèlent qu'il y avait, en cette période de l'après-guerre, un intérêt particulier pour les réflexions portant sur les normes sociales et la déviance en tant que phénomènes construits socialement (Plumauzille *et al.*, 2014, p. 217). C'est ainsi, aux côtés d'Howard Becker, de Kai Erikson et de Harold Garfinkel, que Goffman participa, avec *Stigmates*, « à l'édification d'une nouvelle perspective sur la déviance » (Plumauzille *et al.*, 2014, p. 216). Étymologiquement, le terme « stigmaté » réfère aux marques physiques qu'infligeaient les Grecs aux individus jugés infâmes. Cette marque d'infamie, visible aux yeux de tous, indiquait aux citoyens respectables la conduite à suivre avec les stigmatisés, celle de les éviter (Dericquebourg, 1989, p. 66) ; cela impliquait leur exclusion de la bonne société. Dans le même ordre d'idée, Goffman reprend la notion de stigmaté en la redéfinissant comme « la situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société » (Goffman, 1975, p. 7). En d'autres termes, « [p]our Goffman, le stigmaté est ce qui, lors d'une interaction, affecte en le discréditant, l'identité sociale d'un individu »

(Plumauzille *et al.*, 2014, p. 216). Ainsi, d'après Goffman, le stigmaté n'existe pas en soi ; il s'agit en effet d'une construction sociale (Dericquebourg, 1989, p. 67).

En contexte d'interaction, un individu a recours à des répertoires de rôles qui lui permettent de classer les individus en face de lui dans les catégories qui lui semblent *a priori* appropriées et ainsi qui conduisent à attendre d'eux les comportements et caractéristiques qui leur sont associés (Goffman, 1975, p. 11-12). Le stigmaté est créé lorsqu'un écart est perçu entre un attribut et les attentes normatives générées par la société. En Inde, une part importante de l'identité sociale de l'individu se fonde à partir des normes binaires de sexe et de genre. Durant l'enfance ou l'adolescence, le stigmaté rattaché aux jeunes garçons ou jeunes hommes se constitue sur l'observation de caractéristiques interprétées comme inadéquates avec un sexe masculin, puisque celles-ci correspondent en fait au stéréotype féminin. Les manifestations de catégorisation à l'identité *hijrā* vécues par ces jeunes reposent sur un décalage entre un attribut particulier et les attentes normatives de sexe et de genre au sein de la société indienne.

Les normes produites par la société constituent le cadre d'après lequel les individus distinguent ce qu'ils jugent normal de ce qui ne l'est pas. Lorsqu'un stigmaté est identifié, Goffman note qu'il en résultera une tendance à généraliser l'individu stigmatisé. Il s'agit évidemment du processus qui est à la base de la formation des stéréotypes et qui consiste « à appliquer un ensemble d'autres traits qui sont apparemment en cohérence avec les premiers [les stigmatés identifiés] » (Rogel, 1997, p. 55). En ce sens, puisque la littérature révèle que les trajectoires ayant mené à l'intégration d'un groupe *hijrā* sont variées, il s'avérait à propos d'explorer cet aspect, à savoir si les personnes catégorisées *hijrā* à cause d'un signe visible non conforme au genre masculin se sont réellement identifiées au groupe auquel on les renvoyait. Il

semble en effet exister au sein de la société indienne un stéréotype *hijrā*, celui-ci étant rattaché au fait d'être de sexe masculin en ayant une habitude féminine.

Goffman poursuit l'analyse des interactions en s'intéressant également aux effets du stigmaté sur l'identité de la personne stigmatisée. En ce sens, il utilise le concept d'identité pour soi ; celle-ci met l'accent sur ce que ressent l'individu à l'égard du stigmaté qui lui est attribué et la manière dont il compose avec sa situation de stigmaté (Goffman, 1975, p. 127-128). Ce processus a d'importantes conséquences sur l'identité pour soi (Vienne, 2004, p. 178-179) ; le stigmaté « s'imposera dans ses tentatives de construction de l'identité » (Rogel, 1997, p. 55). La stigmatisation peut prendre effectivement une place majeure dans l'expérience du porteur, mettant en suspens tout autre rôle social et devenant l'objet central sur lequel repose la définition de l'individu (Rogel, 1997, p. 55). Il en découle une perte d'estime de soi et un sentiment de culpabilité — le stigmaté peut se sentir responsable de l'existence du stigmaté et des conséquences que ce dernier a sur ses proches. L'humiliation liée au port du stigmaté entraîne la honte, la haine et le mépris de soi-même (Goffman, 1975, p. 18).

La discrimination vécue par le stigmaté soulève également la question de l'acceptation de soi et de son stigmaté. Goffman recense ici des réactions possibles de la part du porteur face à son stigmaté : les tentatives visant à corriger le stigmaté — soit par le biais de la médecine ou par l'apprentissage (dans ce cas de figure, Goffman note parfois une tendance à la victimisation) ; les tentatives d'acquiescer une compétence particulière ou une expertise dans un domaine qui lui est généralement inaccessible (ou perçu comme tel) afin d'améliorer indirectement l'idée que l'on se fait de lui ; les tentatives de déni ; et les tentatives de renversement en misant sur les gains positifs en termes d'apprentissage face à l'adversité.

Maintenant, qu'en est-il en ce qui concerne les personnes catégorisées *hijrā* ? Dans le cadre de notre analyse des récits narratifs, le concept d'identité pour soi nous a en effet invitée à nous pencher sur le vécu des participantes *hijrā*, ce qu'elles ont ressenti face au stigmatisme qui leur avait été accolé. Quelles sont les conséquences de la stigmatisation due au stigmatisme *hijrā* sur l'identité pour soi, en d'autres termes comment se perçoivent-elles ? Quelles ont été leurs réactions face au stigmatisme ? Que disent-elles par rapport au sentiment d'appartenance au groupe *hijrā* ? En fait, nous souhaitons comprendre comment l'intériorisation des normes sociales indiennes et la situation de stigmatisation organisent la manière dont elles racontent leur trajectoire et leur rapport vis-à-vis de l'identité *hijrā*.

Goffman remarque aussi que l'expérience de la stigmatisation peut amener les individus stigmatisés à s'affilier. L'individu peut adhérer à une ou des associations ou intégrer des réseaux de soutien. Il peut également décider de vivre au sein d'une communauté, ce qui aura une incidence sur sa vie sociale : une part importante de ses interactions se dérouleront avec ses pairs, limitant davantage ses contacts avec le monde extérieur (Rogel, 1997, p. 58). Être *hijrā*, cela implique d'appartenir à la communauté. Cette intégration est marquée par un rituel au cours duquel la *guru* d'un groupe *hijrā* prendra pour disciple (*celā*) l'initiée. D'après les écrits, la vie en groupe est le modèle privilégié, l'appartenance à la communauté *hijrā* est loin d'être sans incidences. Aussi, la vie des *hijrā* est en grande partie constituée en fonction des activités socio-économiques propres au rôle *hijrā*. Cela dit, l'élément qui suscite en moi un vif intérêt se situe au niveau de la manière dont a été vécue cette appartenance. Quels sont les éléments qui ont participé à cette intégration ? Est-ce que l'identité *hijrā* convient à toutes celles qui la portent ? Enfin, quelles sont les stratégies qu'ont mises en place les participantes pour faire face à la stigmatisation ?

Goffman fait voir aussi que lorsque toute la société ne soutient pas les mêmes normes, il peut arriver que des individus discriminés ne se sentent pas pour autant disqualifiés, se référant à un système normatif différent de celui qui prédomine dans la société. De la même manière, on pourrait considérer la communauté *hijrā* comme étant, au sein de la société indienne, un système normatif doté d'une certaine autonomie. En effet, tel que mentionné dans la problématique, le corps *hijrā* est composé de normes. Bien que ces normes ne soient pas forcément appliquées dans tous les groupes *hijrā* ni de la même manière, les discours *hijrā*, particulièrement lors d'interactions avec des non-*hijrā*, doivent être organisés de façon à ne pas compromettre la légitimité de l'identité *hijrā*, particulièrement en ce qui concerne leur rôle socioreligieux. Le mythe *hijrā* doit être maintenu, sans quoi, ce rôle n'aurait plus de sens. Cela soulève donc plusieurs questionnements.

En conclusion de ce chapitre consacré au cadre théorique, nous retenons que les personnes *hijrā* et la communauté *hijrā* soulèvent bon nombre de questions, dont plusieurs ne sont que peu examinées dans la littérature. Le phénomène de la stigmatisation des personnes catégorisées *hijrā* et des *hijrā* appartenant à la communauté, bien qu'il soit considéré par certains auteurs, n'a toutefois pas fait l'objet central d'une recherche. Il est plutôt abordé comme étant une composante de la vie des *hijrā* et non un élément fondamental dans la construction « identitaire » individuelle et collective *hijrā*. Aussi, les études portant sur cette communauté sont surtout développées autour de concepts relevant du genre. Comme le soulignent Plumauzille *et al.* (2014), saisir le monde social, d'après une pensée goffmanienne, signifie se dégager du postulat selon lequel l'identification sociale des individus repose sur des déterminants sociologiques tels que le sexe et l'âge, mais au contraire s'engager à analyser les situations et les relations sociales dans lesquelles évoluent les individus et qui participent à leur construction identitaire (Plumauzille *et al.*, 2014, p. 222-223).

Pour ces raisons, en plus de notre intérêt personnel à l'égard des personnes et des populations stigmatisées, il m'est apparu judicieux d'appréhender les *hijrā* plus particulièrement sous l'angle de la stigmatisation.

La pensée de Goffman et les concepts qu'il a élaborés sont particulièrement pertinents à notre propos. Ce cadre théorique nous permettra d'élargir notre compréhension des divers mécanismes et stratégies déployés face à l'expérience de stigmatisation vécue par les *hijrā* ainsi que par la communauté qu'elles constituent. Comme le souligne Johansson, « *comprehension of Goffman's ideas will deepen our understanding of how the social world is experienced and reproduced. This understanding is vital to our efforts to improve our institutions and social environment, according to Manning (1992)* » (Johansson, 2007, p. 276).

CHAPITRE III

LA MÉTHODOLOGIE

C'est lors de notre expérience en tant qu'auxiliaire de recherche dans le cadre d'un projet dirigé par Mathieu Boisvert portant sur les *hijrā* que l'objet de ce mémoire de maîtrise s'est profilé. Le matériel à partir duquel nous avons conduit cette recherche qualitative repose sur des données collectées dans le cadre d'entretiens auprès de participantes appartenant à un groupe *hijrā*. Ceux-ci ont été réalisés en Inde avec l'aide d'une traductrice et, bien entendu, une certification éthique a été obtenue au préalable.

3.1 Stratégie de recherche

- Les données collectées

Dans le cadre de cette recherche, l'entretien comme choix méthodologique s'est révélé pertinent, car celui-ci permet d'« accéder à l'univers des acteurs sociaux et d'appréhender, comme le disait à sa façon Durkheim (2005 [1894]), leurs manières d'agir, de penser et de sentir » (Poupart, 2012, p. 61). Cette perspective méthodologique offre en effet aux chercheurs « une démarche ouverte et flexible » (Poupart, 2012, p. 61). En plus de permettre d'explorer plus en profondeur l'expérience des acteurs,

l'entretien de type qualitatif a aussi pour avantage, comme l'observation in situ, de faire émerger des dimensions auxquelles nous n'aurions pas songé au départ, et qui peuvent s'avérer une grande richesse pour la compréhension de l'objet à l'étude. Ces « nouvelles données » nous surprennent dans la mesure où elles nous font découvrir des aspects inattendus de l'univers des autres. C'est d'ailleurs en grande partie à cela que doivent servir les enquêtes de terrain et il s'agit également d'une des conditions qui

permet de produire des ethnographies d'une plus grande richesse. (2012, p. 64)

Le récit de vie, en tant qu'outil méthodologique s'inscrivant dans une approche biographique, avait pour objectif « d'explorer les formes et les significations des constructions biographiques individuelles » (Delory-Momberger, 2005, cité dans Burrick, 2010, p. 9) « en lien avec les processus de socialisation et de production de la réalité historique, sociale et culturelle » (Burrick, 2010, p. 9). Cette méthode qui appelle à une approche non directive se fonde sur deux principes : « s'abstenir de toute intervention qui peut structurer le discours du sujet et n'intervenir que pour accroître l'information selon l'activité mentale du sujet » (Burrick, 2010, p. 13-14). Il s'agit donc de mettre en place le contexte qui invite le sujet à s'exprimer librement.

- Un usage secondaire des données

Il importe de souligner que notre projet s'est inscrit dans une étude plus large dirigée par notre co-directeur, Mathieu Boisvert, sur la communauté *hijrā*, *Les hijrā au Maharashtra : enjeux identitaires, sociaux et culturels*. Le matériel à partir duquel nous avons réalisé ce mémoire a reposé, en grande partie du moins, sur des données déjà collectées dans le cadre d'entretiens.

En 2013, Mathieu Boisvert — professeur titulaire au Département des sciences des religions de l'UQÀM —, entame un projet de recherche portant sur la communauté *hijrā* de l'état du Maharashtra en Inde. Ayant constitué une équipe multidisciplinaire avec trois professeurs issus de domaines divers, cette recherche qualitative se structure autour de quatre volets : le religieux, le juridique, le vieillissement et les pratiques performatives (Boisvert, 2013). Aussi, ce projet pilote repose sur une étroite collaboration avec la communauté *hijrā* ainsi qu'un organisme sans but lucratif,

Humsafar Trust, travaillant directement avec cette communauté (Boisvert, 2013). Établir un tel partenariat s'avérait d'une grande importance afin que le projet s'élabore en fonction des besoins de la communauté (Boisvert, 2013). Dans cette optique, en octobre 2013, un comité consultatif composé de cinq *hijrā*, dont l'une est chercheure au sein de Humsafar, est créé. La méthodologie retenue pour cette recherche sur la communauté *hijrā* était multiple : le récit de vie, l'entretien semi-directif et l'observation sur le terrain (Boisvert, 2013).

Nous avons déjà, lors d'une lecture préliminaire, identifié une quantité substantielle de propos portant sur la stigmatisation, ce qui nous avait effectivement permis de constater que le matériel pouvant répondre aux questions de recherches précédemment soulevées s'y trouvait. Ainsi, notre intégration au sein de l'équipe comme étudiante-chercheure a mené à l'ajout d'un cinquième volet, celui-ci portant sur la stigmatisation et les stratégies de faire face chez les participantes *hijrā*. Il s'agissait donc d'un usage secondaire des données recueillies dans le contexte de cette recherche qualitative et, bien entendu, de nous conformer aux mêmes procédures sur le plan de l'éthique.

- Notre terrain : entretiens, observation et échanges informels

Dans le but de collecter des données plus spécifiques à la question de stigmatisation, nous avons réalisé un terrain en Inde. Durant le mois mars 2016, avec le soutien de la traductrice qui participait à l'étude depuis le tout début, nous avons effectué des entrevues auprès de quatre participantes *hijrā* faisant partie de l'échantillon de la recherche dirigée par Mathieu Boisvert, soit les personnes suivantes : Tisya, Gitali, Indali et Anand. Nous avons de même tenu un journal de bord dans lequel nous avons inscrit nos activités journalières, nos impressions du déroulement des entrevues et de

nos rencontres avec les participantes, nos échanges informels avec des non-*hijrā* et nos observations en général.

Notons qu'au départ, nous envisagions effectuer un examen tant de la période pré-intégration, que de celle suivant l'intégration. En revanche, au vu de l'étendue des données issues des entretiens conduits par Mathieu Boisvert et deux autres membres de son équipe, nous en sommes venue à nous interroger sur la faisabilité d'une analyse qui inclurait également les données portant sur la période post-intégration. Considérant l'ampleur d'une telle entreprise — quoiqu'il aurait été fort intéressant d'également porter notre attention sur la période suivant leur entrée dans un groupe *hijrā* et d'analyser les discours des participantes portant sur leur parcours individuel, mais aussi ceux traitant davantage des dimensions collectives de la communauté *hijrā* —, nous avons estimé qu'il était plus réaliste de circonscrire notre enquête à la période pré-intégration.

Afin d'entendre les participantes *hijrā* sur leurs expériences de stigmatisation, les entretiens ont été réalisés de manière semi-directive. Avant de rencontrer les participantes, nous avons échangé avec la traductrice concernant les éléments qui nous intéressaient, soit les événements marquants durant l'enfance jusqu'à leur intégration à un groupe *hijrā*, les personnes significatives, leurs relations avec les membres de leur famille, leurs interactions avec les gens du voisinage et ailleurs, incluant leur rapport avec des *hijrā*. Nous avons aussi convenu avec elle que les questions ajoutées lors des entrevues devaient avoir pour objectif de clarifier les propos des participantes ou de les approfondir.

De plus, lors de notre séjour à Mumbai, nous nous sommes intéressée à interroger les Indiens non *hijrā* sur leurs perceptions des *hijrā* et avons porté une attention particulière à la façon dont les non-*hijrā* se comportaient envers elles.

Enfin, puisque notre terrain était réalisé dans le cadre de l'étude dirigée par Boisvert, et en tant que membre de son équipe, nous n'avons pas eu à déposer une demande au comité d'évaluation du mérite scientifique des projets étudiants. Néanmoins, nous étions et sommes tenue d'observer les mêmes balises éthiques que celles déterminées pour sa recherche.

3.2 La population à l'étude et le recrutement de l'échantillon

Outre le fait que le public visé par le projet ciblait des personnes *hijrā* résidant dans le Maharashtra, l'échantillon envisagé cherchait à assurer une représentativité en fonction de critères tels que l'âge, l'État d'origine, le *gharānā*¹⁰ d'appartenance et la position hiérarchique de chaque répondante au sein de la communauté (Boisvert, 2013). En ce qui concerne le recrutement des répondantes, c'est le comité consultatif qui a assumé la responsabilité de cette tâche (Boisvert, 2013).

Entre 2014 et 2015, des entretiens auprès de vingt-deux participantes *hijrā* ont été conduits par trois membres de l'équipe : Mathieu Boisvert, Karine Bates (professeure agrégée au Département d'anthropologie de l'UdeM) et Yves Jubinville (professeur à l'École supérieure de théâtre de l'UQAM). À chaque entretien étaient présents un ou deux d'entre eux. Et enfin, chacun des entretiens — incluant le récit de vie et l'entrevue semi-dirigée — était d'une durée qui variait d'une heure et demie à trois heures.

¹⁰ Les *gharāna* ou « maisons » représentent différents sous-groupes de la communauté *hijra*; chaque maison possède une lignée distincte reposant sur un mythe fondateur réel ou imaginé (Boisvert, 2013).

Aussi, puisque la langue d'usage des répondantes ne permettait pas de conduire les entretiens en anglais ou en français, le recours à une traductrice était essentiel. Ainsi, tous les entretiens ont été assistés par une traductrice à même d'assurer une traduction fidèle des propos tenus par les répondantes et des interventions du professeur responsables de l'entretien. De plus, dans la mesure où celle-ci serait amenée à interagir directement avec les participantes, certaines habiletés se révélaient indispensables. Pour cette raison, la personne choisie pour assumer ce rôle a également été sélectionnée pour ses qualités en termes de savoir-être et sa capacité à travailler en équipe. Comme le souligne Burrick, « l'attitude de compréhension est primordiale pour favoriser une communication authentique et indépendante » ; elle repose sur diverses qualités qui relèvent du savoir-être telles que l'écoute sensible, le non-jugement et l'empathie (Burrick, 2010, p. 14).

3.3 Le traitement et l'analyse des données

Tous les entretiens ont été enregistrés sur un support audio pour ensuite être retranscrits intégralement en anglais par trois étudiantes de la SNTD à Mumbai (université pour femmes). De cette manière, les propos des participantes et les interventions de la traductrice étaient traduits en anglais par les transcriptrices et retranscrits. Les échanges ayant eu lieu en anglais étaient tout simplement retranscrits en anglais.

Dans le cadre de ce projet de mémoire, l'ensemble des données collectées lors des entretiens a été traité d'après une analyse de contenu, et ce, avec le logiciel NVivo. Ce type d'analyse « offre la possibilité de traiter de manière méthodique des informations et des témoignages qui présentent un certain degré de profondeur et de complexité » (Campenhoudt et Quivy 2011, p. 207). Il s'agit d'une méthode tout indiquée pour notre projet, comme le souligne Mayer *et al.* (2000) :

l'analyse de contenu peut être très utile à la pratique du service social parce qu'elle est une technique permettant de mieux comprendre certaines réalités vécues par la clientèle, de mesurer les changements amenés par une intervention, notamment sur le plan du discours, de distinguer les dimensions de réalités nouvelles ou problématiques ou d'évaluer l'évolution du discours dans un groupe. (Mayer et al., 2000), p. 170)

La constitution d'un arbre thématique couvrant les dimensions nécessaires au volet « stigmatisation » a permis d'analyser le contenu des entretiens. Tel que le mentionne Mayer *et al.* (2000, p. 161) : « classer ou codifier les divers éléments d'un message dans des catégories afin de mieux en faire apparaître le sens ». Ainsi, nous étions responsable de l'identification des catégories d'analyse qui seraient ensuite divisées en des codes plus spécifiques. D'abord, une lecture flottante de quelques entretiens a été effectuée pour avoir une meilleure idée du matériel ; et dans un deuxième temps, nous avons établi des catégories et des codes qui se fondaient à la fois sur les éléments ressortis lors de cette première lecture, mais également sur nos objectifs de recherche. Aussi, puisque des éléments inattendus ou non considérés au moment de la construction de l'arbre thématique risquaient de surgir en cours d'analyse, il nous a semblé particulièrement avisé de demeurer attentive aux propos des participantes ; ce qui a permis l'ajout de quelques codes.

À l'issue du codage des entretiens, nous avons analysé chaque code et identifié les extraits où ressortaient, d'une part, les particularités individuelles en termes de vécu et de stratégies mobilisées pour faire face au stigmaté et, d'autre part, leurs points de rencontre afin de vérifier si certains éléments indiquent la présence de stratégies adoptées collectivement au sein de la communauté *hijrā*.

3.4 Les limites de l'étude

Toute étude comporte en effet des limites. Consciente que cette liste n'est certes pas exhaustive, nous avons relevé principalement trois limites. D'abord, le fait de ne pas avoir nous-mêmes conduit la majorité des entrevues nous a amenée à entrevoir la possibilité que certains aspects n'avaient pas forcément été explorés dans la mesure souhaitée. Un usage secondaire de données comporte ainsi des contraintes. Cela dit, notre expérience du terrain et nos réflexions nous ont fait prendre conscience de la complexité que représentent les différentes étapes de la réalisation d'un terrain de recherche et qu'inévitablement, plusieurs défis se posent.

La dimension culturelle représente par ailleurs un aspect important à considérer, bien que nous sommes quelque peu familière avec la culture indienne, ayant par le passé séjourné en Inde pendant près de neuf mois. Notre compréhension est relative à ce séjour, aux connaissances théoriques acquises dans le cadre du programme court de deuxième cycle en sciences des religions à l'UQAM et à notre interprétation — inévitablement influencée par nos propres référents culturels (individuels, familiaux, collectifs et sociétaux). En ce sens, nous avons porté une attention particulière à cet aspect en ayant pour préoccupation constante de resituer le sens des propos des participantes *hijrā* dans leur contexte socioculturel. Aussi, le recours à la traduction, lors des entretiens et de la transcription, représente toujours un risque supplémentaire de perdre quelques éléments au niveau du contenu et du sens donné. Puisque notre analyse s'est essentiellement basée sur le contenu accessible, les interprétations qui en ont découlé, par conséquent, se sont réalisées à l'intérieur de ce corpus.

Enfin, de manière plus générale en ce qui a trait aux méthodes qualitatives, une de ces limites est qu'elle ne permet pas de généraliser les observations réalisées à l'ensemble de la population concernée par l'étude (Demers, 2010).

CHAPITRE IV

PRÉSENTATION DES RÉSULTATS

Le présent chapitre expose les données collectées auprès des participantes *hijrā* interrogées dans le cadre du projet de recherche dirigé par Mathieu Boisvert, ainsi que lors du terrain de recherche que nous avons réalisé en mars 2016. Nous traiterons donc de diverses expériences qui ont jalonné le parcours de vie des participantes durant la période de l'enfance jusqu'au moment de leur intégration à la communauté *hijrā*. Dans une perspective orientée sur la question de la stigmatisation, nous vous présenterons les principales thématiques qui se sont démarquées lors de l'analyse des entrevues, à commencer par les discours portant sur l'identité de genre ainsi que la sexualité. Puis, nous aborderons les différents rapports sociaux au sein desquels les participantes ont évolué avant de rejoindre un groupe *hijrā* et où, nous le verrons, il se dégage bon nombre d'expériences de stigmatisation. Enfin, nous explorerons les principaux types de réponses qu'ont mobilisés les participantes face à la stigmatisation vécue. Au préalable, voici un tableau récapitulatif dans lequel nous vous présentons des informations générales concernant les participantes.

4.1 Informations générales au sujet des participantes

Des pseudonymes ont été attribués à l'ensemble des participantes à l'exception de Laxmi Tripathi et Gauri qui souhaitaient conserver leur vrai prénom.

Concernant Anand, celui-ci est le seul participant à adopter quotidiennement une apparence masculine (vêtements pour hommes, barbe) afin de faciliter son parcours académique ; il demeure dans une résidence universitaire à Mumbai en tant qu'homme et est inscrit au doctorat.

Quant à Tisya, elle est l'unique participante à avoir eu une vaginoplastie ; elle a des implants mammaires et occupe un emploi au sein de l'université où elle étudie.

Pseudonyme/ Informations supplémentaires	Âge	Âge de l'intégration	Niveau d'études	Lieu de résidence et de l'entretien
Adhika	29	Vers l'âge de 23 ans	Secondaire	Pune
Aditi	23	20 ans	Universitaire	Pune
Anand*	32	IND	Universitaire	Mumbai
Bhakti	20	Vers l'âge 17 ans	Universitaire	Pune
Chadna	31	IND, dit ne pas s'en souvenir	Universitaire	Pune
Dyanyata	28	Vers l'âge de 17 ans	Secondaire	Pune
Eta	30	18 ans	Secondaire	Mumbai
Gauri *	IND	IND	IND	Mumbai
Gitali	32-33	Vers l'âge de 24 ans	Secondaire	Mumbai
Indali	50	Vers l'âge de 15 ans	Secondaire	Mumbai
Jyoti	32	19 ans	Universitaire	Mumbai
Jyotibala	34	26 ans		
Kalpana	36	15 ans	Primaire	Mumbai
Kanti	33	14 ans	Secondaire	Mumbai
Laxmi Tripathi*	36	Dit avoir intégré lorsqu'elle était jeune	Universitaire	Mumbai
Lila	23	19 ans	Secondaire	Mumbai
Mahita	44	20 ans	Secondaire	Mumbai
Nandita	35	17 ans	Secondaire	Mumbai
Prabha	32	15 ans	Secondaire	Mumbai
Ravina	29	15 ans	Secondaire	Mumbai
Rini	33	IND	Universitaire	Mumbai
Sadhana	22	18 ans	Universitaire	Mumbai
Talika	24	Vers l'âge de 18 ans	Secondaire	Mumbai
Tisya*	28	IND	Universitaire	Mumbai
Salma	IND	IND	IND	Mumbai
Zakiya	45	20 ans	Secondaire	Mumbai
IND : information non disponible				

4.2 Identité de genre et sexualité : « Je ne suis pas née dans le bon corps »

Lors des entrevues, les participantes étaient invitées à s'exprimer sur leur parcours de vie avant leur intégration à un groupe *hijrā*. Les extraits traitant de leur « conception de soi » constituent une source d'information pertinente sur le plan de la construction identitaire. Parmi les perceptions partagées à travers les récits narratifs qu'elles ont confiés et élaborés rétrospectivement, nous explorerons les éléments centraux dégagés en ce qui a trait à l'identité de genre et la sexualité des participantes, ainsi qu'au processus de prise de conscience.

4.2.1 « Mon sexe n'est pas mon genre »

Concernant les discours portant sur l'identité de genre, la majorité des participantes dit avoir éprouvé le sentiment d'appartenir au genre féminin, et ce, à un âge précoce. Bien souvent, à l'instar de Dyanyata, elles verbalisent cette perception d'elles-mêmes dans les termes suivants : « Je me vois et je me pense comme une fille depuis que je suis enfant. » Certaines participantes ont manifesté leur genre d'appartenance en mettant plutôt de l'avant leur désir d'adopter un quotidien à l'égal de leurs camarades féminines : « Dès l'enfance, je voulais tout faire comme les filles » (Adhika). Tandis que d'autres l'ont exprimé sous l'angle du ressenti : « Je me sentais comme une fille quand j'étais enfant. J'étais très jeune. Je m'en suis rendu compte quand j'avais sept ans. J'étais amie avec les filles et je passais mon temps avec elles » (Ravina).

Sur le plan des représentations qu'elles se font de leurs comportements - plus précisément concernant la démarche, la gestuelle, l'expression orale et les habitudes - et de leur sensibilité, à de rares exceptions près, ceux-ci sont qualifiés de féminins : « J'avais peut-être l'air d'un garçon, mais mes activités, mes sentiments et mes

comportements étaient comme ceux d'une fille. Et j'étais plus souvent amie avec les filles. » (Rini) De plus, cette description genrée de leurs conduites est fréquemment articulée en rapport avec l'interprétation des participantes quant au regard que posaient les autres au sujet de leur genre et aux réactions que suscitait leur non-conformité au sein de leur entourage.

La manière dont je marchais, parlais et bougeais était féminine. Tu ne peux pas changer comment tu parles et bouges. Je ne pouvais pas vraiment contrôler ma façon d'être et les gens qui me voyaient grandir remarquaient que je me comportais comme une fille. (Aditi)

À l'image de ce qu'avancent Ravina et Rini, une prédilection pour la compagnie féminine est constatée chez la plupart d'entre elles. Outre cette inclination, d'autres éléments attestant de leur attrait pour des activités et des occupations en particulier apparaissent de manière récurrente. De nombreux passages démontrent leurs affinités pour des activités ludiques généralement associées au genre féminin, ce qui est parfois appuyé par une mise en comparaison quant à leur ressenti à l'égard des activités propres au genre masculin. Voici ce que Talika affirme d'ailleurs à ce sujet : « Je n'ai jamais joué avec les garçons, je m'amusais toujours avec les filles. Je n'ai même jamais su comment jouer aux jeux auxquels s'adonnaient les garçons. »

Une tendance à effectuer des tâches ménagères, travail culturellement réservé à la femme, apparaît à maintes reprises. Si, en quelques occasions, l'accomplissement de corvées domestiques est exposé en tant qu'action traduisant la dimension affective du lien avec leur mère, peu d'informations renseignent quant à leur motivation. Toutefois, certains passages portent à croire qu'une relation est potentiellement établie entre leur propension à réaliser de telles activités et leur sentiment d'appartenance au genre féminin. À titre d'exemple, Eta déclare : « Quand je vivais encore dans mon village

avec mes parents, je me pensais et me sentais déjà comme une femme. Je nettoyait la vaisselle à la maison, je faisais le ménage et la lessive. »

Il se dégage chez les participantes un intérêt largement partagé pour des jeux impliquant le déguisement, une activité à travers laquelle pouvait se matérialiser leur intériorité féminine. En cernant la gestuelle et les habitudes féminines, ces moments où les participantes enfilaient des vêtements féminins et se coiffaient d'une serviette afin de reproduire une longue chevelure se caractérisent par une réappropriation du rôle féminin.

Déjà très jeune, je n'allais pas encore à l'école, j'aimais envelopper ma tête d'une serviette comme ma mère le faisait après son bain et je jouais avec les filles du quartier. Je pensais que j'étais une fille, jamais je ne me pensais comme un garçon. J'étais surtout avec les filles. J'observais souvent les filles balayer leur maison et leur longue chevelure. Leurs cheveux tombaient sur leur visage parfois quand elles passaient le balai, elles replaçaient leur *dupatta*¹¹ quand celle-ci glissait et aussi elles remontaient leurs cheveux et les attachaient. (Mahita)

Une attirance prononcée pour la danse, éprouvée par bon nombre de participantes, se reflète couramment dans les entrevues. Bien qu'en Inde des individus masculins prennent part à cette activité, et ce dans un genre masculin, il semble que, d'après plusieurs propos de participantes, celle-ci serait généralement associée au genre féminin. À ce sujet, Nandita soutient que son père désapprouvait le fait qu'elle dansait, car, selon lui, il s'agissait d'une activité féminine. D'ailleurs, il ressort de cela que la

¹¹ Longue écharpe que revêtent les femmes pour se couvrir la région thoracique et les épaules; elles l'utilisent également afin de se couvrir la tête.

pratique de la danse les a amenées à incarner des caractères féminins, entre autres lors de performances publiques. Pour quelques-unes d'entre elles, c'est dans ce contexte qu'a pu être expérimenté le port de vêtements féminins pour la première fois, ou à tout le moins publiquement. À travers la danse, il leur était possible de revêtir une identité de genre en concordance avec la féminité définissant leur intériorité. L'occasion de vivre une telle expérience a été significative dans le processus identitaire de participantes, voire déterminante. Pour Nandita par exemple, cela lui a permis de se voir dans une apparence vestimentaire féminine, de prendre conscience du plaisir qu'elle en retirait et ainsi d'identifier et d'affirmer son désir de performer uniquement dans ce type de tenues. Divers segments de récits portant sur la pratique de la danse témoignent de l'affection particulière des participantes pour les costumes féminins, dont celui-ci tiré de l'entretien réalisé avec Tisya : « La danse c'est ma passion. Lors de nos spectacles, nous devons porter des costumes féminins. J'ai donc été beaucoup attirée par ça. Je trouvais ces costumes vraiment très beaux. » La perspective d'être amenées à adopter un style vestimentaire à l'image de leur identité de genre – plus accessible par la pratique de la danse pouvons-nous croire - a possiblement favorisé l'intérêt de participantes pour cette activité réalisée dans un cadre social qui, pourtant, les exposait au regard d'autrui.

4.2.2 « J'aime les garçons »

Outre l'auto-identification au genre féminin couramment opérée, l'attirance sexuelle envers des personnes de sexe masculin (ASEPSM)¹² s'avère également un aspect intrinsèque du processus identitaire des participantes durant la période antérieure à leur intégration à un groupe *hijrā*. Coïncidant généralement avec l'entrée dans la puberté, la prise de conscience de cette orientation sexuelle représente une étape tout aussi prépondérante de leur trajectoire.

J'ai été heureuse jusqu'à mes douze ans. À partir de là, c'est devenu difficile à cause de toutes ces sensations que j'ai commencé à éprouver. [...] j'ai commencé à aimer les garçons. J'ai eu quelques histoires avec des gars de mon école. Même si ça arrivait comme ça, pour plaisanter, je finissais par avoir mal. J'étais inquiète, je me demandais s'il y avait quelque chose de différent en moi. [...] Je pensais que quelque chose n'allait pas chez moi et même ma famille disait que c'était le cas. J'étais déprimée. (Nandita)

Lors de notre analyse, nous avons remarqué que certains discours établissent un lien de causalité entre l'identité de genre et l'attirance sexuelle renvoyant ainsi à une idéologie hétéronormative. Parfois, l'« homosexualité »¹³ paraît comme la suite logique de la

¹² Dans le but de poursuivre une analyse permettant de penser l'orientation sexuelle indépendamment du sexe biologique, ou de l'identité de genre d'une personne, et en l'absence d'une terminologie épïcène, nous privilégierons la formulation « attirance sexuelle envers des personnes de sexe masculin » ou son acronyme « ASEPSM ».

¹³ En raison du sentiment d'appartenance au genre féminin, il nous a semblé ici pertinent de mettre le terme entre guillemets, car ce genre identitaire traduirait plutôt une sexualité hétérosexuelle. Notons également que dans l'ensemble des propos où il est question de l'orientation sexuelle, l'homosexualité implique non seulement deux personnes du même sexe, mais dans certains cas aussi, de même genre identitaire. Ce faisant, des participantes mentionnent qu'elles ne peuvent s'identifier

féminité intérieure qui les habite, d'autres fois, c'est cette féminité qui apparaît naturellement découler de l'attirance envers les garçons. En ce qui concerne Chadna, voici ce qu'elle avance alors qu'elle exprime son point de vue quant à la manière selon laquelle se déterminerait l'orientation sexuelle d'une personne :

Comment devient-on un gai, transgenre ou lesbienne et pas hétérosexuel ? C'est à cause d'une expérience sexuelle avec une personne du même sexe. Toutes les histoires commencent de cette façon. Vers l'âge de 12 ans, un homme vous a touché et, finalement, vous avez commencé à aimer ça. Avant tout ça, vous ne savez pas ce que c'est. Vous rencontrez une personne du même sexe et, ensuite, vous commencez à l'aimer. C'est votre premier amour ou peut-être juste une attraction. Et un jour, celui que vous avez aimé n'est plus là. Il a vieilli et épousé une autre femme, mais l'effet qu'il a eu sur vous est toujours là. L'effet de cet homme en tant que partenaire sexuel est toujours là, ça vous fait vous transformer vous-même et vous avez un comportement et une attitude féminine. Ça, c'est une chose. L'autre chose est que depuis l'enfance vous êtes comme une femme. (Chadna)

Bien qu'à la fin de l'extrait, elle mentionne que cet individu éprouve une appartenance au genre féminin depuis l'enfance, elle affirme d'abord que les rapports amoureux et sexuels avec une personne du même sexe - en l'occurrence un homme - ont conditionné la préférence sexuelle de celui-ci et l'ont ainsi transformé. Pour Chadna, ces expériences ont un effet transformateur : celles-ci ont orienté les comportements et les attitudes de cet individu vers le pôle féminin. D'une part, il se dégage de ses propos que sa découverte de la sexualité avec des hommes est à l'origine de son orientation et,

comme « homosexuelle » en raison de leur genre identitaire féminin ou de leur identité transgenre, une identité de genre qui, selon ce qui est ici perçu, ne peut correspondre aux critères qui définissent l'homosexualité.

d'autre part, que son ASEPSM a eu une incidence sur le déploiement de son genre, encore que cette féminité fût préalablement ressentie. Sa compréhension de sa sexualité se structurerait donc en partie sur une double causalité. Tisya, laquelle raconte ses antécédents amoureux avec un jeune homme et son éveil à l'érotisme, poursuit en établissant un rapport similaire, avançant que c'est en raison de son ASEPSM qu'elle féminisait son apparence :

Après cela, à cause de tous les sentiments que j'éprouvais, je portais les saris ou les chemisiers de ma mère quand il n'y avait personne à la maison. Je rembourrais ma blouse avec un tissu au niveau de ma poitrine pour me confectionner des seins et couvrais ma tête d'une serviette pour me faire une longue chevelure. (Tisya)

Précisons que, malgré que cette relation causale ait pu nous paraître explicitement formulée par des participantes, ces dernières ont généralement exprimé à un autre moment de l'entrevue des perceptions quant à leur appartenance au genre féminin et/ou leur ASEPSM, et ce de manière distincte. Ainsi, tenir des propos suggérant l'idée d'un lien de cause à effet entre ces deux éléments n'exclut pas la possibilité de les penser indépendamment l'un de l'autre. C'est-à-dire que, même si les deux derniers extraits témoignent d'un rapport de cause à effet, ces participantes, ainsi que les autres ayant opéré un rapprochement équivalent, ont aussi émis des perceptions sur l'un et/ou sur l'autre de ces éléments sans établir de lien entre eux. De plus, il importe de souligner que cette causalité n'est pas aussi clairement formulée par toutes les participantes. En effet, dans plusieurs cas, les propos portant sur l'expression du genre et l'orientation sexuelle étant présentés consécutivement, cette simple juxtaposition n'est pas suffisante pour démontrer la présence d'un lien de causalité. Cela dit, il n'est pas rare que l'enchaînement d'idées puisse donner l'impression qu'un tel rapport soit établi, comme lorsque Zakiya dit : « J'avais quinze ans. J'étais attirée par les garçons, je devenais féminine. » Pour ce qui est de Dyanyata, c'est à la suite d'une question posée

par l'interprète, Hema, qu'elle a fourni une réponse suggérant un lien entre son attirance envers les garçons et la manifestation de sa féminité.

Dyanyata : Je me considérais comme une fille et quand ma mère parlait de la maison, je portais en secret un de ses saris. J'aimais les garçons.

Hema : Aimais-tu les garçons depuis l'enfance ?

Dyanyata : Oui, je me suis toujours perçue en tant que fille.

Dans un même ordre d'idées, un autre schéma narratif a retenu notre attention. Des participantes établissent un rapport entre leur ASEPSM et les expériences d'abus sexuels vécues à l'enfance et à l'adolescence. Sans développer cet aspect, qui sera subséquentement exposé davantage, il nous est toutefois paru pertinent de l'introduire ici, ne serait-ce que pour noter que le principe de causalité y est aussi appliqué, situant dès lors ces événements traumatiques commis par des hommes en tant que cause directe de la configuration de leur sexualité. Sur le plan relationnel, divers récits au sujet des rapports intimes avec des partenaires et/ou de nature amoureuse sont rapportés. Si la durée des fréquentations est rarement énoncée avec précision, certaines participantes affirment toutefois avoir entretenu des relations s'étendant sur plusieurs années, tandis que d'autres avancent avoir connu plus d'une relation de courte durée. Relativement à la question de l'identité de genre en contexte de rapports intimes et amoureux, lorsque cet aspect fut abordé, il ressort de ceci que les participantes y incarnaient un rôle traditionnellement féminin.

Quand mon petit ami arrivait en retard, je ne pouvais pas manger, même si j'avais très faim, je l'attendais [...]. Je me pensais en tant que sa femme. J'avais l'habitude de laver ses vêtements, même ses sous-vêtements. Je faisais tout ça pour lui. Mon cœur battait quand il revenait et je mettais tout de suite de côté ce que j'étais en train de faire. (Mahita)

Je sais que mon apparence est masculine, mais il y a une femme en moi. Ce sentiment a toujours été présent et c'est un aspect fondamental de ce que je suis dans mes relations... d'être un partenaire passif. (Anand)

D'après les expériences relatées, les rapports amoureux sont fréquemment associés à l'impossibilité pour des personnes comme elles d'actualiser une union officiellement reconnue, tel que c'est le cas pour les couples hétérosexuels. Plusieurs, dont Nandita, verbalisent que les difficultés rencontrées dans le cadre de ces relations se sont avérées être des moments éprouvants : « Quand j'avais environ une quinzaine d'années, j'avais déjà eu plusieurs histoires avec des gars, mais ça ne fonctionnait pas. C'était des relations à sens unique et ça m'affectait ».

Parmi les principaux éléments dégagés, le mariage de leurs partenaires avec une femme s'est révélé être un obstacle incontournable au sein de leurs relations amoureuses, attestant du même coup la dimension que revêt cette union en Inde. À cet égard, Dyanyata mentionne : « J'ai eu un partenaire pendant quatre ans. Je l'ai quitté après qu'il se soit marié. » Quant à Mahita, elle dit : « J'ai été avec lui pendant 12 ans, mais il s'est ensuite marié et a eu un fils. [...] Nous sommes restés amis, mais nous n'étions plus en relation de couple. » D'après ce qu'attestent d'autres participantes, les relations amoureuses entre les *hijrā* et des partenaires masculins se sont vues confrontées à l'impératif du mariage qui pèse sur tout individu de la société indienne, prescription sociale que l'entrée dans la communauté *hijrā* est venue définitivement renverser pour les participantes. Une fois mariés à une femme, ces compagnons, se devant dès lors d'assumer des responsabilités familiales en tant qu'époux, et ultérieurement en tant que père, ne sont plus en mesure de s'investir auprès de leur partenaire *hijrā* de la même manière qu'auparavant. Le statut d'époux ne signait pas obligatoirement la fin de la relation amoureuse — encore que ce résultat revienne régulièrement dans de nombreux

récits de vie. Toutefois, il est venu modifier considérablement la dynamique relationnelle qui avait prévalu jusque-là.

Notons que la transition identitaire (soit le passage vers une identité *hijrā* ; la « hijraisation ») ou la féminisation de l'apparence et/ou du corps semble avoir également eu un impact sur la vie de couple de participantes. À cet égard, ayant toutes deux signalé la dépréciation de leur partenaire vis-à-vis de leur cheminement identitaire et la transformation de leur apparence, Nandita et Tisya mentionnent que cette situation a eu une incidence sur leur relation.

J'ai dit à mon copain que je ne pouvais plus vivre comme un homosexuel et que je voulais devenir une *hijrā*, mais il n'a pas aimé ça. Lui il vivait comme un homosexuel, il s'habillait comme un homme, il était marié à une femme et avait des enfants. Moi, je n'étais toujours pas mariée. Même s'il n'a pas aimé ça, je suis restée ferme. [...] Notre relation ne s'est pas terminée, on se voit encore à l'occasion. Ce n'est pas comme si nous avions coupé tous les ponts, mais je ne vais pas chez lui. J'avais décidé que je voulais être une *hijrā*. Je lui avais dit que j'allais devenir *hijrā*, qu'il veuille ou non continuer la relation. (Nandita)

Mon petit ami me disait que je n'étais pas une fille, mais un gars et que si j'avais été une fille, il se serait marié avec moi. Ces paroles me revenaient toujours à l'esprit. J'en ai beaucoup pleuré, ça m'avait vraiment déprimée. [...] Plus tard, j'ai eu un emploi dans une entreprise de télécommunications et j'avais aussi commencé le travail du sexe. Et quand j'ai eu assez d'argent de côté, j'ai subi une vaginoplastie. Je m'étais aussi mise à m'habiller comme une femme. Il n'a vraiment pas aimé ça, il disait que je ressemblais à une *hijrā*. Moi, je croyais qu'il voulait être avec une fille. Je lui ai dit que c'était pour lui que j'étais devenue une fille. Il m'a répondu qu'il me voulait comme j'étais avant, mais pas comme j'étais devenue. Alors il a arrêté de sortir avec moi. (Tisya)

Plus spécifiquement sur le thème des rapports physiques, les entrevues indiquent que bon nombre de participantes ont été sexuellement actives avant leur intégration à la

communauté *hijrā*. Peu de données informent sur les pratiques sexuelles de cette période de leur trajectoire, si ce n'est que quelques-unes confient avoir offert des services sexuels en échange d'une rétribution financière.

J'avais dit à une amie qui était comme moi que j'avais vraiment besoin d'argent et que je ne savais pas quoi faire. Elle m'a dit que, puisque j'étais consciente de mon attirance pour les hommes, pourquoi ne pas faire du travail du sexe. Je n'avais encore jamais eu de rapports sexuels parce que ce n'était pas courant dans mon village, ce qui est toujours le cas. Comment savoir ces choses sans n'avoir jamais vu d'*hijrā* ? Je ne savais pas me maquiller et n'avais pas de vêtements, mais mon amie m'a beaucoup aidée, alors ça ne me dérangeait pas de lui donner la moitié de l'argent. J'ai donc appris le sexe oral, mais je n'ai jamais fait ça par-derrière [anal]. J'ai compris que c'était un moyen de gagner de l'argent. (Aditi)

J'avais déjà eu des rapports sexuels avec mon cousin, je savais donc ce qu'était le sexe. Mais je ne savais pas que des gens payaient pour avoir du sexe. Mon ami m'avait dit que cet homme pouvait me proposer du travail, qu'il me donnerait une part des bénéfices et garderait le reste. J'ai accepté. (Mahita)

Les éléments soulevés jusqu'ici brossent un portrait général du parcours identitaire des participantes sur le plan du genre et de la sexualité avant leur entrée dans un groupe *hijrā*. À quelques exceptions près, bien que cela s'exprime en des termes différents, nous constatons qu'une majorité de participantes a éprouvé à un âge relativement jeune, c'est-à-dire durant l'enfance, le sentiment d'appartenir au genre féminin. Cette caractéristique commune se reflète tant dans la conception élaborée rétrospectivement concernant la perception qu'elles se faisaient d'elles-mêmes que dans leurs propos au sujet de leurs activités de prédilection et de leur préférence pour la compagnie féminine. De plus, sur la question de leur sexualité, les entrevues révèlent que les participantes ont toutes réalisé être sexuellement attirées par des personnes du sexe masculin.

En raison de l'homogénéité que peut sous-entendre la présentation des éléments les plus récurrents identifiés dans les récits de vie des participantes, il convient de préciser que les trajectoires individuelles comportent évidemment des particularités, notamment en ce qui a trait à la prise de conscience et au processus d'acceptation de leur identité de genre. Pour étayer notre propos, voici un passage de l'entretien réalisé avec Bhakti :

Je n'étais pas une personne très féminine il y a quelques années. J'étais simplement gai.. J'étais attiré par les hommes, mais je ne portais pas des vêtements de femme. [...] Quand j'ai commencé à interagir avec des *hijrā*, je les ai trouvées tellement belles et ça a suscité mon intérêt. J'étais jalouse de leur beauté. Et je me suis demandé : pourquoi pas moi ? Peu après, j'ai commencé à prendre des hormones. [...] Quand je suis venue vivre avec les *hijrā*, j'ai réalisé que je pouvais être aussi belle qu'elles. La féminité qui était cachée en moi avait fini par trouver un moyen de sortir. J'avais trop peur avant, je n'avais le support de personne. Donc même si je ressentais toutes ces choses, je ne pouvais pas l'exprimer. (Bhakti)

D'après ce que rapporte Bhakti, c'est la proximité avec des membres de la communauté *hijrā* qui lui a permis de reconnaître sa féminité, de l'accueillir et de l'extérioriser par la suite. Comme en témoigne le précédent extrait, le sentiment d'appartenance au genre féminin, bien que ressenti antérieurement, a pu se voir conscientisé et extériorisé suite aux interactions sociales avec des membres d'un groupe *hijrā*, soit un espace relationnel sécuritaire au sein duquel Bhakti a senti que l'expression de sa féminité serait accueillie. De plus, notons que son récit met en évidence la pression qu'exercent les prescriptions sociales sur les individus qui ne s'y conforment pas, ainsi que le processus d'intériorisation des normes qui s'opère en parallèle.

Ainsi, malgré les nombreuses similitudes que partagent les participantes, le processus identitaire est propre à chacune. En mettant en lumière les aspects les plus récurrents des discours tenus par les participantes, notre analyse ne saurait rendre compte de toute la complexité des divers thèmes abordés. Le fait de se sentir « femme », « comme une

femme », ou d'avoir recours à une autre formulation pour exprimer leur sentiment d'appartenance au genre féminin ne signifie pas pour autant que les participantes n'ont pas énoncé leur genre en des termes différents lors des entrevues.

4.2.3 La prise de conscience : une compréhension du Soi liée au regard de l'autre

L'analyse des récits nous a amenée à identifier des exposés narratifs relatifs à la prise de conscience de leur identité de genre durant leur enfance. La compréhension de cette part d'elles semble avoir étroitement évolué en lien avec le regard que posait sur elles leur entourage, et aussi dans la perception de l'image d'elles qu'on leur renvoyait dans le cadre d'interactions sociales. Anand dit : « Je pense que j'ai toujours été différent. Lorsque tout le monde a commencé à m'intimider, cela m'a aussi fait sentir que j'étais différent. » La conception que les participantes entretenaient vis-à-vis d'elles-mêmes ne pouvait s'élaborer sans être confrontée aux normes sociales. Au fait des diverses études traitant du développement de l'enfant, l'évolution de la conscience de soi - un soi en mouvement dans un univers collectif et social - nous est en effet apparue comme un aspect pertinent à considérer en ce qui a trait à la construction identitaire des participantes.

Les recherches sur le développement de l'enfant menées par le psychologue Michael Lewis l'ont conduit à formuler que les capacités cognitives, dont celle de se représenter le moi, sont inhérentes à l'apparition des émotions nécessaires au développement de la conscience de soi. Le chercheur stipule que la gamme des premières émotions liées à la conscience de soi, telles que l'embarras, la honte, la jalousie, la culpabilité, l'orgueil, l'empathie et la fierté, requiert une faculté d'autoréflexion. C'est lorsqu'il est âgé de 15 à 24 mois, alors qu'il possède les habiletés cognitives pour comprendre qu'il est l'objet de l'attention d'une autre personne, et conséquemment pour faire l'expérience

de ces émotions, que l'enfant assimile progressivement le concept du « moi ». Ainsi, c'est l'attention qu'on lui porte qui sera, par exemple, à l'origine de l'embarras ressenti. Lewis précise qu'à ce stade, ces émotions, dites d'exposition, « ne découlent pas de la connaissance que les enfants ont des normes, des règles et des objectifs (NRO) fixés par les membres de leur entourage ; elles sont la conséquence directe de leur capacité à se considérer eux-mêmes au cours de leurs interactions avec les autres. » (Lewis, 2011, p. 2) Selon lui, c'est à partir de la troisième année seulement que l'enfant est cognitivement en mesure d'intégrer les NRO qu'établissent les individus avec lesquels il interagit. Cette récente aptitude le conduit à expérimenter une gamme d'émotions que Lewis désigne comme « émotions d'évaluation liées à la conscience de soi ». Désormais, l'embarras et la honte qu'éprouve l'enfant peuvent aussi résulter du fait qu'il est l'objet de l'attention d'une personne en raison d'un comportement qui déroge aux NRO socialement admis. Lewis fait également ressortir qu'en réponse à ces émotions, c'est-à-dire la honte, la culpabilité, l'orgueil et la fierté qu'expérimente l'enfant à travers le système NRO, des phénomènes adaptatifs émergent, influençant dès lors ses perceptions, ses choix et ses comportements.

Plus spécifiquement sur la question du sexe et du genre, Murcier (2005) souligne que divers travaux, notamment en sociologie et en psychologie du développement, ont mis en évidence la construction sociale de l'identité sexuée. Quoique singulière à chacun, cette construction s'édifie dans un continuel va-et-vient entre le soi et l'environnement. Le psychopédagogue avance que le sexe [ici entendu comme étant le genre associé au sexe biologique] représente « l'une des premières catégories sociales que les enfants appréhendent et intègrent pour comprendre leur environnement et le monde » (Murcier, 2005, p. 2 -3).

Parmi les propos des participantes, certains passages démontrent en effet que la formation de leur conscience de soi, notamment leur compréhension de ce qui les caractérisait et les différenciait des repères normatifs sur le plan du genre, s'est réalisée à travers les expériences de socialisation au sein desquelles elles faisaient l'apprentissage des NRO.

Mes frères aimaient les sports et jouer avec des fusils en plastique. Moi, j'adorais m'amuser avec des poupées. Ma mère disait que ce n'était pas grave parce que je jouais à la maison, mais mon père me l'a souvent reproché en me disant que c'étaient des jeux de filles. (Kanti)

Avant je ne savais rien, je ne pensais pas ça. Et vers l'âge de 5 ou 6 ans, j'ai réalisé que je me sentais comme une fille. Je suis née garçon, mais quand j'ai eu 5 ou 6 ans, j'étais comme une fille, je faisais les tâches que font les filles, je jouais avec les filles. Ma mère pensait que j'étais son garçon et ça me troublait parce que je me sentais comme une fille. [...] Mes frères et sœurs me ridiculisaient parce que j'agissais comme une fille. (Zakiya)

D'une part, ce segment de l'entretien avec Zakiya suggère que la prise de conscience de son identité de genre aurait été précédée d'une période où ses facultés cognitives ne lui permettaient pas encore de saisir que, d'après les normes sociales, c'est le sexe biologique d'une personne qui lui assigne un genre. N'ayant pas assimilé cette norme à ce stade, elle n'en avait d'abord pas conscience ; pour elle, elle était tout simplement ainsi. D'autre part, les propos tenus par des participantes, tel qu'en témoignent les deux extraits ci-dessus, démontrent le rôle fondamental de la socialisation dans le développement de la conscience de soi d'un enfant et de sa capacité à appréhender le rapport établi entre sexe et genre au sein de son univers social. Les interactions sociales expérimentées ont non seulement contribué à leur compréhension de leur intériorité féminine, mais ont également participé à leur aptitude à évaluer que leur expression de genre ne coïncidait pas avec celle prescrite par leurs organes génitaux. Au stade où

l'évolution des facultés cognitives permet d'intégrer graduellement les NRO et de discerner les réactions suscitées en cas de dérogation, les participantes en sont graduellement venues à percevoir que leur sentiment d'appartenance au genre féminin les distinguait des autres individus de sexe masculin. L'attitude et les perceptions de leur entourage à leur égard situaient cette intériorité féminine en inadéquation avec leur sexe biologique.

Le développement de la conscience de leur propre individualité et la construction de leur identité de genre ont évolué à travers les expériences de socialisation qui se sont succédé durant leur enfance. Parmi celles-ci, plusieurs sont fortement empreintes de stigmatisation et ont eu des répercussions sur leur conception d'elles-mêmes, leur rapport à l'autre ainsi que leurs parcours de vie.

4.3 Dynamiques relationnelles

Afin d'élargir notre compréhension des trajectoires de vie des participantes, nous nous sommes intéressée aux nombreux extraits portant sur les rapports sociaux ayant eu cours avant qu'elles ne rejoignent un groupe *hijrā*. Partant du postulat que la construction identitaire de tout individu est intimement liée aux interactions qu'engage nécessairement la vie en société, cette dimension ne peut donc pas être évacuée de notre analyse. À l'instar des auteurs évoqués au chapitre II, nous considérons qu'une personne ne se façonne et ne se définit pas indépendamment de son environnement social. L'individu se construit et se reconstruit constamment ; il cultive une conception de lui-même et de l'autre influencée par les rapports sociaux, une compréhension qui est appelée à se transformer au fil des expériences. L'analyse des entrevues nous a conduite à dégager plus particulièrement trois cadres où ont pris place la plupart de

leurs interactions sociales : l'environnement familial, les milieux d'enseignement et le quartier résidentiel.

4.3.1 L'environnement familial

En raison de traits jugés féminins, bon nombre de participantes font état de multiples railleries et propos dénigrants leur étaient fréquemment adressés par des membres de leur famille. À l'instar de ses homologues, Gitali raconte avoir fait l'expérience de telles situations : « Mon frère se moquait de moi, il disait que j'étais une *Do choti wale*¹⁴. » Quant à Adhika, elle rapporte que lors d'une dispute familiale, son frère lui a verbalisé qu'elle était inutile, incapable de procréer et l'a qualifiée de « *cakka* »¹⁵.

Bien que ce ne fût pas invariablement le cas, la propension des participantes pour des activités dites féminines n'était pas sans soulever des interrogations et des inquiétudes chez les parents.

Quand je vivais avec mes parents, j'avais l'habitude de faire le travail de ma mère, je cuisinais, nettoyait, rangeais la maison. Ma mère appréciait que je l'aide à faire les corvées ménagères et, même si j'étais son fils, ça ne la dérangeait pas. Mais un jour mon père m'a demandé pourquoi je me

¹⁴ Selon la traductrice présente lors de l'entretien, cette expression signifie « fille coiffée de deux tresses ».

¹⁵ D'après nos informations, ce terme est utilisé pour désigner une personne de sexe masculin ayant des comportements et des habitudes associés au genre féminin et, par extension, cela signifie que cette personne se trouve dans l'incapacité de procréer et de perpétuer la lignée familiale. Ce terme peut constituer une insulte.

comportais comme une *hijrā* et que je faisais le travail des femmes. Je me suis sentie très mal et j'ai fini par quitter ma maison. (Jyoti)

La tendance des participantes à effectuer des tâches domestiques suscitait généralement la désapprobation parentale et nombre d'entre elles ont signalé les récriminations que des membres de leur famille leur adressaient à ce sujet. En ce qui concerne Kanti, ce reproche fut appuyé par une critique vis-à-vis de son manque d'engagement face à ses études, ce qui constitue une conduite encore plus inappropriée pour une personne du sexe masculin : « Mon père me causait continuellement des problèmes, il me disait que je devais me concentrer sur mes études au lieu de perdre mon temps à faire des corvées ménagères parce que j'étais un garçon. »

De la même manière, la prédominance féminine au sein des cercles amicaux des participantes et des cercles composés de personnes qu'elles qualifient comme leur étant semblables, généraient chez les parents quantité de préoccupations et de réprimandes.

J'allais dans une école mixte, il y avait des garçons et des filles, mais j'étais surtout amie avec des filles. Elles venaient même me voir à la maison. Ma famille me demandait pourquoi je n'avais pas d'amis garçons, mais juste des filles. J'aimais danser, j'aimais aussi danser lors des rassemblements festifs. [...] Ma famille s'inquiétait du fait que je n'avais que des filles comme amies, pas des garçons. (Nandita)

Des extraits indiquent qu'en raison des habitudes et préférences considérées inadéquates en regard de leur sexe biologique masculin, les participantes encourageaient non seulement la réprobation, mais également des corrections physiques.

Mes parents m'ont vue jouer avec des filles et ils m'ont demandé pourquoi je ne traînais qu'avec des filles. Mon père m'a battue à cause de ça. (Ravina)

Quand mes parents n'étaient pas à la maison et que je savais qu'ils rentreraient plus tard en soirée, je m'amusais à m'habiller en femme. Je posais une serviette sur ma tête pour faire semblant que j'avais les cheveux longs et je les décorais avec une guirlande de fleurs, comme le faisaient les femmes au village. Je remettais mes vêtements de garçon avant leur retour à la maison. Mais un jour mon père m'a surprise et il m'a battue très fort. (Eta)

Les relations amicales avec des personnes que les participantes définissent comme leur étant semblables entraînaient des réactions équivalentes de la part des familles. Considérant que ces amitiés représentaient une mauvaise influence pour leur enfant, de même qu'elles constituaient une menace à l'honneur de la famille, des parents ont exigé que ces liens soient rompus ; des réprimandes leur ont été adressées et, dans certains cas, l'usage de violence de physique a été rapporté.

Je me rendais compte de ma différence. À l'école, je ne jouais jamais avec les garçons, je n'ai jamais joué à des jeux de garçons. Je passais presque tout mon temps avec des filles. Je me faisais aussi allonger les cheveux, mais mes parents me les coupaient, ils m'y obligeaient. Il y avait aussi un garçon dans mon voisinage qui était féminin tout comme moi et je traînais parfois avec lui, mais ça dérangeait mes parents. Ils m'ont disputée et frappée. (Talika)

Soulignons qu'en Inde, les attentes sociales envers les garçons au sein de la sphère familiale exercent une pression notable sur ceux-ci, *a fortiori* lorsque le garçon est fils unique¹⁶. Quelques participantes expriment effectivement avoir fait l'objet d'une telle pression.

¹⁶ En effet, il est attendu de leur part qu'ils seront ceux qui devront pourvoir aux besoins matériels de l'ensemble de la famille et, en tant qu'époux et géniteurs, assurer la pérennité de la lignée familiale.

J'étais le seul fils d'une famille de trois enfants. Imaginez à quel point c'était difficile. Avant je n'avais pas conscience de ma différence, mais vers l'âge de 8-10 ans, j'ai réalisé que j'agissais comme une fille. J'ai souvent été battue par ma famille, par mes deux sœurs et elles me disaient de me comporter comme un garçon parce que j'étais leur seul frère. Mais j'étais comme ça depuis mon enfance, c'était en moi. J'aimais porter une serviette sur la tête, je m'imaginais être une fille. (Nandita)

Les reproches et l'usage de violences physiques fondés sur les habitudes féminines des participantes s'inscrivaient dans le cadre de mesures visant à corriger un comportement jugé divergent de leur sexe masculin. Au sujet de cette pratique parentale qui émane à maintes reprises des récits de vie, Rini stipule :

Mes parents me demandaient souvent pourquoi je me conduisais comme une fille alors que j'étais un garçon. Ils me disaient tout le temps que je ne devais pas agir de cette façon. Au début, ils essayaient de me l'expliquer. Mais ils m'ont aussi frappée parfois en espérant que je finisse par comprendre. (Rini)

La découverte de l'orientation sexuelle des participantes générait des réactions analogues. Certaines familles ont tenté de convaincre celles-ci de se conformer à la norme hétérosexuelle. Ainsi, le frère de Tisya a cherché à modifier son ASEPSM en mobilisant un discours hétéronormatif ; ce qu'elle décrit comme un lavage de cerveau n'a eu aucun effet, explique celle-ci, même si à ce moment-là, elle lui a laissé croire le contraire. Aditi a réagi différemment, en affirmant son orientation, alors que sa mère était émotionnellement affectée par cette information.

Ma mère a énormément pleuré à cause de mon attirance envers les hommes. Elle se posait aussi beaucoup de questions et elle m'a souvent suggéré d'aller à l'hôpital. Même après avoir commencé à me faire pousser les cheveux, elle me suppliait de reconsidérer mon choix et de voir s'il pouvait y avoir un changement en moi. Je lui ai expliqué que ce n'était pas une chose que j'avais décidée, que j'étais comme ça dans mon cœur et que je

ne pouvais pas changer. Je lui ai alors dit d'arrêter de me demander de changer. (Aditi)

Le recours aux services d'un spécialiste dans le but que ceux-ci puissent « normaliser » un comportement jugé inapproprié est rapporté par certaines participantes. Par exemple, devant son refus d'épouser une femme, les parents de Dyanyata l'ont amenée consulter un spécialiste dans l'espoir que cela modifie dans le sens souhaité son orientation sexuelle.

Ma famille a commencé à me mettre de la pression pour que je me marie. En fait, ils savaient pour moi, je veux dire, mes parents voyaient bien que je me comportais comme une femme, donc bien sûr qu'ils le savaient. Mais ils ont quand même voulu me forcer à me marier. Je leur ai dit que je ne voulais pas me marier et que j'étais comme ça. Puis ils m'ont emmenée voir un spécialiste de la sexualité [...]. Il a tout expliqué à ma famille. Quand un garçon atteint la puberté, il commence à ressentir une attirance pour les filles. Mais parfois, il y en a qui se sentent attirés par d'autres garçons, que j'étais un de ces garçons et qu'il n'y avait rien qu'ils puissent faire pour me changer. Il a dit que c'était naturel et que je pouvais choisir comment vivre ma vie, que ce serait ma décision d'aller vivre avec des *hijrā* ou de vivre comme un homme, mais sans me marier. Ma famille se disputait avec moi, ils disaient que ce n'était pas de cette manière que les choses fonctionnaient et me demandaient ce qu'il adviendrait de leur honneur. J'ai donc finalement quitté ma maison. (Dyanyata)

L'extrait révèle que l'évaluation du spécialiste proposait une perspective diamétralement opposée au point de vue parental. Refusant de reconsidérer le projet de mariage pour leur enfant, les parents n'ont pas renoncé à exercer une pression sur celui-ci en basant leurs intentions sur l'enjeu de l'honneur et la respectabilité de la famille. Relativement aux pressions déployées en vue que se concrétise un mariage, l'histoire de Mahita met également en évidence les tensions sociales qu'entraîne le fait de ne pas s'inscrire dans le cycle usuel de la vie familiale, c'est-à-dire la voie permettant d'assurer la pérennisation de la lignée familiale.

Ma mère a voulu que je me marie pour empêcher les gens de parler. Le frère de mon père et sa femme m'avaient vue danser. Ils sont allés voir ma mère en criant, ils lui reprochaient d'avoir mis son fils dans un sari de le laisser danser avec des *hijrā*. Mais ma mère avait fait ça parce que nous avions faim et que nous avions besoin d'argent. Eux n'avaient pas ce problème, mais nous devions faire quelque chose parce que nous avions faim. Ma mère m'a dit qu'elle m'avait donné naissance et que je devrais me marier pour empêcher les gens de parler. Je lui ai dit que je ne pouvais pas me marier en lui demandant pourquoi forcer une fille à se marier avec moi. Elle m'a répondu que je devais me marier, que ma femme reste avec moi ou non était une autre histoire. Elle disait que c'était son devoir de me marier et qu'elle devait aussi faire en sorte que les gens cessent de parler. Ma mère disait qu'une fois que mon épouse en aurait assez que nous pourrions la laisser partir, mais que le mariage était une formalité que je devais subir. Mon mariage a eu lieu en 1997. Ma femme est restée avec moi pendant un mois et elle est partie. (Mahita)

Toujours sur le thème de la sexualité, mais dans un tout autre registre, quelques répondantes confient avoir subi des abus sexuels par des membres de leur famille. Adhika raconte que son frère aîné l'a sexuellement abusée et Kanti a confié que son cousin du côté paternel, de 5 ans son aîné, l'a forcée à avoir des rapports sexuels avec lui. Les participantes ayant signalé avoir été victimes de tels abus opèrent toutes un raisonnement analogue quant à la manière dont elles font sens de ces événements traumatiques. Afin d'illustrer cette compréhension, voici les propos de Bhakti concernant son expérience :

Un de mes cousins m'a abusée sexuellement. Je n'avais pas le choix de le laisser faire et je ne savais pas à qui en parler. À cause de ce qui s'est passé, je n'ai jamais eu la chance de ressentir de l'attraction envers une femme. J'étais constamment harcelée par lui, et aussi par d'autres personnes de ma famille. Alors j'ai commencé à être attirée par les hommes. (Bhakti)

Ce discours explicatif de l'orientation sexuelle présentant le développement du désir sexuel comme étant la conséquence de la violence sexuelle vécue durant l'enfance et

l'adolescence est articulé de manière similaire par ses deux consœurs. Concernant ses premières expériences sexuelles avec des hommes, alors qu'Adhika relate avoir vécu des abus à caractère sexuel, elle mentionne que si ceux-ci avaient pris fin plus rapidement, elle ne serait pas dans cette position aujourd'hui. Lorsque l'intervieweuse lui demande de préciser ses propos, voici ce qu'elle répond : « Je veux dire qu'à cause des continuelles agressions sexuelles, j'ai fini par avoir envie de sexe [*sous-entendu : avec des hommes*] ». Dans le même ordre d'idées, Kanti établit à son tour un lien entre l'émergence de son plaisir sexuel et les abus commis par son cousin : « J'avais 15 ans lors de mon premier rapport sexuel. Mon cousin a abusé de moi, il m'a fait ça même si je ne voulais pas. J'ai commencé à aimer ça quand il me torturait. »

D'après ces éléments narratifs portant sur les relations familiales, il en ressort que celles-ci se sont bien souvent révélées tendues. En plus des situations énoncées jusqu'ici, des propos visant à dénigrer des activités auxquelles s'adonnaient des participantes, ainsi qu'à les rendre responsables de leurs difficultés en raison de leur non-conformité, sont rapportés. Certaines mentionnent avoir été accusées d'attirer la malédiction sur leur famille ou d'avoir causé le décès d'un proche. Aussi, des participantes racontent que, lors d'interactions avec des gens extérieurs à la sphère familiale - tels que la célébration d'une union officielle - des membres de leur entourage direct ont nié leur filiation avec elles ou les ont physiquement éloignées le temps de l'événement afin que leur identité de genre ne soit pas remarquée.

Cela dit, hormis les divers actes de stigmatisation et de violence que nous venons d'exposer, l'analyse des rapports familiaux indique certaines dynamiques relationnelles relevant de la tolérance ou de l'acceptation.

Ma mère a voulu voir ma classe de danse, je l'ai donc amenée avec moi un jour. Elle voulait surtout savoir s'il y avait des filles et des garçons ou

d'autres personnes. Elle a été rassurée de voir qu'il y avait des gens décents là-bas et qu'il y avait des garçons. Ma mère trouvait ça sympathique, mais mon père n'aimait pas ça parce que pour lui la danse était une chose féminine. Ma mère m'a soutenue par rapport à la danse. (Nandita)

Si de rares participantes avancent qu'elles ont toujours été acceptées au sein de leur environnement familial, d'autres racontent plutôt s'être parfois senties acceptées par des membres de leur entourage. Parmi les discours narratifs s'inscrivant davantage dans ce registre, il se dégage que, malgré les préoccupations de la famille quant aux enjeux rattachés à leur honneur et à leur respectabilité sociale, des circonstances auraient favorisé ce type d'ouverture, entre autres lorsque l'apport des participantes s'avérait utile. Il semble que leur contribution financière entraînait une certaine tolérance ou l'apparence d'une indifférence à l'égard de leur identité de genre. L'origine véritable de leurs revenus, habituellement inconnue des familles, provenait généralement de la pratique de la danse au sein d'une troupe ou dans les bars, du travail du sexe ou de leurs implications au sein d'organismes offrant des services aux communautés LGBT. Toutefois, c'est en se retrouvant dans l'incapacité de continuer à fournir cet apport financier que toute la fragilité de cette tolérance a été mise en lumière. Quelques participantes relatent des situations où ladite tolérance s'étiolait, tandis que la question de l'honneur se déployait et que les reproches se multipliaient. Selon des récits, c'est lorsque la respectabilité sociale de la famille s'est vue menacée que la tolérance est arrivée à son terme, donnant alors lieu à des tensions familiales.

Mes parents savaient que j'étais différente, mais à cause de ce que pense la société, ils ont mis de la pression sur moi. [...] Il y avait plusieurs problèmes à la maison, principalement parce qu'ils ne comprenaient pas et qu'ils ne pouvaient pas accepter tout ça à cause que la société ridiculise les personnes comme moi. (Rini)

Notons que la question de l'honneur est omniprésente dans les récits de vie des participantes. La respectabilité sociale d'une famille reposant sur les conduites qu'observent les individus qui la composent, l'honneur de celle-ci est mis en cause dès lors qu'un de ses membres déroge aux conduites socialement valorisées. La récurrence de ce type de discours chez la majorité des participantes démontre la dimension qu'occupe cet aspect au sein de la société indienne. Selon plusieurs, les reproches que leur ont régulièrement formulés leurs entourages se fondaient sur l'idée que leurs comportements jugés trop féminins constituaient une menace directe à l'honneur de la famille. D'ailleurs, cet aspect est au centre de nombreux extraits mettant en scène le départ de participantes du nid familial. À l'exception de quatre d'entre elles, celles-ci ne cohabitent plus avec leur famille. Bien que les contextes relatifs au départ de leur foyer ne soient pas systématiquement explicités, trois catégories ont pu être dégagées. L'expulsion est le contexte le plus extrême ayant été constaté ; seule Adhika affirme avoir été violemment chassée.

Il y a eu plusieurs disputes à la maison à cause que je faisais les corvées ménagères. Le jour où je suis partie, mes frères m'ont tellement frappée, je ne peux pas vous dire à quel point. Et mon père et ma mère n'ont rien fait. Ils m'ont jetée en bas des escaliers, comme dans les films, ils m'ont littéralement jetée hors de la maison et j'ai dû dormir dans la rue. (Adhika)

D'autres éléments narratifs relevant de l'exclusion ont été identifiés, tels que ceux où le départ du nid familial faisait suite à une demande énoncée en ce sens. Le récit de Lila est d'autant plus pertinent puisque le contexte où sa mère l'a intimée de quitter la résidence met en scène un aspect précédemment soulevé, celui où la tolérance était tributaire de l'apport financier de la participante.

Ma mère savait que je travaillais pour un organisme pour personnes LGBT. À un moment, il m'était devenu impossible de lui donner de l'argent parce que je n'avais pas été payée depuis quelque temps. Elle a commencé à se

demander si je travaillais réellement. Il y avait juste moi et mon frère qui pouvions rapporter de l'argent à la maison, notre sœur était encore à l'école. Ma mère m'a donc demandé de partir de la maison parce que je ne leur donnais plus rien. Si je ne remplissais pas la condition de rapporter de l'argent que m'avait imposée ma famille, je ne devais plus rester avec eux. Alors, je suis partie. Ils m'ont dit d'aller vivre et de mourir parmi les *hijrā*. (Lila)

Quant à certaines participantes, ces dernières laissent plutôt entendre que leur départ reposait sur un choix personnel. Différentes raisons sont exprimées pour justifier une telle décision : sentiment de malaise face aux reproches leur étant adressés, conflits multiples et dynamique familiale tendue, crainte de nuire à l'honneur de la famille, désir de vivre plus librement, etc. Toutefois, puisqu'en quelques occasions des propos viennent relativiser l'idée de « choix individuel », il convient de considérer cette notion avec nuance. Concernant Indali, celle-ci raconte que sa mère, qui discutait parfois avec des *hijrā*, leur avait demandé d'accueillir son enfant parmi elles ; après quoi, elle a vécu au sein d'un groupe *hijrā*. Moins de trois ans plus tard, elle explique avoir mis de côté la danse et sa vie avec les *hijrā* pour prendre soin de sa mère atteinte d'un cancer. Deux années durant, elle a complètement délaissé ses activités avec les *hijrā* pour demeurer auprès de sa mère, la seule à lui avoir offert son soutien, confie-t-elle. Après son décès, elle a quitté le foyer familial. De plus, puisqu'il convient d'apporter quelques nuances à la notion de « choix », l'extrait suivant nous est apparu particulièrement à propos.

J'étais totalement anéantie par la mort de ma mère. Mon père buvait beaucoup, mon frère aîné et ma belle-sœur ne me comprenaient pas. Je me sentais très seule et je ne savais pas où aller. Un jour, mon père m'a vue avec des *hijrā*, ça l'a vraiment mis en colère. Et ma famille a commencé à me causer régulièrement des problèmes à cause de ça. C'est alors que les *hijrā* m'ont dit que je ne devais pas gâcher ma vie de cette manière et m'ont demandé de choisir un chemin pour moi-même. Et c'est à ce moment-là que je les ai rejointes. Ma mère savait tout sur moi, mais elle n'était plus là. Je n'avais donc pas le choix, j'ai dû partir et venir à Mumbai afin de

garder l'honneur de mon frère intact ainsi que le nom de ma famille. Et c'est aussi parce que je voulais être comme ça et que personne dans ma famille ne me soutenait que j'ai finalement décidé de venir à Mumbai. [...] Ma mère parlait avec des *hijrā* avant que je rejoigne la communauté. [...] C'était mon choix de faire partie de la communauté *hijrā*. Mais parce que ma mère était au courant de ce que j'étais, elle avait demandé aux *hijrā* de me prendre avec elles. (Indali)

Dans le récit d'Indali, nous repérons deux indicateurs venant altérer le caractère absolu qui peut se dégager du concept de « choix ». La première variable se pose lorsque sa mère intervient auprès des *hijrā* afin que celles-ci accueillent Indali au sein de leur cercle, ce qui met en question son degré d'autonomie face à ce qu'elle affirme comme étant « son choix ». Est-ce parce qu'Indali s'était elle-même identifiée en tant qu'*hijrā* que sa mère a fait cette requête aux *hijrā* ou est-ce la perception de sa mère qui a agi sur la conception d'Indali vis-à-vis d'elle-même ? La deuxième variable se rapporte à l'état de contrainte qu'elle verbalise concernant la situation familiale qui est décrite et où elle s'est résolue à quitter son foyer. Ainsi, ce contexte met également en cause l'exercice de son libre arbitre quant à son choix d'intégrer la communauté *hijrā*. Ce qui est représenté par un choix délibéré dans une circonstance peut être perçu tout autrement en d'autres circonstances. Ce type de nuances se dégage de manière explicite ou implicite de plusieurs entretiens. Dans le cas des extraits dépourvus d'informations sur les origines du départ, notons que des passages indiquant la présence de problèmes familiaux en lien avec une identité de genre non conforme et/ou l'ASEPSM sont néanmoins constatés dans un autre segment des récits de vie.

Bien que l'histoire familiale propre à chaque participante comporte des lignes narratives qui s'inscrivent plus couramment dans le registre de la stigmatisation, il est pertinent de rappeler que des marques, quoique moins fréquentes, de tolérance ou d'acceptation sont relevées. De plus, nous avons remarqué que les propos rendant

compte des rapports familiaux se présentent généralement en association avec les attitudes de l'entourage à l'égard de l'expression de genre et de l'orientation sexuelle des participantes. D'une part, il apparaît que ces singularités identitaires ont occupé un espace considérable au sein des dynamiques relationnelles familiales, d'autre part, que ces caractéristiques ont, d'ordinaire, donné lieu à des réactions négatives de la part des membres de leur famille. Quoi qu'il en soit, que les relations se soient dessinées sous les traits de la stigmatisation, de la tolérance ou de l'acceptation, il appert que la dimension affective a coloré les portraits de famille que nous ont dépeints les participantes à travers la mise en mots de leur parcours respectif.

4.3.2 Le milieu scolaire

Les entrevues offrent une grande quantité de propos sur les événements ayant marqué le passage en milieu scolaire des participantes. D'après leurs témoignages, il apparaît que nombreux ont été les défis auxquels elles ont dû faire face. Plusieurs d'entre elles rapportent effectivement avoir vécu diverses expériences d'intimidation, voire parfois de violence.

Quand j'avais une dizaine d'années, les étudiants de 13-14 ans me causaient des ennuis, ils m'agaçaient et se moquaient de moi à cause de ce que j'étais. Vers l'âge de 15 ans, ils me donnaient des coups de pied et me ridiculisaient. Pendant six mois, je ne suis pas allée à l'école. (Dyanyata)

Les moqueries dont elles ont régulièrement été la cible se fondaient sur l'inadéquation de leurs comportements par rapport aux normes de genre prévalant dans la société indienne. Diverses formulations étaient employées afin de déprécier les participantes, notamment l'usage de termes traduisant l'effémiphobie ambiante parmi les élèves –

communément des garçons –, tels que *cakka*, *mamu*, *baila*¹⁷. Rappelons que ceux-ci visent à dénigrer l'expression de genre féminin non conforme des personnes de sexe masculin.

Les élèves faisaient des commentaires sur moi. Ils me traitaient de *baila*, de *mamu* et d'autre chose. Les garçons se moquaient de moi au collège parce que j'avais une barbe et que je marchais comme une fille. Je pleurais quand venait le temps d'aller au collège. (Tisya)

Quand un garçon a cinq ans, tu ne peux pas savoir, parce que tous les garçons ont une voix féminine à cet âge. Vers douze ou treize ans, ça devient plus visible. Quand le garçon est à l'école secondaire, tu peux facilement remarquer que sa façon de marcher ou de parler est différente, et c'est là que les moqueries commencent. Les gens ont commencé à dire que j'étais une *cakka*. [...] Je me sentais vraiment très mal. (Aditi)

Concernant les membres du corps enseignant, des extraits révèlent que ceux-ci utilisaient, dans bien des cas, un discours où se traduisait une valorisation des normes de genre, situant dès lors la différence en tant que comportement déviant. Voici ce que raconte Nandita concernant une intervention effectuée auprès d'elle :

On se moquait souvent de moi. Quand j'ai réalisé que quelque chose était différent chez moi, j'ai commencé à chercher des gens comme moi. Comme je pouvais les reconnaître depuis que j'étais enfant, j'ai vu qu'il y avait quelques personnes comme moi à l'école et j'ai pu former un petit groupe. [...] Un jour, le directeur nous a fait appeler à son bureau. Il m'a demandé si je savais comment faire du vélo et si je connaissais les jeux que les garçons faisaient. Je lui ai dit non. (Nandita)

¹⁷ D'après les propos recueillis lors des entretiens, les termes « *mamu* » et « *baila* » désigneraient: une personne de sexe masculin qui se comporte comme une fille.

En ce qui a trait au harcèlement sexuel, seule Adhika confie en avoir été victime à maintes reprises par des adultes occupant une fonction au sein de l'établissement scolaire qu'elle fréquentait.

J'étais très féminine dans tout depuis mon enfance, la façon dont je m'asseyais, dont je me tenais, dont j'agissais avec ma mère. [...] Vers l'âge de 14 ans, j'étais responsable de la petite banque de l'école et lorsqu'un des enseignants venait collecter l'argent déposé par les étudiants, il en profitait pour me harceler sexuellement, même si je ne voulais pas, et ça m'a beaucoup affectée. Ensuite, il en a probablement parlé, car cinq autres enseignants ont commencé à me harceler tous les jours. (Adhika)

Néanmoins, un nombre restreint de participantes atteste que certains enseignants ont eu une attitude de non-jugement à leur endroit.

Un soir, il y a eu un spectacle au collège et j'ai interprété une danse dans un rôle féminin. Je ne l'avais pas dit à mes parents. Mon enseignante m'a aidée à me préparer et mettre mon costume. C'était la première fois que je portais une tenue féminine pour danser. (Nandita)

Bien que l'on recense de nombreuses occurrences relevant de la stigmatisation, des récits laissent paraître, qu'à travers l'adversité, des circonstances se sont avérées positives et leur ont permis d'expérimenter l'estime de soi et le sentiment d'appartenance à un groupe. Il peut s'agir de leur participation à des activités se déroulant en milieu scolaire, telles que la danse, ou de leurs relations avec des camarades féminines.

Je participais souvent aux séances de danse. Je me tenais aussi plus généralement avec des filles. Elles m'ont beaucoup supportée, elles m'acceptaient comme j'étais. Elles savaient que j'avais énormément de talents en danse. (Tisya)

Relativement aux cercles d'amis développés en milieu scolaire, la question des liens amicaux entre pairs - c'est-à-dire des individus qui leur étaient semblables sur le plan du genre et/ou de l'orientation sexuelle - revêt une dimension singulière. Le sentiment d'isolement vécu en contexte d'exclusion ou ressenti devant l'incompréhension que génèrait la différence chez autrui semble avoir favorisé la création de relations avec des personnes partageant des intérêts et des défis communs, leur permettant ainsi de rompre avec la solitude et de se sentir acceptées.

Plus tu vieillis et plus tu as des problèmes. Quand tu atteins l'âge de quinze ans, il y a donc plus de problèmes. Et les garçons commencent à te ridiculiser, ils se moquent beaucoup de toi. Tout le monde a des amis à l'école. Je connaissais mon identité depuis que j'étais assez jeune, alors je n'avais pas vraiment d'amis qui étaient des garçons. J'étais souvent avec des filles. J'avais aussi des amis comme moi. Nous étions entre nous, nous jouions et traînions ensemble. Les garçons de notre classe nous ennuyaient et nous agaçaient. Ce genre de choses se produisaient tout le temps. (Rini)

Selon certains extraits d'entretiens, le sentiment de solitude se serait intensifié à l'adolescence. De plus, à l'instar de Rini, quelques participantes établissent une corrélation entre l'avancement en âge - en l'occurrence, l'entrée dans la puberté - et la visibilité croissante des signes d'un genre en inadéquation avec le sexe de naissance. Devenus plus apparents au regard extérieur, l'observabilité d'attributs féminins chez les participantes n'était pas sans effets sur leur vie sociale. Étant, par conséquent, davantage exposées à la stigmatisation, les amitiés tissées entre « semblables » permettaient de répondre à des besoins psychoaffectifs qui demeuraient autrement inassouvis. Briser l'isolement et développer un sentiment d'appartenance par la création de liens de solidarité avec des personnes confrontées à des réalités similaires a apporté un réconfort éminemment significatif aux participantes.

Tu deviens vraiment frustrée à cause de toutes ces moqueries, tu es en colère. Ce genre de problèmes se produisent à la maison et aussi à l'extérieur. Je ne suis pas intéressée à porter des pantalons, j'aime porter des vêtements féminins. Quand un garçon a treize ans, on le considère mature. Et s'il commence à se comporter comme une fille, il vivra beaucoup de pression de la part de sa famille. Les parents vont lui dire qu'il ne doit pas agir comme ça, que les gens parlent de lui et leur demandent pourquoi leur fils est comme ça. Nous faisons face à plusieurs problèmes. Nous nous sentions plus à l'aise seulement quand nous étions avec nos amies qui étaient comme nous, nous pouvions parler ensemble et nous confier. La joie et la satisfaction que nous ressentions tenaient à ces instants passés entre nous. Ces amitiés étaient la chose la plus importante. Il y avait tellement de problèmes tout le temps, à part durant cette heure passée avec des personnes comme nous. Au bout d'un moment, nous finissions par nous demander pourquoi nous ne pourrions pas trouver cette même satisfaction dans nos vies entières. (Rini)

À l'image de ce qu'expliquait Nandita précédemment, plusieurs participantes avancent que ces rapprochements étaient initiés de façon volontaire. L'aptitude à repérer chez l'autre la présence de similarités permettait en effet d'identifier les personnes à approcher dans le but d'établir des relations où l'identité de genre et l'orientation sexuelle pourraient s'exprimer librement. Cela dit, si ce type d'amitiés pouvait représenter un facteur de protection en contexte de stigmatisation, ces personnes n'en demeuraient pas moins la cible d'actes de stigmatisation de la part des autres élèves ou d'individus occupant une fonction au sein de l'établissement scolaire.

Les expériences qui ont jalonné leur parcours au niveau primaire, secondaire, ainsi que post-secondaire, les ont profondément affectées. Le fait d'avoir été périodiquement l'objet de diverses formes de stigmatisation, et parfois d'actes de violence, a occasionné chez bon nombre d'entre elles de la détresse psychologique. Il va sans dire que ces événements ont eu des conséquences sur leur trajectoire académique. De multiples passages font état de difficultés à se concentrer, de troubles d'apprentissage, d'un

mauvais rendement, d'échecs scolaires, d'une motivation décroissante, d'absentéisme et, finalement, de décrochage scolaire. Plus de la moitié des participantes n'ont pas obtenu leur diplôme d'études secondaires et, dans les cas où des études universitaires ont été réalisées, il faut préciser que des incidences d'absentéisme et de décrochage ont nonobstant été constatées. Les cours du soir ou par correspondance se sont avérés être des avenues ayant contribué à la poursuite des études de certaines participantes ; ces alternatives permettaient d'éluder les expériences de stigmatisation vécues au sein du système régulier d'éducation.

4.3.3 Le quartier résidentiel

Les relations avec les membres de leur quartier résidentiel sont maintes fois soulevées par les participantes. Les éléments dégagés à ce sujet présentent une continuité avec les observations faites en ce qui a trait aux dynamiques familiales et aux interactions dans les institutions d'enseignement. Ainsi, une prédominance d'actes de stigmatisation en lien avec les comportements féminins a été remarquée, telle que l'illustre Indali : « Je ne sympathisais pas avec les garçons, seulement avec les filles parce que j'étais confortable avec elles. À cause de ça, les voisins se moquaient de moi. »

La stigmatisation de la part des voisins, conjuguée aux situations vécues au sein de la sphère familiale et des établissements d'éducation, a ébranlé de nombreuses participantes. Une tendance au repli sur soi suite à des expériences difficiles, voire traumatisantes, est observée chez plusieurs d'entre elles. Ce fut d'ailleurs le cas

d'Anand¹⁸ qui, en raison de l'intimidation dont *il* faisait régulièrement l'objet, mais aussi d'abus sexuels commis par des jeunes de son quartier, s'est isolé en cherchant à éviter autant que possible les interactions sociales avec les résidents de son quartier d'habitation et en gardant sous silence les événements troublants rencontrés. Divers passages de récits de vie démontrent que le cumul d'expériences de stigmatisation a renforcé le sentiment d'isolement, de même que bouleversé leur rapport à elles-mêmes et à l'autre.

Les gens du village se moquaient de moi à cause de la façon dont je marchais et me comportais. Je croyais être la seule, je ne savais pas encore qu'il y avait tant d'*hijrā* qui vivaient ici. Je ne savais pas quoi faire et je me sentais seule. Je voulais vivre comme une femme, mais j'étais convaincue que je ne pourrais jamais le faire. Je me sentais tellement seule et je pensais qu'il valait mieux mourir. [...] Je ne parlais pas vraiment avec les gens et j'évitais les contacts avec les gars. Les gens me demandaient pourquoi j'agissais comme une femme. J'étais très timide et mal à l'aise avec eux.
(Eta)

La vie de quartier s'est révélée être un lieu de socialisation où divers types de rapports se sont profilés, dont les relations amicales et amoureuses. Similairement à ce qui a été mentionné en milieu d'enseignement, les cercles d'ami-es étaient essentiellement composés d'individus de sexe féminin et de pairs. Enfin, parmi les participantes s'étant exprimées sur la question des dynamiques interactionnelles avec les habitants de leur environnement résidentiel, une seule participante affirme n'avoir jamais été la cible de moqueries. Il importe cependant de préciser que celle-ci mentionne ultérieurement

¹⁸ Rappelons qu'Anand est le seul participant ayant fait le choix d'adopter une identité masculine afin de faciliter son parcours académique.

s'être abstenue de tous contacts avec des *hijrā* de son quartier afin de ne pas être vue en leur compagnie.

Quantité d'extraits dénotent que les participantes ont eu à faire face à diverses formes de stigmatisation et de violence au sein de leur milieu familial, scolaire et de leur quartier résidentiel, en raison de leurs traits jugés féminins. Elles se sont parfois traduites par des railleries et des propos dégradants, alors qu'à d'autres moments, elles se sont manifestées par des reproches, des discours fondés sur les normes socialement admises, des énoncés moralisateurs et culpabilisants, des mesures punitives et correctives et de la violence physique. En revanche, l'analyse des composants narratifs portant sur les rapports sociaux avant l'intégration à un groupe *hijrā* a permis d'identifier en parallèle des expériences relationnelles positives et de constater que celles-ci, et plus particulièrement les amitiés entre pairs, revêtent une valeur inestimable et une dimension affective singulière pour les participantes. Précisons, abstraction faite des liens tissés avec des semblables et, dans certains cas, des partenaires amoureux, que les relations les plus harmonieuses impliquaient généralement des personnes de sexe féminin : les mères, les sœurs, les camarades de classes ou de leur quartier. Quant aux relations avec les individus de sexe masculin, celles-ci se sont davantage caractérisées par la stigmatisation.

4.4 Rencontre de la communauté *hijrā*

Précédemment, il a été porté à notre attention que, préalablement à leur entrée dans un groupe *hijrā*, l'appartenance identitaire des participantes indiquait une évidente proximité avec des attributs associés au genre féminin, de même que leur attirance sexuelle et amoureuse s'exprimait envers des personnes du sexe masculin. Ensuite, un examen des multiples dynamiques relationnelles a mis en lumière les effets de leurs

particularités identitaires sur les interactions sociales vécues au sein des environnements où elles ont évolué avant leur intégration à la communauté. Dans la présente section, afin de mieux saisir l'incidence de ces rapports sociaux sur le processus de construction de leur identité, nous nous sommes intéressée aux divers contextes qui ont marqué leur compréhension d'elles-mêmes.

4.4.1 Représentations sociales de l'identité *hijrā* : histoires racontées durant l'enfance

Parmi les matériaux narratifs des participantes au sujet de leur enfance, un élément est apparu à maintes reprises : les histoires racontées mettant en scène des *hijrā*. Il ressort des extraits que les réactions que produisaient les *hijrā* chez les participantes suggèrent la présence d'un sentiment en particulier. En effet, plusieurs participantes font référence à la crainte qu'éveillaient celles-ci.

Mes parents m'ont inculqué une peur en me menaçant que les *hijrā* allaient m'emporter. Ils me disaient que les *hijrā* enlevaient les enfants comme moi et à cause de ça, il y avait cette peur en moi. « Ne te comporte pas comme elles, sinon elles t'emmèneront, » me répétaient-ils. (Nandita)

Quand j'étais enfant, j'étais littéralement effrayée et paniquée en voyant des *hijrā* et je pleurais. Je ne savais rien sur les *hijrā* à cette époque, mais parce que j'étais féminine, ma mère me disait qu'elle me donnerait aux *hijrā* et d'autres trucs du genre. (Tisya)

La croyance selon laquelle les *hijrā* prennent avec elles ou volent des enfants – en l'occurrence les garçons qu'elles identifieraient comme *hijrā* potentielles – est d'ailleurs socialement répandue. Les observations recueillies dans le cadre de notre recherche, ainsi que les échanges informels avec des non-*hijrā* lors de notre terrain à Mumbai corroborent la popularité de cette conception dans l'imaginaire indien.

D'après des participantes, les histoires illustrant des *hijrā* s'introduisant dans les foyers pour emmener les garçons démontrant une certaine féminité visaient à les inciter à se conformer aux attentes sociales correspondant à leur sexe de naissance. Les tentatives de correction parentale mobilisant de tels récits faisaient dès lors planer la menace d'une éventuelle situation compromettante pour les participantes, d'où l'appréhension d'être identifiées en tant qu'*hijrā* et des conséquences qui en découleraient. Gitali révèle qu'étant enfant, elle s'empressait de se cacher sous le lit lorsque des *hijrā* venaient dans sa maison. Des participantes, tenant des propos similaires, racontent comment elles se mettaient à couvert tandis qu'elles se trouvaient en présence d'*hijrā*.

Les *hijrā* sont venues chez moi quand ma première sœur est née. J'ai rapidement quitté la pièce parce que j'avais peur qu'elles voient que j'étais comme elles et le disent à ma famille, ce qui m'aurait causé des problèmes. Je me suis cachée dès leur arrivée. J'avais peur que ce que j'étais soit découvert. (Nandita)

L'attitude des parents envers les *hijrā* peut également être à l'origine de la peur ressentie ainsi que de la réaction de fuite qui s'ensuivait. L'extrait suivant laisse à penser que les modes d'agir adoptés par des participantes en contexte de proximité avec des *hijrā* aient pu être conditionnés par des pratiques parentales.

Quand les *hijrā* croisaient notre chemin, mes parents me cachaient d'elles. Ils disaient que c'était correct d'accepter leur bénédiction, mais qu'il ne fallait pas interagir plus que ça avec elles. [...] Je faisais les tâches domestiques et il m'arrivait d'aller au marché pour acheter des légumes. Lors de mes sorties dans le quartier, je voyais souvent une *hijrā*, je l'observais beaucoup, elle m'intriguait. Un jour, elle a commencé à me parler en s'adressant à moi comme si j'étais une femme. Je me suis sentie mal à l'aise. Je lui ai dit qu'elle ne pouvait pas me parler de cette façon, car j'étais un garçon. Je lui ai expliqué que mes parents criaient après moi parce que je me comportais comme une fille et que mes frères aussi n'aimaient pas ça. Mon père et mes frères me disputaient sévèrement à cause que

j'étais féminine. Alors quand cette *hijrā* essayait encore de me parler, j'avais peur et je me sauvais. (Kanti)

Le fait d'instituer une crainte qui les exhorterait à s'aligner sur le modèle normatif masculin n'était pas sans incidences sur le plan de leur santé psychologique et mentale. Après avoir mentionné la frayeur qu'elle éprouvait à la vue d'*hijrā* en raison des histoires que lui racontait sa mère, Tisya poursuit en ajoutant : « Même si plus tard j'ai réalisé qu'elles étaient comme moi, j'avais peur et je les fuyais. Quand je voyais des *hijrā*, je me sentais très déprimée pendant l'heure qui suivait. » Aussi, bien que le sentiment d'une intériorité féminine ait pu être individuellement reconnu, cela ne signifiait pas pour autant que les participantes s'identifiaient à la communauté *hijrā*. En ce qui concerne Adhika, l'identité *hijrā* a d'abord suscité chez elle une certaine aversion.

Depuis mon enfance, j'adorais regarder danser Madhuri Dixit à la télé [personnalité féminine populaire]. Il m'arrivait souvent d'essayer de danser comme elle, d'imiter sa façon de bouger et ses expressions. [...] Je m'imaginai être Madhuri Dixit. Je me souviens d'un moment important, c'était une des premières fois que je performais sur scène. J'avais toujours très bien interprété la danse Lavani [danse traditionnellement exécutée par des femmes], mais cette fois-là, c'était parfait. Les gens qui me voyaient performer me complimentaient beaucoup et j'adorais ça. J'étais fière de moi. Pendant cette période, même si je dansais dans une identité féminine, j'éprouvais du dégoût pour la communauté *hijrā*. (Adhika)

Les représentations véhiculées au sein de l'environnement d'un enfant déteignent sur sa compréhension du monde qui l'entoure, sur ses perceptions des personnes visées par ces représentations ainsi que sur sa conception de lui-même et influencent donc sa manière d'aborder ses interactions avec les autres. En Inde, rappelons que les représentations sociales au sujet des *hijrā* se traduisent ordinairement sous un angle négatif. En alimentant les perceptions de participantes à l'égard des membres de la

communauté *hijrā* durant l'enfance, ces histoires et les menaces qui les accompagnaient se révèlent des composantes considérables de leurs trajectoires. La compréhension d'un « soi » dont l'expression de genre est située en marge des normes et est associée à un groupe social stigmatisé a eu une incidence sur le processus identitaire des participantes.

4.4.2 Rencontres avec des *hijrā* et découvertes significatives : quand le répertoire des identités s'élargit

La perception de soi d'un individu se constitue à partir du répertoire de connaissances¹⁹ qu'il possède ; sa compréhension de lui-même évolue en fonction des informations à sa disposition ainsi que du sens qu'il leur accorde et elle se transforme au fur et à mesure que se greffent de nouvelles données. Quelques participantes verbalisent que, durant l'enfance, ne disposant alors pas dans leur registre des identités des informations autres que celles relatives aux genres féminin et masculin, il ne leur était donc pas possible de se percevoir en dehors du binarisme des genres masculin et féminin au sein duquel elles avaient été socialisées.

À l'école, j'étais tout le temps avec les filles, pas avec les garçons. Je jouais et faisais tout avec elles. La seule différence était que, dans la classe, l'on m'avait mise avec les garçons. On ne savait pas où me placer. Mes vêtements étaient ceux d'un garçon, mais mon sentiment à l'intérieur était différent. Plus tard, au collège, même si j'en étais venue à me demander

¹⁹ Nous entendons par « connaissances » toutes formes de perceptions avec lesquelles un individu élabore sa compréhension du monde et de lui-même. Celles-ci s'additionnent et se transforment à travers les interactions sociales, selon les facultés cognitives, les expériences perçues comme choisies ou imposées, la capacité de risquer de s'exposer à la stigmatisation ou la tendance à se conformer aux attentes sociales, etc.

s'il n'était pas plus approprié de m'asseoir avec les garçons, je me liais d'amitié avec des filles et je savais que j'étais une fille. Mais au bout d'un moment, la façon dont les gens me percevaient a changé et ils se moquaient de moi. Quand je devais répondre à une question posée par un professeur, ils riaient de moi en disant que si je ne n'étais même pas sûre de mon genre, quelle sorte de réponse pouvais-je bien donner. On me voyait différemment. Je n'étais ni un homme ni une femme [...] Avant, ne connaissant pas le concept de *hijrā*, je me considérais comme une femme. J'étais confuse. Mais en vieillissant, j'ai fini par réaliser que j'étais différente, j'étais une *hijrā*. Quand j'ai rencontré des membres de la communauté, elles m'ont fait entrer. (Lila)

Il semble que pour Lila, et quelques autres de ses consœurs, la compréhension de la notion de *hijrā*, amorcée postérieurement aux premiers questionnements au sujet de leur genre, soit venue modifier leur perception d'elles-mêmes. L'assimilation de nouvelles connaissances élargissant le répertoire des identités de genre se serait réalisée à la faveur d'une rencontre avec une *hijrā* ou avec des membres d'un organisme LGBT et, corollairement, aurait produit un effet sur leur propre construction identitaire.

Un jour, j'ai rencontré un gars qui m'a emmenée à Humsafar [ONG LGBT]. J'étais vraiment surprise de voir tant de gens comme moi. C'est à ce moment-là que j'ai appris qu'une opération de changement de sexe pouvait être faite. (Tisya)²⁰

C'est à ma première visite à Humsafar que j'ai appris ce que voulaient dire bisexuel, homosexuel, transgenre et *hijrā*. Le mystère était enfin résolu. J'étais dans une relation depuis 10 ans avec un gars et je me demandais souvent ce que j'étais. Les garçons étaient soit bisexuels, homosexuels ou hétérosexuels. Je savais que je n'étais pas hétérosexuelle ou bisexuelle. J'étais homosexuelle. Mais les homosexuels ne se considèrent pas comme des femmes. J'ai alors réalisé que j'étais transgenre ou *hijrā* et j'ai ensuite

²⁰ Rappelons que Tisya est la seule participante ayant subi une chirurgie de réassignation de sexe.

commencé à chercher leur compagnie pour mieux comprendre ce que j'étais. Mais en même temps, je pensais que je ne pouvais pas être une *hijrā* à cause de ce qui se passerait si ma famille le savait. (Nandita)

L'extrait d'entrevue avec Nandita fait référence à différents contextes et modalités d'apprentissage : la visite à Humsafar, la relation avec un gars, ses dialogues intérieurs, la reconnaissance de son désir d'échanger avec les membres d'un groupe spécifique paraissant lui convenir, ses résistances à s'identifier à une identité qu'elle savait stigmatisée. Toutefois, l'articulation de ces espaces d'apprentissage ne permet pas d'établir la chronologie des événements. Se pourrait-il que ce brouillage reflète que l'intégration de ses connaissances n'aurait pas progressé selon une trajectoire linéaire ? Sans avancer que la capacité d'assimiler des connaissances plus complexes n'observe pas le mode séquentiel des stades de développement des facultés cognitives, nous relevons que les unités d'apprentissage s'enchevêtrent et se nourrissent entre elles. En ce sens, l'impression de saisir subitement un concept ne relèverait pas forcément d'une récente découverte. En revanche, cela pourrait s'expliquer en raison de la charge émotive liée au sentiment de satisfaction que génère la perception d'une révélation nouvellement acquise et, de ce point de vue, sous-entendre que ce résultat reposerait sur l'assimilation antérieure de connaissances se rapportant à un même concept. Certaines participantes se sont mises à chercher des informations sur la communauté *hijrā*.

Vers la 8^e année, j'ai commencé à me demander qui étaient les *hijrā*, comment elles vivaient et j'ai commencé à rassembler des informations à leur sujet. Je vivais dans une ville, j'avais donc quelques connaissances sur elles. Dans les villages aussi, vous pouvez voir des *hijrā*. Je savais quelques trucs sur leur mode de vie et ce qu'elles faisaient, mais je voulais en savoir plus sur ce que les *hijrā* avaient fait, où elles travaillaient, quelle était leur position dans la société, où elles vivaient. J'ai donc cherché à en apprendre plus sur elles et je recueillais des informations. (Rini)

D'après ce que mentionnent des participantes, les premiers contacts avec des membres de la communauté *hijrā*, ou LGBT, auraient engendré des savoirs ayant contribué à une compréhension d'elles-mêmes qu'elles estimaient en cohérence avec leur ressenti. Cela dit, si le développement du répertoire de connaissances a joué un rôle dans leur parcours, la dimension affective serait également un facteur déterminant parmi ceux ayant orienté leur construction identitaire.

4.4.3 Liens entre participantes et *hijrā*

Alors que l'identité *hijrā* éveillait discrètement la curiosité de plusieurs participantes, certaines avancent avoir cherché à entrer en contact avec des *hijrā*. D'autres racontent plutôt que leur intérêt s'est dévoilé à l'occasion d'une rencontre pour ensuite se renforcer à mesure que se tissaient des liens affectifs avec des *hijrā*.

Ma *guru*, c'est ma mère. Notre relation est bien plus que celle qui lie habituellement une *guru* et sa *celā*. C'est vers l'âge de 15 ans que j'ai commencé à lui rendre visite. Dès le départ, j'ai su que je voulais que ce soit elle ma *guru*. (Dyanyata)

C'est en me rendant à Nizamabad pour visiter ma tante que j'ai rencontré une *hijrā* qui m'a dit que je pouvais aller à Mumbai et devenir l'une des *celā* de sa *guru*. Elle m'a expliqué que là-bas, il était possible de mettre des saris et de vivre comme une femme. Cette *hijrā* ne portait pas de saris à ce moment-là, mais elle me disait qu'elle pouvait le faire à Mumbai. J'ai pensé à la possibilité d'aller y vivre et de porter un sari, parce que je ne le pouvais pas dans mon village. Les gens se moquaient déjà de moi [...] ils me traitaient de *cakka*. [...] Mais j'ai beaucoup hésité. Ensuite, j'ai réalisé qu'il n'y avait rien pour moi au village, que je ne pouvais pas être qui je suis. Alors j'ai fini par venir ici et commencé à vivre comme une *hijrā*. (Eta)

Toutefois, en dépit du désir d'intégrer un groupe *hijrā* afin de pouvoir, entre autres, revêtir des tenues féminines, des participantes confient être sujettes à ce qui se traduit

par un état d'indécision. Les actions guidées par l'attrait ressenti à l'égard de l'identité incarnée par les membres de la communauté *hijrā*, voire la simple projection de ces actions, se profilaient à l'intersection d'une avenue valorisée impliquant des choix modelés sur les attentes familiales et sociales. L'origine de cette réticence, maintes fois rapportée, est généralement rattachée aux craintes que produisait l'éventualité d'appartenir à un groupe *hijrā*. Comme en témoignent d'ailleurs les propos d'Eta, de même que ceux d'autres participantes, envisager une telle perspective engageait à considérer les répercussions inhérentes, notamment en ce qui a trait aux réactions des membres de leur famille.

Or, malgré les appréhensions fréquemment éprouvées, les récits éclairent sur le rôle des relations tissées avec des *hijrā* quant à l'émergence d'un sentiment d'appartenance envers la communauté. Il semble que la portée psychoaffective constituerait une source de motivation ayant concouru à la consolidation de ces liens pour bon nombre de participantes.

J'ai rencontré une *hijrā* un jour et elle m'a dit qu'elle connaissait beaucoup de gens comme moi et qu'elle pouvait m'aider, alors je suis partie avec elle. Je pensais qu'elle était une bonne personne et je l'ai accompagnée avec une de ses *celā* à Mumbai. J'étais contente d'être venue ici parce qu'il y avait tellement de gens comme moi. J'étais très heureuse d'être parmi elles. (Gitali)

Après avoir rencontré Kanti [une *hijrā*], j'ai réalisé que c'était une communauté pour moi. Je n'étais pas la seule à être comme ça dans la société, il y en avait plusieurs autres. Enfant, quand je voyais des *hijrā*, je ne savais pas si elles étaient des hommes ou des femmes. Je me demandais parfois si j'étais comme elles ou si j'étais un homme ou une femme. J'avais peur d'elles. J'ai beaucoup pleuré parce que ma famille m'avait demandé de quitter la maison. Kanti me rassurait en disant que je n'étais pas la seule comme ça. (Lila)

Dans le cas d'Anand, il semble que ce soit son ASEPSM qui l'ait d'abord amené à fréquenter des lieux particulièrement populaires chez les hommes gais. En ouvrant la voie à des avenues autrement difficiles d'accès, c'est dans ce type d'endroits qu'il a pu concrétiser des expériences en cohérence avec sa sexualité. Remarquons que ces espaces publics sont également investis par diverses collectivités dont les expressions de genre et les orientations sexuelles s'inscrivent hors des repères cisgenres et hétérosexuels. Ce contexte a permis à Anand de faire des rencontres variées, le conduisant ainsi à explorer une autre dimension de sa quête identitaire et à se découvrir sur le plan du genre.

J'avais environ 19-20 ans à l'époque où j'ai commencé à explorer mon identité. Je me rendais là où je pouvais trouver des hommes et c'est là que j'ai aussi rencontré des gais efféminés qui m'ont mis en contact avec des personnes transgenres. Et puis lentement, j'ai fini par faire partie de la communauté. (Anand)

Quelle que fût la nature de leurs motivations à établir des liens, les relations développées avec des *hijrā* avant leur intégration à la communauté ont indubitablement marqué les cheminements de vie respectifs des participantes et leurs parcours identitaires.

4.5 Réponses des participantes face à la stigmatisation

Devoir évoluer dans l'adversité et composer avec diverses difficultés n'a pas entraîné seulement des répercussions d'ordre émotionnel et psychologique, cela a favorisé aussi le développement de mécanismes d'adaptation en réponse aux problèmes rencontrés. Ainsi, après avoir brièvement traité des impacts psychoaffectifs, nous présentons les principales stratégies qu'ont mobilisées les participantes pour faire face à la stigmatisation dont elles étaient l'objet avant leur intégration à la communauté *hijrā*.

4.5.1 Impacts psychologiques

Sur le plan psychologique, les expériences vécues affectaient considérablement les participantes. La prise de conscience de leur différence générait souvent inconfort, honte, culpabilité et anxiété; ces sentiments étaient induits et renforcés par la stigmatisation mise en actes par les membres de leur famille et les résidents de leur quartier ainsi qu’au sein des structures à vocation éducationnelle. Les situations problématiques rencontrées par les participantes ont occasionné une détresse psychologique chez plusieurs d’entre elles. Selon ce qu’elles décrivent, les signes de cette détresse se sont manifestés physiquement (fatigue, sensation de faiblesse, douleur), cognitivement (déclin de la capacité de concentration), émotivement (tristesse, solitude, anxiété) et par des schémas comportementaux (isolement social, repli sur soi). De plus, concernant les effets de la stigmatisation sur la santé mentale, quelques participantes font mention d’idéations et de tentatives suicidaires ainsi que d’états dépressifs.

Que pouvais-je dire aux étudiants après qu’ils m’aient traitée de *cakka* ? Je ne savais pas pourquoi je faisais de la basse pression, maintenant je sais. Tout mon corps s’affaiblissait parce que je ne savais pas quoi leur répondre. Je me sentais vraiment très mal. Alors, je m’asseyais discrètement en classe, ne parlais à personne, à l’exception d’un autre garçon qui était comme moi. [...] J’ai réalisé plus tard que je n’étais pas seule. Mais quand j’ai compris ma sexualité, j’ai tenté de me suicider. Je pensais souvent au tort que je pouvais causer à ma mère et à mes frères. Ils n’étaient pas encore mariés et je ne voulais pas leur nuire. (Aditi)

Je ne savais pas quoi faire et je croyais être la seule. Je ne savais pas qu’il y avait plusieurs *hijrā* qui vivaient ici. Je voulais vivre comme une femme, mais je comprenais que je ne le pourrais jamais dans mon village. Je me sentais vraiment seule et je pensais qu’il valait mieux mourir. (Eta)

J'étais inquiète et me demandais s'il y avait quelque chose de différent en moi. Je ne savais pas à ce moment-là qu'il existait des organisations LGBT ou d'autres façons d'exprimer sa sexualité et son genre. Je pensais que quelque chose n'allait pas bien chez moi et même ma famille disait que c'était le cas. J'étais déprimée. (Nandita)

4.5.2 En situation de stigmatisation : des stratégies d'adaptation

L'analyse des entrevues nous a permis de discerner divers procédés relevant du contrôle de l'information employés par les participantes afin de composer avec les diverses tensions rencontrées dans le cadre d'interactions sociales. « La première stratégie, cela va de soi, consiste à dissimuler, voire effacer tout signe qui se trouve constituer un symbole de stigmaté » (Goffman, 1975, p. 112). Devant les réactions que produisaient les caractéristiques identitaires des participantes au sein de leur entourage, la **dissimulation** s'est avérée être une stratégie largement adoptée. Afin d'échapper à d'éventuelles conséquences, la majorité des participantes cherchaient à dissimuler des informations susceptibles de dévoiler leur différence ou d'en confirmer les soupçons.

Les tactiques de dissimulation opérées par des participantes mettent en lumière les écueils que renferment les cadres sociaux au sein desquels sont instituées et réitérées les normes. C'est d'ailleurs dans la perspective que surviennent des situations embarrassantes qu'elles recourent à cette stratégie. Mais qu'en est-il des autres cadres, ceux qui, aux yeux de participantes, les exposaient à des risques moindres ? Des extraits indiquent que certains contextes offraient les conditions favorables pour que puissent s'exprimer des habitudes non conformes aux conventions sans qu'elles craignent les conséquences habituellement envisagées.

Ma famille ne savait rien. Je faisais tout ça en secret. Nous ne nous habillons pas en femme et ne dansons pas là où nous vivons, nous allons dans d'autres villages. Je dansais avec des *hijrā* lors de célébrations où elles

performaient, mais seulement dans des endroits où mes parents ne pouvaient pas me voir. (Rini)

Ce passage de l'entrevue avec Rini constitue un bon exemple de l'usage d'une manœuvre bipartite ; il illustre à la fois la stratégie de dissimulation de même que celle du dévoilement. Bien que ce procédé comporte l'avantage de pouvoir extérioriser leur appartenance au genre féminin dans certains contextes, cette combinaison offrant le moyen de mener une double vie réclame toutefois une gestion complexe. Naviguer entre le dévoilement et la dissimulation requérait une vigilance et la prise de précautions ; cela exigeait une attention soutenue de la part des participantes qui mettaient en œuvre une telle opération, car le risque de se voir démasquées était d'autant plus important en ces circonstances.

Quand je dansais avec des *hijrā*, je devais porter un sari que j'empruntais secrètement à ma mère. J'avais aussi un partenaire et nous nous échangeions des lettres d'amour. Je cachais ma perruque et ces lettres dans ma commode. Mais une fois, ma mère a découvert ma perruque et c'est à ce moment-là qu'elle a réalisé que je m'absentais pour aller danser en m'habillant en femme. Puis, elle a aussi trouvé les lettres. Comme elle ne savait pas lire, c'est ma sœur qui les lui a lues. Elle a donc fini par savoir que j'avais une histoire avec un gars et il y a eu plusieurs disputes à la maison à cause de ça. (Dyanyata)

Dyanyata ainsi que d'autres participantes ont effectivement été confrontées à la mise à jour de leur secret. D'ordinaire, de telles découvertes déclenchaient des tensions familiales, une conjoncture confirmant les craintes qui les avaient précisément incitées à dissimuler certaines de leurs activités. Notons que la dissimulation d'un attribut ne signifie pas obligatoirement que celui-ci soit exposé au danger potentiel d'être constaté par autrui. En revanche, cette tactique devient pertinente dès lors que l'individu reconnaît en lui un trait qu'il juge préférable de maintenir dans l'ombre. Par exemple, la prise de conscience d'une orientation sexuelle dérogeant à l'hétéronormativité, alors

même que cette inclination ne s'est toujours pas matérialisée en actes, sous-entend que le souci de dissimuler une particularité puisse également se manifester sans que celle-ci se soit concrétisée à travers l'expérience physique.

Afin de ne pas livrer des informations susceptibles de leur porter préjudice, lesquelles trahissaient une image d'elles modelée sur les repères normatifs, des participantes ont employé la stratégie de l'évitement. Cette dernière s'est traduite de diverses manières, telles que de changer de sujet lorsque la conversation présentait un danger, avoir recours à un subterfuge pour couper court à l'interaction ou faire preuve de discrétion afin de passer inaperçues.

Je connaissais ces personnes. Kanti et d'autres *hijrā* vivaient près de chez moi. Mais j'avais peur de parler avec elles. Ma famille habitait là et j'avais peur que quelqu'un de notre voisinage me voie et aille le leur dire. (Lila)

Une autre stratégie s'est distinguée lors de notre analyse des récits, soit la tentative de se conformer. Guidées par la volonté de ne pas déroger aux normes de sexe et de genre et par le souhait de ne pas subir les effets négatifs du stigmat, des participantes ont emprunté des voies en concordance avec le genre masculin socialement postulé. Avant de féminiser leur apparence, notamment en public, elles ont d'abord observé le code vestimentaire et les repères corporels masculins prescrits par leur sexe de naissance. L'hétéronormativité de la société leur avait assigné un genre distinct auquel les participantes ne s'identifiaient pas réellement. Divers segments de récits de vie reflètent le conflit intérieur qui résultait d'une opposition entre le ressenti du genre féminin et l'interdit que celui-ci posait en lui-même pour les participantes ; ils traduisent la tension qu'exercent deux forces contraires astreintes à cohabiter.

Même si j'avais des envies à propos des vêtements que j'aurais aimé porter, des choses que je voulais dire, je ne pouvais pas faire ça là-bas. Je ne

pouvais pas m'habiller comme une femme. [...] Je ne voulais pas rejoindre la communauté *hijrā* qui se trouvait à l'endroit où vivait ma famille. (Gitali)

Quand je suis venue vivre avec les *hijrā*, j'ai réalisé que je pouvais être aussi belle qu'elles. La féminité qui était cachée en moi avait fini par trouver un moyen de sortir. J'avais trop peur avant, je n'avais le soutien de personne. Donc même si je ressentais toutes ces choses, je ne pouvais pas l'exprimer. [...] Mes parents ne savent pas vraiment pour moi. J'ai peur de leur dire, je ne sais pas comment je pourrais bien leur parler de ma féminité. (Bhakti)

Plusieurs passages nous amènent à supposer que des participantes se seraient, à divers moments, conformées aux attentes sociales. Ce comportement ne signifiait pas que la démarche résultait d'une action sciemment initiée. L'agir en conformité qui se dégage implicitement de ces discours paraît d'autant plus correspondre à l'observance d'une conduite normative (une forme de résignation passive) que leurs propos témoignent d'un sentiment d'appartenance au genre féminin alors refoulé. Aussi, les tentatives de se conformer peuvent se traduire de diverses façons, et ce, même lorsque des pratiques non conformes sont adoptées.

Quant à certaines participantes, elles affirment explicitement leur désir de correspondre au genre masculin. À cet égard, le passage suivant constitue un exemple éloquent : Aditi verbalise clairement le moteur de son intention de se conformer pour ensuite s'exprimer sur la cause de son échec. Elle met en relation sa volonté de se comporter en conformité avec les normes sociales et l'honneur de sa famille, tout en émettant son point de vue sur sa nature profonde).

Ça ne me dérangeait pas vraiment d'être comme j'étais et ma famille non plus, ils m'acceptaient et continuent de m'accepter. Et parce qu'ils m'ont acceptée, j'ai essayé d'être une bonne personne, pour leur honneur. Je pensais que je me trouverais un emploi et vivrais comme un homme. De cette façon, leur honneur serait intact et les gens ne diraient pas que j'étais

une *hijrā* en me voyant porter un sari. Mais que pouvais-je faire ? Nous devons aller là où notre destin nous mène. J'ai essayé très fort. J'ai pris des emplois, enduré des malédictions, fait tout ce que je pouvais, mais finalement c'était mon destin. [...] Mais quand je visite ma famille, j'y vais en tant qu'homme. Je le fais pour ma mère et pour l'honneur de ma famille dans la société. (Aditi)

De plus, soulignons que certaines tentatives de conformité découlaient directement d'une demande, voire d'une exigence, formulée par l'entourage. Cette requête, puisant sa force persuasive dans la question de l'honneur, a conduit plusieurs participantes à souscrire aux attentes familiales et sociales, à tout le moins en apparence. Le récit de Mahita illustre parfaitement que l'honneur d'une personne, ainsi que celui de sa famille, se fonde sur l'observance des conventions hétéronormatives. Comme nous l'avons antérieurement remarqué, cette participante s'est finalement soumise aux prescriptions sociales en acceptant de se marier à une femme. Le symbole de prestige rattaché au mariage est ici instrumentalisé afin de contrer la stigmatisation qu'entraînent des formes de sexualité et de genres mesurées sous l'angle de la déviance.

Que ce soit par l'exercice d'un emploi socialement respectable, par la pratique d'activités en conformité avec le sexe masculin ou qu'elles ne reposent que sur l'apparence de conformité, les tentatives de se conformer dénotent du désir des participantes de ne pas compromettre leur réputation, mais, par-dessus tout, de ne pas entacher l'honneur de leur famille. Que les efforts visant à satisfaire les conventions sociales émanent implicitement de leur discours ou qu'ils soient présentés en tant que telles par les participantes, les deux cas de figure témoignent tout autant de la pression qu'exercent sur elles les normes sociales. Ces efforts offrent une démonstration de l'intériorisation du modèle dominant. Cela dit, lorsque la tentative à se conformer se dégage implicitement du discours, cela nous semble mettre davantage en évidence le caractère insidieux du processus d'assimilation. L'intériorisation des normes sociales

se produit à l'insu des individus à travers la socialisation et par l'impératif de conformité que renforce la stigmatisation à laquelle s'expose toute personne présentant des attributs qui ne s'insèrent pas dans le système normatif.

4.6 Synthèse

Lors de notre analyse des entrevues, nous avons le souci d'identifier des éléments nous permettant de mieux saisir en quoi les expériences de stigmatisation rencontrées ont participé à la construction identitaire des participantes depuis leur enfance jusqu'au moment de leur intégration. À travers des propos où rayonne leur unicité, les entrevues révèlent également la récurrence de plusieurs thèmes. Sans minimiser la richesse que renferme la singularité de chacun des parcours, l'itinéraire commun qui s'est dégagé constitue une source d'information particulièrement pertinente pour considérer le phénomène qui éveille notre curiosité. Ainsi, appuyé par bon nombre d'extraits, ce chapitre a mis en exergue les principales composantes ayant marqué les trajectoires de vie des participantes, de même que leur perception d'elles-mêmes et leur rapport à l'autre.

La première partie s'est attardée sur l'identité de genre et l'orientation sexuelle des participantes. L'examen de ces deux aspects nous a amenée à nous intéresser à la question de la prise de conscience. De ce processus dynamique et non linéaire, qui lie l'individu aux différents espaces sociaux en présence, émerge le sens de toutes ces choses qui régulent le corps social et façonnent l'existence de chacun au sein de celui-ci. Les concepts de genre et d'orientation sexuelle avec lesquels les participantes en sont venues à comprendre leur environnement à partir de l'enfance, de même qu'à entretenir des perceptions de leur individualité, ont été intégrés au fil d'expériences relationnelles. L'apprentissage des règles et des normes ainsi que leur capacité

interprétative en évolution continue les ont progressivement amenées à prendre conscience de leur genre identitaire, en même temps que cette compréhension les conduisait à situer celui-ci en marge des repères normatifs organisant le monde social.

Portant sur les dynamiques relationnelles, la deuxième partie a fait ressortir que les signes témoignant d'un genre d'appartenance correspondant au pôle féminin socialement admis ainsi que ceux démontrant une ASEPSM ont eu une incidence sur le plan des relations interpersonnelles. Tant au sein de la sphère familiale, du quartier résidentiel que dans les milieux d'enseignement, les particularités identitaires des participantes, parce que jugées inconvenantes et déshonorantes en regard des valeurs traditionnelles indiennes, ont fréquemment entraîné des rapports avec les autres où se sont manifestés des actes de stigmatisation variés.

En continuité avec la précédente section, la troisième partie traitait plus spécifiquement des composantes des dynamiques relationnelles ayant joué un rôle prépondérant dans l'élaboration de leur perception d'elles-mêmes. Notre analyse des discours narratifs des participantes a mis en relief que les histoires dépeignant des représentations essentiellement négatives des *hijrā*, racontées dès leur petite enfance, auraient contribué à leur conception de ces parts d'elles catégorisées sous l'étiquette « *hijrā* ». Le recours à ce type de récits, généralement par des membres de la famille, visait à corriger un comportement jugé non conforme. Les espaces de socialisation sur lesquels s'est structurée la prise de conscience d'une intériorité féminine inscrivaient également cette appartenance en tant qu'identité de genre en inadéquation avec leur sexe biologique. En effet, reflétant les repères normatifs, les représentations sociales qui habitaient l'imaginaire des participantes depuis l'enfance ont institué chez elles une perception péjorative de l'« état *hijrā* ». Néanmoins, il est ressorti que certains autres contextes sociaux renvoyaient des images dénuées de connotations défavorables.

L'autre aspect qui a été soulevé a mis en lumière l'apport de la dimension affective impliquant les participantes et des membres de la communauté *hijrā*, alors qu'elles ne l'avaient pas encore intégré.

Enfin, dans la quatrième partie, nous avons présenté des données portant sur les effets de l'expérience de la stigmatisation sur le parcours de vie des participantes. Il a donc été question des impacts psychologiques ainsi que de quelques-unes des stratégies d'adaptation mobilisées par les participantes.

CHAPITRE V

DISCUSSION ET RÉFLEXION CONCLUSIVE

Dans le cadre de notre recherche, nous avons pour objectif de comprendre les parcours des participantes *hijrā* avant leur entrée au sein de la communauté *hijrā* au regard des divers enjeux de stigmatisation. Par stigmatisation, nous entendons toutes formes de disqualification, d'exclusion et de violence rattachées au stigmate. En explorant les discours portant sur la partie de leur trajectoire ayant précédé leur rite d'initiation à un groupe *hijrā*, nous avons cherché à saisir les liens entre les expériences de stigmatisation, leur construction identitaire, leur entrée dans un groupe *hijrā* et leur sentiment d'appartenance face à l'identité *hijrā*. Nous avons pour hypothèse que la stigmatisation dont elles avaient fait l'objet avant de se joindre officiellement la communauté *hijrā* avait influencé leur construction identitaire, mais aussi que ces expériences de stigmatisation étaient à l'origine de leur intégration et, par extension, de leur « identité *hijrā* ». Nous pensons que, dans un environnement social où le fait d'être « transgenre » ou homosexuel-le ne seraient pas stigmatisés, l'itinéraire moral des participantes *hijrā* différerait probablement de celui qui s'est matérialisé chez les participantes. Auraient-elles intégré un groupe *hijrā* et se seraient-elles identifiées en tant qu'*hijrā* ? De plus, malgré la reconnaissance légale du troisième genre depuis la décision de la Cour Suprême indienne en 2014, il faudra attendre pour en observer les effets sur le plan de la reconnaissance sociale ; l'hétéronormativité étant fermement ancrée au sein de la société, il faudra un temps pour que se transforment les représentations sociales, il faudra un temps pour que le stigmate d'aujourd'hui en vienne à faire partie de l'univers normatif de demain.

Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, la perspective du genre est souvent centrale dans la littérature au sujet des *hijrā*. Celle-ci est intéressante de diverses manières ; elle met en évidence des éléments intrinsèques de la communauté *hijrā* et des membres qui la composent. Bien que la littérature fasse mention des souffrances - soit celles relatives à la rupture familiale, à la catégorisation, à la stigmatisation et à l'exclusion sociale - ainsi qu'aux stratégies mises en place pour assurer leur survie et pour préserver la collectivité *hijrā*, nous croyons que ces aspects ne sont pas suffisamment considérés, que ceux-ci se voient, en quelque sorte, évacués de l'analyse des *hijrā*, incluant la conception de soi et la trajectoire de vie en contexte de stigmatisation. Notre cadre théorique construit autour de concepts élaborés par Goffman – tels que la face, la figuration et le stigmaté —, nous a aidé à penser le phénomène et permis d'analyser la question du stigmaté et les enjeux identitaires, et ce, pour la période pré-intégration jusqu'au moment de l'initiation des participantes à un groupe *hijrā*. Autrement dit, nous nous sommes particulièrement intéressée à ces situations mettant en scène la stigmatisation, de même que le travail de figuration opéré par les participantes afin d'y faire face.

Les études menées par, entre autres, Boisvert (2018), Novello (2011), Agrawal (1997), Reddy (2005), Nanda (1999) et Cohen (1995), sont riches et fort pertinentes ; chacune documente sur la communauté *hijrā* et sur les personnes *hijrā*, contribuant alors à une compréhension plus large de celles-ci. Ainsi, en adoptant un référentiel théorique centré sur la question de la stigmatisation, nous espérons fournir un angle d'analyse complémentaire aux écrits existants, une perspective susceptible d'apporter quelques nuances aux compréhensions précédemment exposées par les auteur-es s'étant intéressé-es à l'univers *hijrā*.

À travers les données indiquant que les participantes éprouvent le sentiment d'appartenir au genre féminin ainsi qu'une ASEPSM, nous avons pu constater que plusieurs thèmes reviennent fréquemment dans les discours narratifs de l'ensemble des participantes ; à bien des égards, elles partagent un itinéraire moral plutôt similaire. Dans ce chapitre seront présentés les liens dégagés lors de notre analyse, ainsi que les réflexions que nous en sommes venues à faire avec la lunette d'Erving Goffman.

5.1 L'itinéraire moral décrit par les *hijrā* rencontrées

Comme le remarque Goffman, les personnes affligées d'un stigmaté partagent des trajectoires similaires, un « itinéraire moral » analogue (mêmes expériences, mêmes stratégies d'adaptation personnelle) et « connaissent des évolutions semblables quant à l'idée qu'elles ont d'elles-mêmes » (Goffman, 1975, p. 45).

5.1.1 La prise de conscience

Goffman ajoute au sujet de l'itinéraire moral d'un individu que « le moment de sa vie où il apprend qu'il possède un stigmaté est toujours d'un intérêt particulier, car c'est alors qu'il se voit précipité dans une nouvelle relation avec ceux qui, eux aussi, possèdent ce stigmaté » (Goffman, 1975, p. 50). Étant socialisées depuis l'enfance avec l'idée que leurs conduites sur le plan du genre et de la sexualité ne correspondaient pas avec les normes sociales, le processus de prise de conscience des participantes quant à leur différence a eu un impact sur leur conception d'elles-mêmes.

De plus, les critères que la société lui a fait intérioriser sont autant d'instruments qui le rendent intimement sensible à ce que les autres voient comme sa déficience, et qui, inévitablement, l'amènent, ne serait-ce que par instants, à admettre qu'en effet il n'est pas à la hauteur de ce qu'il devrait être. La honte surgit dès lors au centre des possibilités chez cet

individu qui perçoit l'un de ces propres attributs comme une chose avilissante à posséder, une chose qu'il se verrait bien ne pas posséder.

La présence alentour de normaux ne peut en général que renforcer cette cassure entre soi et ce qu'on exige de soi, mais, en fait, la haine et le mépris de soi-même peuvent aussi bien se manifester lorsque seuls l'individu et son miroir sont en jeu [...]. (Goffman, 1975, p. 17-18)

Goffman met en évidence les effets de la stigmatisation sur les individus qui en font l'objet sur les plans émotionnel, psychologique, comportemental et social. L'humiliation que connaît le porteur du stigmate entraîne chez lui un sentiment de honte et de haine de soi face auquel il mobilise diverses techniques. Dans son ouvrage, *Stigmate*, Goffman distingue les préoccupations de l'individu « discréditable » de celles qui habitent l'individu « discrédité »²¹ en avançant que pour ce dernier :

[l]e problème n'est plus tant de savoir manier la tension qu'engendrent les rapports sociaux que de savoir manipuler de l'information concernant une déficience : l'exposer ou ne pas l'exposer ; la dire ou ne pas la dire ; feindre ou ne pas feindre ; mentir ou ne pas mentir ; et, dans chaque cas, à qui, comment, où et quand. (Goffman, 1975, p. 57)

Ces phénomènes ont été largement observables dans les contenus des entrevues réalisées avec les participantes. Les diverses formes de discrimination, voire de violence, qui faisaient suite aux comportements non conformes (par exemple : une

²¹ Selon Goffman (1975), l'individu est dit « discrédité » lorsque celui-ci possède un stigmate visible et connu des autres (ceux que l'auteur désigne « les normaux »), le forçant ainsi à s'accommoder à la tension générée par ce stigmate lors d'interaction avec « les normaux ». L'auteur qualifie l'individu de « discréditable » celui dont le stigmate n'est pas immédiatement perceptible, ce dernier pouvant donc être dissimulé par l'individu à travers des manœuvres de contrôle de l'information au sujet de sa personne lors d'interactions mixtes (Goffman, 1975).

démarche et une apparence féminine, un intérêt pour une activité associée aux femmes) influençaient par la suite les lignes de conduite mobilisée par les participantes. Nous pensons, entre autres, à ces fois où, étant enfants, les participantes tentaient d'éluder les situations risquant de trahir leur intériorité féminine ; ou ces autres moments où celles-ci ont adopté une attitude et un code vestimentaire considérés masculins. Les récits de vie contiennent de nombreuses situations qui témoignent du phénomène d'intériorisation des attentes sociales chez les participantes, entre autres les propos où nous avons identifié un refoulement de leur différence. Ainsi, les expériences de catégorisation *hijrā* vécues par les participantes ne peuvent être appréhendées sans prendre en compte la stigmatisation qui s'en dégage, puisqu'être socialement perçue comme *hijrā* est généralement synonyme d'infamie. C'est en raison de cette réalité qu'il nous a semblé tout indiqué de se référer au terme de « stigmaté *hijrā* ». Sur la base des narratifs explorés au quatrième chapitre, nous avons pu constater que la catégorisation *hijrā* repose essentiellement sur l'observation d'attributs considérés contraires aux normes sociales. Cette catégorisation se manifeste par le biais de railleries, l'usage de termes péjoratifs ou la formulation d'accusations, justifiant dès lors l'application de mesures visant à corriger ces comportements « déviants », à savoir ces habitudes féminines jugées « anormales ».

Donc, dans les situations sociales où se trouve un individu dont on sait ou dont on voit qu'il est affligé d'un stigmaté, nous risquons de nous livrer à des catégorisations déplacées et, en outre, de partager avec lui un sentiment de malaise. Bien sûr, ce n'est là qu'une case de départ, que suivent souvent des mouvements importants. Et puisque la personne stigmatisée risque fort d'affronter plus souvent que nous de telles situations, elle a toutes chances de devenir la plus habile à les manier. (Goffman, 1975, p. 31-32)

Les normes prescrites au sein de la société indienne reflètent les valeurs qui y sont culturellement ancrées. Rappelons que la dimension familiale est hautement valorisée

en Inde et, conséquemment, que celle-ci oriente les lignes de conduite attendues des individus qui composent cette société. Déroger de cette voie est perçu comme honteux : un tel comportement porte non seulement atteinte à l'honneur de la personne, il risque de plonger la famille tout entière dans le déshonneur. La récurrence de cet enjeu dans les récits narratifs ainsi que le caractère indubitablement négatif du fait d'être perçue en tant qu'*hijrā* attestent que la catégorisation en elle-même représente un acte stigmatisant. En ce sens, la question de l'honneur menacé est directement liée au phénomène de stigmatisation.

Nombre de témoignages décrivent les conflits intérieurs qui habitaient les participantes rencontrées, marquées par une dualité entre leur intériorité (soi authentique) et les attentes sociales ainsi que les liens affectifs avec des membres de leur famille. « Choisir » de vivre en cohérence avec ses désirs ou demeurer auprès de sa famille – impliquant alors de s'aligner aux normes sociales, en apparence à tout le moins – fut une situation déchirante. Devant le risque de porter atteinte à son propre honneur et, par conséquent, à l'honneur de sa famille, il fallait employer une stratégie pour sauver la face, mais aussi – et surtout – protéger la face de son cercle familial. Quitter son foyer visait ainsi à sauver l'honneur de sa famille et la préserver de tout ce qui pourrait constituer une menace. Pour la majorité des participantes, protéger l'honneur familial passait avant la difficulté que représentait la rupture des liens affectifs avec leurs proches. La très grande majorité des participantes ont eu à composer avec de nombreuses tensions rattachées à leur non-conformité, notamment au sein de l'univers familial et, par suite de quoi, elles en sont venues à quitter leur résidence. Le départ du nid familial, lequel constitue un exemple d'intériorisation des repères normatifs, a reposé bien souvent sur le souci des participantes de ne pas entacher l'honneur de leur famille. Même lorsque, d'après les participantes, cette situation résultait d'une décision

personnelle, cela ne signifiait pas pour autant qu'il s'agissait d'un « choix » facile pour les participantes.

Sur l'enjeu de la respectabilité et de l'honneur, voici ce qu'exprime Bonicco dans un article consacré à la pensée de Durkheim et celle de Goffman :

Ce qui fait de nous des personnes respectables, ce qui fait de nous les objets d'un culte discret, mais efficace, c'est la présence de la société en nous. Cette présence consiste en croyances et représentations collectives qui existent et agissent dans les individus en les transformant. La notion de situation chez Goffman contextualise la notion durkheimienne de personnalité : construite dans l'interaction, la face est une chose sociale qui n'est rien d'autre que la personnalisation de la société dans un corps et dans une situation.(2007, paragr. 17)

L'écart entre les normes sociales de la société indienne et ce que ressentaient les participantes illustre les tensions entre leurs inclinaisons et les attentes sociales. C'est en quoi il est pertinent de distinguer les types de rapports qu'ont établi les participantes face à l'identité *hijrā*.

De nombreux éléments soulevés au chapitre IV *Présentation des résultats* démontrent que la construction identitaire des participantes s'est façonnée en fonction des mécanismes d'identification et de catégorisation opérés par autrui, ainsi que de l'expérience d'auto-identification (se percevoir elles-mêmes comme *hijrā*). L'identité en constante évolution se construit au fil des expériences personnelles, collectives et sociales, dans et par les interactions sociales. Par exemple, l'individu affligé du « stigmaté *hijrā* » peut craindre que cette catégorisation se voie multiplier dans son quotidien, l'amenant ainsi à garder à distance les *hijrā* habitant dans son quartier résidentiel. Dans ces circonstances, l'individu expérimente une tension entre la représentation qu'on lui impose et sa perception de lui-même. Sa trajectoire identitaire

se retrouvant alors en suspens devant le dilemme qui se pose à lui. D'un côté, l'individu observe les « identités » et les rôles qui évoluent dans son univers social, de l'autre, il se doit de choisir quelle sera l'avenue la plus adaptée à emprunter pour lui.

La majorité des participantes a mentionné diverses circonstances où des personnes non *hijrā* leur apposaient le « stigmaté *hijrā* » sitôt qu'un caractère féminin était constaté chez elles. En outre, des participantes décrivent des situations où une *hijrā* les avait repérées pour ensuite les aborder en leur disant avoir décelé en elles une « identité *hijrā* » et les inviter à rejoindre son groupe. Par ailleurs, des membres de l'entourage de participantes (parents, sœurs, frères, ami-es ou pairs) ont, eux aussi, observé des attributs similaires avec ceux rattachés à l'« identité *hijrā* ». D'autres récits mettent en scène des situations où, alors que les participantes étaient enfants, l'identification opérée par des *hijrā* avait conduit ces dernières à demander directement à leurs parents de les laisser les amener avec elles. Soulignons qu'être ainsi identifiée par des *hijrā* fait écho, d'une part, aux histoires qui leur étaient racontées à l'enfance et, d'autre part, à la crainte que cette éventualité tant appréhendée des participantes puisse effectivement se concrétiser. Dans le cas de Jyoti, celle-ci raconte que des *hijrā* l'auraient identifiée alors qu'elle n'avait que quatre ans. La visibilité de ses traits féminins, et ce, à un âge précoce contraste avec les narratifs qui avancent que le caractère féminin ne peut être aisément distingué chez un garçon en bas âge.

Quant aux discours relevant de l'auto-identification - itinéraire parfois emprunté avec assurance tantôt avec réserve —, il apparaît généralement que l'amorce de ce phénomène surviendrait à la suite d'un événement marquant. Pour des participantes, dont Dyanyata, l'auto-identification s'est manifestée dès les premiers contacts avec une *hijrā* ; pour d'autres, à l'instar de Kanti et Lila, cette reconnaissance a progressé au fil des liens tissés avec des *hijrā*. Comme nous l'avons remarqué au chapitre IV, des

participantes nomment avoir éprouvé un grand réconfort auprès des *hijrā* du fait de se sentir enfin acceptées et comprises dans leur différence, notamment en raison d'un itinéraire moral analogue. Dans plusieurs cas de figure, l'auto-identification serait attribuable à la charge affective que génèrent les relations développées avec des *hijrā* et/ou qu'entraîne la découverte de personnes exprimant une identité en marge des normes sociales. Bien qu'à l'occasion, les particularités de l'identité *hijrā* ont rapidement suscité une attirance chez certaines d'entre elles, il appert que la dimension psychoaffective a joué un rôle prépondérant en ce qui a trait à l'auto-identification des participantes. En effet, même si de nombreuses participantes évoquent leur attrait pour l'identité *hijrā* (entre autres en raison de l'apparence féminine et/ou de la sexualité (ASEPSM)), les récits renvoyant au sentiment de réconfort et à l'affection éprouvée envers des *hijrā* présentent une plus forte récurrence.

5.1.2 Travail de figuration face au stigmaté et ses effets

Dans le but de mieux saisir les réalités des participantes, nous nous sommes intéressée aux effets de la stigmatisation quant au parcours des participantes. Comme démontré plus haut, la majorité des itinéraires pré-intégration sont comparables tant sur le plan identitaire que des expériences de stigmatisation. Selon les récits de vie, sitôt les habitudes féminines observées par l'entourage, des réactions négatives s'ensuivaient. Un tel résultat les a amenées à mettre en place des stratégies afin de limiter les effets que provoquait leur différence, soit les conséquences du stigmaté *hijrā*.

Dans la mesure où le caractère féminin et l'orientation sexuelle des participantes pouvaient échapper à la perception d'autrui, celles-ci agissaient donc en tant que stigmatisées « discréditables ». Il leur était alors possible d'effacer ou de brouiller les signes visibles du stigmaté en recourant à diverses techniques de contrôle de

l'information. Toutefois, puisqu'en d'autres situations sociales, des personnes décelaient leur différence, les participantes se voyaient aussi « discréditées ». Dans ce cas, il s'agissait pour elles de composer au mieux avec les tensions générées par leur stigmatisme. Ainsi, les participantes adaptaient leurs procédés stratégiques selon qu'elles devaient négocier les interactions sociales en tant que discréditables ou discréditées. L'aptitude à développer et à manier les faux-semblants (stratégies pour sauver la face) est étroitement liée au niveau de visibilité du stigmatisme. Outre la capacité à élaborer des stratégies de faux-semblants, les risques que leur stigmatisme soit découvert dépendaient aussi de la capacité des autres à décoder les activités de dissimulation employées par les participantes.

Les données présentées au quatrième chapitre révèlent que le passage du statut de discréditable à celui de discrédité n'est pas à ce point tranché. En fait, dans bien des cas, les participantes naviguaient entre les deux selon le contexte. Pensons aux participantes qui se permettaient d'exprimer leur féminité intérieure (en arborant une apparence féminine par exemple) et qui adoptaient un code vestimentaire masculin avant de revenir dans leur environnement familial. De plus, avant leur intégration à un groupe *hijrā*, les procédés de dissimulation utilisés révèlent des situations où les participantes tentaient de se protéger du stigmatisme. Ce type de pratiques a pu être mobilisé sur une période pouvant compter plusieurs années.

Au quatrième chapitre, diverses manières déployées par les participantes visant à dissimuler leur stigmatisme ont été relevées. Étant ainsi discréditables dans ce contexte, c'est un « statut » qu'elles ont cherché à conserver autant que possible. Alimenté par une analyse goffmanienne, cet angle de lecture a permis d'identifier différentes stratégies employées par les participantes pour faire face aux actes de stigmatisation ayant rythmé leur trajectoire de vie. L'évitement, en tant que type de « figuration »,

constitue une échappatoire vis-à-vis des problèmes que peut poser la rencontre. Goffman mentionne que : « [l]e plus sûr moyen de prévenir le danger est d'éviter les rencontres où il risque de se manifester » (1975, p. 17-18). Les angoisses qu'ont mentionné avoir vécues les participantes sont intimement liées au discrédit que représente le fait d'être vues en compagnie d'*hijrā* ou de se voir apposer par autrui le « stigmaté *hijrā* ». Une situation qui, rappelons-le, mettait en péril la respectabilité des participantes, de même que l'honneur de leur famille familial. En ce sens, Goffman remarque que la filiation, voire la simple proximité physique, entre un individu et le porteur d'un stigmaté - faisant du stigmaté le vecteur d'une chose contagieuse —, expose le premier, par contamination, à subir une humiliation similaire que celle que connaît le stigmaté (*Ibid.* p. 64). Le fait de maintenir volontairement une distance avec des individus stigmatisés « constitue un procédé stratégique fréquemment employé par celui qui fait semblant » (*Ibid.* p. 120). Le sociologue ajoute qu'en limitant les interactions afin de réduire la probabilité d'une révélation ennuyeuse, l'individu qui s'efforce de dissimuler son stigmaté, de même que les membres de son entourage, expérimente une certaine solitude (*Ibid.* p. 120). D'ailleurs, plusieurs extraits qui témoignent du sentiment d'isolement éprouvé par des participantes illustrent l'usage de mécanismes de défense, tels que le repli sur soi, l'inhibition de certaines inclinaisons et le souci de discrétion.

Dans les contextes où les participantes ne s'évertuaient plus tant à dissimuler des aspects de leur identité, des récits démontrent que leurs efforts visaient plutôt à en diminuer les effets négatifs. Afin d'agir sur la perception d'autrui au sujet de leur différence, la pratique du maniement de l'information s'est révélée fort utile pour les participantes qui tentaient d'atténuer l'incidence d'un genre d'appartenance et d'une orientation sexuelle socialement perçus comme anormaux. Par ce procédé, elles cherchent à se protéger de discrédit ou de violences potentiels. Par exemple, le fait de

présenter son orientation sexuelle comme étant le résultat d'abus sexuels subis durant l'enfance laisse entendre que la participante n'est pas responsable de son attirance sexuelle envers les hommes en se positionnant plutôt comme victime de cette condition, soit la condition *hijrā*.

En ce qui a trait aux formes d'indulgence de la part des membres de leur entourage, il convient de prendre en considération la dimension affective au sein des rapports familiaux. En dépit des comportements jugés en inadéquation avec le genre masculin, les discours de participantes suggèrent que l'affection qu'éprouvaient leurs parents envers elles aurait joué un rôle quant au degré de tolérance qui leur était accordé. Bien que les liens affectifs aient sans doute favorisé une certaine ouverture parentale à l'égard de la différence de leur enfant, il apparaît que d'autres facteurs seraient également en cause, notamment l'apport financier évoqué au chapitre IV. Rappelons toutefois que cette tolérance s'est rapidement étiolée dès lors que les contributions pécuniaires des participantes diminuaient ou s'interrompaient pour divers motifs. Dans la mesure où l'éventualité d'une menace ne se trouvait pas au centre des préoccupations familiales, la question de l'honneur pouvait se voir, en quelque sorte, temporairement relayée au second plan. La stratégie compensatoire aurait permis de contrebalancer le danger qui se profilait à la frontière de l'expression d'un genre contraire à l'hétéronormativité prévalant au sein de la société indienne. Le principe de cette tactique se fonde sur le rapport entre les gains et les pertes. La contribution monétaire de la participante se devait d'apporter plus de bénéfices que son « inadéquation » de genre ne présentait de désavantages pour sa famille.

Ceci étant, à travers les passages tirés des récits où ce procédé a été identifié, il semble que cette cotisation n'avait pas pour unique objectif d'offrir une compensation à leur famille en vue d'entretenir une tolérance ou dans l'espoir de l'obtenir. Parfois, celle-ci

n'était pas dénuée d'intérêt pour des participantes. En contrepartie de leur soutien financier, des participantes espèrent pouvoir en tirer quelques avantages. De ce point de vue, cette manœuvre s'inscrirait dans la perspective de se voir mériter, en cas de besoins futurs, l'assistance et la protection de leur famille. En ce qui concerne les deux participantes suivantes, nous constatons que celles-ci entretiennent, encore à ce jour, d'étroits liens et cohabitent sur une base régulière avec des membres de leur famille.

C'est à Humsafar que j'ai fini par savoir ce qu'était le *nirvān*, les implants en silicone, l'épilation des poils, etc. J'avais obtenu une promotion à Humsafar ; et mon salaire est alors passé de 1800 roupies à 4000-4500 roupies. J'ai travaillé là-bas de 2002 à 2004. Comme je dansais aussi à côté, je pouvais rapporter 7000-8000 roupies à la maison. Parce que ça rendait mes parents heureux, je pensais que ma famille me laisserait tranquille. Je me disais que si je leur donnais beaucoup d'argent, mes parents ne diraient rien à propos de mes activités. Et j'ai réalisé que je voulais devenir une *hijrā*. J'en suis une aujourd'hui et je vis toujours avec ma famille. (Nandita)

Je n'ai jamais complètement quitté ma famille. Même si je reste ici cinq jours, je retourne chez mes parents les week-ends. Je vis encore une partie du temps avec ma famille ; ils doivent m'accepter parce que je leur donne toujours de l'argent, à mes parents, mes frères et mes belles-sœurs. Je paie leurs dépenses alors ils ne peuvent pas me rejeter, même si je suis un peu féminine. Mais quand je vais là-bas, je porte un jean et un t-shirt. Même s'ils m'ont acceptée, c'est mieux que j'y aille habillée en homme. Mais j'ai malgré tout les sourcils épilés, de longs cheveux que j'attache et une démarche féminine. Les gens me regardent. Ils ne peuvent rien dire parce que je ne suis pas en sari. Pour gagner ma vie avec le travail du sexe et vivre en tant que femme, je ne pouvais pas rester près de ma famille. Mais je crois que c'est préférable de rester en contact avec sa famille. Je prends soin d'eux, ils prendront soin de moi quand je serai plus vieille. (Mahita)

Ce type de stratégie a pu se décliner en différents scénarios. Par exemple, en couvrant les frais de mariage d'un membre de la famille ou en prenant soin d'un parent malade alors qu'aucun proche n'était disposé à le faire. Aussi, des participantes auraient versé

une compensation financière dans l'expectative de recevoir une marque d'attention positive de la part de l'entourage ou dans l'espoir de limiter les tensions générées par leur différence au sein de leur sphère familiale. Des mesures incitatives, telles que la contribution financière, ont été maintes fois employées parmi les participantes.

En contexte de stigmatisation, la création d'alliances avec des « catégories » distinctes de personnes constitue une réponse à plusieurs égards. Au sujet des participantes, la stratégie d'affiliation qui a été observée implique trois groupes d'individus : les cercles amicaux composés de personnes de sexe féminin, ceux formés de « semblables » et, enfin, les réseaux constitués d'*hijrā*.

Les récits de vie indiquent que les premières relations amicales se seraient généralement instaurées avec des camarades féminines. Tel que précédemment évoqué, ces rapports amicaux se fondaient sur la présence d'intérêts communs (préférences en termes d'activités et d'occupations), sur l'attitude cordiale des filles à leur égard ainsi que sur le sentiment d'appartenance au genre féminin. Ces éléments amenaient les participantes à s'identifier spontanément aux filles plutôt qu'aux garçons. La prédilection des participantes pour la compagnie féminine serait étroitement liée à la complicité bienveillante que les filles leur témoignaient. En plus de faire la démonstration d'un réseau amical féminin, le récit de Lila atteste parallèlement d'une inclinaison comportementale à l'égard des individus de sexe masculin. En indiquant l'application avec laquelle elle cherchait à éviter les contextes de proximité avec les garçons, ces propos laissent entendre le malaise sous-jacent. À ce titre, Kanti précise en quoi ses interactions avec les garçons ont favorisé la formation de ses relations amicales avec des filles ; une explication qui, par ailleurs, est similairement développée par d'autres participantes.

À l'école, je préférerais m'asseoir avec les filles. Je me mettais derrière elles parce que les garçons m'agaçaient. Ils passaient des commentaires sur ma façon de marcher, de courir, et ça me faisait beaucoup souffrir. C'était plus facile avec les filles, elles me traiteraient avec affection, comme si j'étais un membre de leur famille, elles m'invitaient à m'asseoir avec elles.
(Kanti)

Hormis la portée de l'attachement affectif, les amitiés avec des personnes qui leur étaient semblables permettaient de satisfaire des besoins que les amitiés avec les filles ne pouvaient combler. Parmi leurs pairs, elles ne sentaient plus seules. Pourtant, étant péjorativement perçues par les familles, ces relations n'étaient pas sans risques pour les participantes. Le rassemblement d'individus partageant un trait commun - socialement stigmatisé qui plus est - en un seul et même groupe accroît effectivement la visibilité de celui-ci. Dans ces conditions, le repérage d'un stigmaté n'en est que facilité pour les « normaux », soit, dans le cas des participantes, d'un genre d'appartenance en marge de la cisnormativité. En se trouvant en présence de personnes comparables à elles sur le plan de l'identité de genre, les participantes s'exposaient à être la cible d'actes de stigmatisation et, ce faisant, au danger de ternir leur honneur ainsi que celui de leur famille. Or, de nombreux récits démontrent que les dangers potentiels inhérents à ces amitiés n'ont pas freiné leur création. Pour Mahita, et plusieurs de ses consœurs, ces relations offraient un espace sécuritaire d'échanges et de confidences où l'extériorisation de leur identité de genre devenait possible. Goffman note qu'il est « assez intéressant de remarquer qu'en bien des occasions ceux qui partagent un stigmaté et font semblant peuvent compter les uns sur les autres, nouvel exemple du fait que les personnes éventuellement les plus dangereuses sont bien souvent les meilleurs appuis » (1975, p. 118).

À quelques reprises, la recherche de telles alliances est apparue avoir été sciemment initiée. Parmi les moteurs plausibles, il semble que les avantages pressentis par les

participantes les auraient incitées à adopter cette stratégie. À cet égard, l'extrait ci-dessous est plutôt éloquent. Celui-ci reflète certains des avantages que comporte le fait de se joindre à des groupes composés de membres qui leur sont semblables ou d'individus compatibles avec leur préférence sexuelle. Aussi, les propos de Nandita introduisent l'idée qu'une aptitude pourrait se voir fort utile pour entreprendre une telle démarche, notamment la capacité à discerner chez l'autre des caractéristiques communes.

Autant à la maison qu'à l'école, on me faisait des problèmes. Depuis mon enfance, j'ai un don pour reconnaître les gens comme moi, je ne sais pas pourquoi. Après avoir réalisé ma différence, j'ai cherché des personnes qui me ressemblaient à mon école. J'en avais repéré quatre ou cinq et nous avons fini par former un petit groupe. Quand le principal l'a su, il nous a fait appeler à son bureau. Il nous a demandé si nous faisons du vélo, jouions au cricket. Il disait qu'il y avait des activités pour les garçons, ce genre de choses. Ensuite, nous sommes devenues amies avec des gens de notre quartier. [...] Je voulais croire qu'il y avait d'autres personnes comme moi. Je le devais. Ça renforçait ma conviction que des différences du genre de la mienne étaient normales et c'est ce qui m'a poussé à continuer de chercher plus de monde. [...] Plus tard, nous avons appris que des personnes comme nous se réunissaient régulièrement au parc, mais, par peur de devenir encore plus comme elles en les côtoyant, nous avons mis du temps pour trouver enfin le courage d'y aller. Il faut dire qu'apprendre que ce lieu était idéal pour se faire un petit-ami nous a énormément motivées. Les personnes qui se trouvaient là-bas étaient si différentes, encore plus que nous avec leurs cheveux plus longs et tout. J'étais un peu mal à l'aise, car il y avait tellement de monde. Je savais que nous n'étions pas les seules à être comme ça, mais pas qu'il y en avait autant. C'est aussi là que j'ai découvert Humsafar, l'organisme y distribuait des condoms. C'est en discutant avec des intervenants d'Humsafar que j'ai appris l'existence de différentes sortes de sexualités et d'identités de genre. Tout ça m'a aidé à mieux comprendre qui j'étais. (Nandita)

Enfin, au sujet des liens entre les participantes et des *hijrā*, diverses circonstances où ceux-ci avaient émergé ont été mentionnées au quatrième chapitre. Ces relations ont pu

se développer suite à leur première visite dans une organisation LGBT, par le biais de gens nouvellement rencontrés ayant des contacts parmi les *hijrā* ou après avoir été directement abordées par une *hijrā*.

Bien que les liens avec leurs camarades féminines se soient avérés une source de réconfort pour les participantes, les amitiés nouées avec des semblables, quant à elles, leur ont offert des expériences relationnelles inestimables (confiance réciproque, non-jugement, climat d'entraide mutuelle). Concernant les liens tissés avec des *hijrā*, ceux-ci ont joué un rôle analogue que les amitiés entre pairs : là où l'identité de genre et les préférences sexuelles demeuraient habituellement inavouables, tout ce qui les rangeait dans la marginalité pouvait librement exister au sein de ces espaces relationnels. Ainsi, en raison des bénéfices qu'en retiraient les participantes, les risques encourus n'ont, en définitive, pas entravé la création et le développement de telles relations.

Nombre de récits reflètent que l'écart entre le genre d'appartenance et l'identité sociale prescrite par le sexe biologique n'a pas été sans conséquences pour les participantes. En fait, la tension entre « sa situation à l'intérieur » et les attentes sociales a eu des répercussions sur leur processus identitaire. De ce point de vue, les amitiés impliquant des pairs et des *hijrā* résulteraient de cette tension ; pour les participantes, celles-ci ont eu une incidence considérable sur leur perception d'elles-mêmes et sur leur trajectoire de vie.

Ne se reconnaissant pas dans le genre masculin qui leur était assigné par leur sexe de naissance et expérimentant les conséquences que générerait leur différence, bon nombre de participantes ont vécu des moments de confusion et de détresse. Cela dit, devant le constat de leur différence, elles ont aussi cherché à se comprendre ; elles se sont simplement interrogées quant à leur identité de genre et leur orientation sexuelle. En ce sens, la recherche d'information pouvait également s'inscrire en tant que stratégie

pour faire face à la stigmatisation. Cette démarche témoigne du besoin de trouver des compréhensions où les particularités identitaires des participantes pouvaient faire sens. Dans cette optique, des participantes avancent avoir collecté des informations sur la communauté *hijrā*.

Mon amie et moi avons appris qu'un poste d'intervenant de proximité s'était ouvert à Humsafar. Nous étions encore en train d'essayer de comprendre ce qui était différent en nous, nous avons donc décidé de passer une entrevue pour ce poste afin de nous aider à comprendre. Les membres de l'organisation nous ont donné des livres sur le VIH/sida, les ITS et sur la façon de mettre un préservatif. Tout ça me gênait un peu. On nous a donné de petits manuels qu'on nous a demandé de lire pour le test théorique qui avait lieu deux jours plus tard. Il y avait aussi un entretien oral. Comme nous ne pouvions pas étudier ces livres à la maison, nous allions dans les parcs. (Nandita)

L'acquisition de connaissances a eu un effet notable sur leur perception d'elles-mêmes, leur parcours et, finalement, sur leur identité sociale. L'émergence du sentiment d'appartenance de participantes envers la communauté *hijrā* serait liée au fait que l'identité *hijrā* leur permettait de donner du sens à leur différence, cela leur offrait la possibilité d'envisager une perspective de vie qui leur autoriserait à exprimer leur intériorité féminine.

5.1.3 Vers l'affirmation de soi...

En Inde, l'individu est pensé comme faisant partie d'un ensemble au sein duquel il est appelé à jouer un rôle, à remplir une fonction. Pour tout individu, il est fondamental d'appartenir à un groupe social bien défini. Face à l'exclusion de leur cercle familial, les participantes ont dû se tourner vers d'autres réseaux sociaux où elles seraient acceptées, elles pourraient retrouver un univers porteur de sens. L'intégration à la

communauté *hijrā* offrait une nouvelle appartenance sociale riche de sens permettant de pallier l'effritement du tissu familial, une unité d'appartenance sociale hautement valorisée en Inde. De plus, eu égard aux situations problématiques qu'ont générées les actes de stigmatisation, plusieurs récits témoignent que l'intégration correspondait à la nécessité de répondre à divers besoins sociaux et psychoaffectifs.

Le besoin de sécurité est apparu à quelques reprises alors qu'elles évoquaient les circonstances de leur intégration. Dans le cas de Prabha, sa crainte de se retrouver au centre d'un conflit familial est venue modifier son intention initiale. Compte tenu de son implication au sein d'une organisation LGBT, celle-ci avait régulièrement côtoyé des *hijrā*, sans jusque-là envisager d'intégrer officiellement la communauté *hijrā*. Cependant, ne pouvant bénéficier de la protection que procure à ses membres cette appartenance sociale, Prabha a finalement choisi de devenir *hijrā*. Aditi avance : « Même si je faisais de l'argent, je me sentais isolée. Faire partie de la communauté comportait des avantages et pour des raisons de sécurité, j'y suis entrée. » Pour ce qui est d'Anand, le besoin de sécurité s'est révélé en raison des facteurs de risques liés à l'exercice du travail du sexe. Cela dit, précisons que son affection envers des membres *hijrā* et son attrait pour l'identité propre à cette communauté ont également appuyé sa décision de rejoindre un groupe *hijrā*.

Sur le plan matériel, plusieurs éléments ont pu être dégagés concernant l'entrée des participantes dans la communauté. Le départ du domicile familial qu'ont raconté des participantes fait ressortir que l'intégration à un groupe *hijrā* ne repose pas uniquement sur des besoins socioaffectifs, mais aussi sur des considérations d'ordre matériel. Cette réalité, partagée par plusieurs, porte à croire que la nécessité de combler des besoins matériels ait influencé, à tout le moins dans certains cas, le parcours de participantes. Si l'éclatement des rapports familiaux a pu effectivement participer à la consolidation

des liens avec des *hijrā*, il va sans dire que de se retrouver sans domicile ait engendré des impératifs d'ordre matériel face auxquels l'intégration à un groupe *hijrā* constituait une solution intéressante.

Comme tout juste évoqué, certaines circonstances de vie ont propulsé les participantes dans un contexte de vulnérabilité sur le plan matériel. Ainsi, les impératifs de nature plus tangibles peuvent être compris en tant que conditions ayant favorisé l'attachement à une ou des *hijrā*. En ce sens, la notion d'appartenance nous est apparue pertinente. Celle-ci met en relief des aspects que le concept d'auto-identification rend moins perceptibles, soit des enjeux relevant tant de l'affect que des besoins concrets de l'existence.

Comme l'indique Anand, un genre identitaire en opposition avec le sexe biologique constitue une entrave à la poursuite des études et oblige à faire des sacrifices : « Oui, je préférerais m'habiller de façon féminine et vivre en tant que *hijrā* [...] Mais j'ai adopté une apparence masculine, autrement, jamais je n'aurais pu étudier à l'université. » De plus, les défis rencontrés en milieu scolaire, non sans effets sur leur cheminement académique, ont eu des conséquences considérables quant aux perceptives d'emploi qui s'offraient aux participantes. Il s'agit d'une réalité qui a déteint sur leur manière d'envisager l'avenir. D'après les propos tenus par des participantes, les difficultés à accéder au marché du travail ne se justifiaient pas seulement par l'absence de diplôme. En fait, la possibilité de décrocher un emploi se heurtait à un obstacle majeur : une expression de genre stigmatisée, en d'autres termes, le « stigmaté *hijrā* ».

D'après les récits de vie des participantes, le départ de leur foyer aurait généralement résulté des tensions qu'a entraîné le stigmaté *hijrā* au sein de leur sphère familiale ou de leur souci de ne pas nuire à l'honneur de leur famille. Ceci étant, cela a pu s'inscrire

au registre des modalités de faire face : une démarche d'affirmation de soi. Des participantes ont effectivement expliqué que leur désir d'emprunter un chemin de vie en cohérence avec une intériorité féminine avait motivé leur départ volontaire du domicile - leur expression de genre ne pouvant s'y déployer —, de même que leur intégration à un groupe *hijrā*. Il importe de mentionner que ces participantes ont aussi, à d'autres moments, tenus des propos indiquant qu'elles n'avaient pas eu le choix de quitter leur famille. Loin de considérer ce contraste comme un manque d'authenticité, nous pensons que cela démontre l'importance pour les participantes de faire sens de leur situation, de saisir les quelques espaces où il est possible pour reprendre du pouvoir sur leur existence. Il n'en demeure pas moins que le souhait de vivre en cohérence avec leur identité de genre et leur sexualité – féminisation de l'apparence et affirmation de l'ASEPSM – qu'ont évoqué des participantes pour expliquer leur intégration à un groupe *hijrā* se doit d'être compris avec les enjeux de l'honneur.

Malgré la présence d'*hijrā* dans leur lieu d'origine, plusieurs participantes ont préféré s'affilier à un groupe situé dans un espace éloigné ; ceci dans le but d'éviter que les signes révélant leur appartenance *hijrā* n'occasionnent des tensions familiales et en viennent à menacer l'honneur de leur famille. Cela peut expliquer la distinction qu'établissent des participantes entre les milieux urbains et ruraux lorsque celles-ci mentionnent qu'il leur était impossible d'afficher une apparence féminine dans leur village sans que cela soit remarqué, tandis que dans une ville, il était moins probable qu'elles soient reconnues. D'où la pertinence d'intégrer un groupe *hijrā* basé dans un grand centre, tel que Mumbai ou Pune.

Que le départ du nid familial se soit matérialisé sous la contrainte et/ou que cela soit expliqué en raison de désirs personnels, il ne fait aucun doute que la rupture avec la

famille fût un épisode pénible à l'origine de blessures psychologiques, ou ayant contribué à leur renforcement, qui affectent encore les participantes.

D'après les récits de participantes, la manifestation de l'affirmation de soi aurait été précédée d'un processus au sein duquel nous avons identifié certaines étapes, dont la prise de conscience de sa divergence, l'acceptation de soi et l'augmentation de la confiance en soi.

Depuis mon enfance, je voulais faire tout comme les filles. Les garçons de mon école me disaient que j'étais une *cakka* et ça m'affectait beaucoup. Mais plus tard, vers la 10-11e année, je me suis mieux comprise et j'ai accepté qui j'étais. Alors, si quelqu'un me traitait de *cakka*, je leur demanderais pourquoi il leur avait fallu autant de temps pour comprendre que j'en étais une. Je suis devenue plus confiante et j'ai commencé à me présenter moi-même comme une *cakka*. (Adhika)

Cela dit, des facteurs externes ont pu contribuer à l'émergence de la confiance en soi. En ce qui concerne Dyanyata, le développement de son assurance serait attribuable aux liens qu'elle a noués avec des *hijrā*. Le soutien que peuvent apporter un réseau social spécifique et la force du sentiment d'appartenance peut inciter un individu à l'action et à la prise de pouvoir sur lui-même. En tant qu'acteur, celui-ci ne subit plus la stigmatisation, il y a rupture avec le rôle passif antérieurement endossé. La stigmatisation peut alors devenir un levier de transformation et d'affirmation de soi.

Quand j'étais en 5^e, les élèves de 7-8e année avaient l'habitude de m'agacer et de me déranger. Même dans ma propre classe, ils me donnaient des coups de pied. Parce que les étudiants me causaient beaucoup de problèmes, je ne suis pas allée à l'école pendant six mois. Souvent, je me disputais avec eux ou je me plaignais auprès de mes enseignants. Mais durant ma 10^e année, quand j'ai commencé à un peu mieux me comprendre, j'ai commencé à réaliser que je me sentais différente et je suis devenue très gênée. J'ai donc cessé d'aller me plaindre aux enseignants. Je me sentais très mal à l'aise de ma différence. C'est aussi à cause de ça que je ne voulais plus aller à

l'école. Je me suis seulement présentée pour passer mes examens. Même plus tard à l'université, je restais toujours silencieuse. Mais après avoir fait connaissance avec des *hijrā*, ma confiance s'est développée et je me suis mise à répondre aux gens qui se moquaient de moi et c'était maintenant eux qui avaient peur de moi. Une fois que ma confiance en moi a augmenté et que j'ai accepté ma différence, j'ai été capable de me défendre. (Dyanyata)

5.2 Synthèse de notre démarche

À l'occasion de notre participation en tant qu'auxiliaire au projet de recherche dirigé par Mathieu Boisvert, nous avons été amenée à nous pencher sur la communauté *hijrā* et à prendre connaissance des études portant sur différents groupes *hijrā* situés dans les grands centres de l'Inde. Tel que précédemment souligné, cette recherche comportait quatre volets : le religieux, le juridique, le vieillissement et les pratiques performatives. Très rapidement, il nous est apparu que la stigmatisation serait un angle d'étude intéressant à creuser. Par la suite, une lecture préliminaire des entrevues auxquelles avaient pris part vingt-six participantes ainsi que les échanges avec les membres de l'équipe de recherche ont conforté notre impression, à savoir qu'il y aurait amplement de matière pour réaliser une analyse centrée sur le thème de la stigmatisation. En joignant l'équipe comme étudiante-chercheuse, une nouvelle perspective venait se greffer au projet, laquelle nous semblait en complémentarité avec les quatre volets pré-établis. C'est donc animée d'une curiosité grandissante à l'égard des trajectoires de vie des participantes et de la communauté *hijrā* que nous avons décidé, dans le cadre de notre mémoire de maîtrise en travail social, d'approfondir l'univers *hijrā*.

La littérature consultée et la lecture des verbatims d'entrevues indiquaient que les expériences de vie des personnes devenues *hijrā* comportaient de multiples actes de stigmatisation. Durant la période antérieure à l'intégration, parce que l'expression de

genre des *hijrā* se voyait socialement perçue comme inadéquate en raison d'un sexe biologique masculin, mais aussi durant la période post-intégration, parce que l'appartenance *hijrā* est en elle-même un stigmaté.

Concernant les structures organisationnelles et hiérarchiques des groupes *hijrā* et, plus largement, de la communauté *hijrā*, la présence de rapports de force a été relevée : des relations intra-groupes teintées par le mépris, l'exclusion, le dénigrement, les abus de pouvoir. Nous avons également relevé des discours où, pour preuve d'authenticité, l'« identité *hijrā* » était mise en scène, parfois par l'exécution d'une chorégraphie annonçant une éventuelle exhibition des parties intimes²², parfois en tenant des propos dépeignant des signes distincts de la représentation sociale qu'entretiennent les non-*hijrā* face à la communauté. Les *hijrā* sont connues en Inde pour leur rôle socioreligieux, il importe donc d'entretenir l'image de l'« identité *hijrā* » dans l'esprit collectif et social indien. D'un côté, les *hijrā* s'insèrent dans la société indienne à travers ce rôle et, de l'autre, l'identité *hijrā* est marquée négativement (d'où le stigmaté *hijrā*). Ce paradoxe accentuait notre intérêt envers le phénomène *hijrā*. Nous souhaitons en apprendre davantage sur les diverses formes de stigmatisation rencontrées par les *hijrā* avant et après leur entrée ainsi que la discrimination et l'exclusion émergeant de leurs interactions avec les non-*hijrā*, mais également à l'intérieur même de cette communauté stigmatisée.

²² D'après les informations dont nous disposons, cette chorégraphie n'aurait pas pour réel objectif de concrétiser la finalité ici sous-entendue, il s'agit plutôt d'une feinte. La réelle intention n'étant pas d'exhiber les parties intimes du « corps *hijrā* », mais de faire en sorte que la feinte soit suffisamment convaincante pour que l'exhibition se révèle inutile, sachant que les témoins détourneront le regard avant même que cela puisse se produire. C'est la question de l'authenticité qui est ici en jeu.

Selon notre perception, la communauté *hijrā* semblait constituer un groupe fermé, parce que dotée d'une structure singulière composée de règles ; aussi parce que ce système paraissait évoluer avec une certaine indépendance vis-à-vis de la société indienne. De plus, il s'agit d'une appartenance qui requiert d'abord que la personne candidate présente des signes distinctifs de l'« identité » *hijrā* (ce qui se définit bien souvent par être biologiquement de sexe masculin et ressentir une intériorité féminine) et que celle-ci accepte de réaliser le rituel d'initiation qui fera d'elle une membre officielle de son groupe *hijrā*. Pour l'initiée, ce rite symbolise, d'une part, son entrée au sein de la communauté *hijrā*, d'autre part, il vient marquer une rupture avec le mode de vie traditionnel en Inde qui lui prescrivait de remplir un rôle d'« époux » et de « père ». Il existerait donc une frontière bien définie entre l'univers *hijrā* et celui des non-*hijrā* sans laquelle le rôle socioreligieux des *hijrā* perdrait de son sens, de son utilité.

Les *hijrā* sont socialement perçues comme ayant des pouvoirs de bénédiction, mais aussi de malédiction. Cela nous conduisait à nous interroger sur les interactions entre certains enjeux que nous relevions, soit :

- L'usage du stigmatisme pour maintenir la représentation sociale qui lui confère ses pouvoirs ;
- La présence de critères d'inclusion à la communauté et, par conséquent, de critères d'exclusion face aux non-*hijrā* ;
- La lutte que mènent de nombreuses *hijrā* dans le but de favoriser l'émergence d'une plus grande acceptation sociale envers elles et, plus largement, envers les personnes LGBT.

Comment concilier l'appartenance *hijrā*, laquelle requiert de maintenir une frontière avec les non-*hijrā* (usage du stigmaté par le groupe stigmatisé) avec les actions ayant pour objectif l'acceptation sociale de leur différence et le respect de leurs droits au même titre que les non-*hijrā* ?

L'enjeu du sentiment d'appartenance des participantes envers l'« identité *hijrā* » a retenu notre attention. Sur quelles motivations pouvait reposer l'intégration des participantes à un groupe *hijrā* ? S'étaient-elles engagées sur cette voie parce qu'elles se percevaient et s'identifiaient en tant qu'*hijrā* ? Ou alors se pouvait-il que, faute d'alternatives leur permettant une expression de genre féminin, l'intégration comportât certains avantages ? Si d'autres options s'offraient à elles, resteraient-elles au sein de la communauté et continueraient-elles à s'identifier comme *hijrā* ? Nous en sommes donc venue à formuler une première question de recherche : « en quoi les expériences de stigmatisation influencent la construction identitaire des participantes *hijrā*, depuis leur enfance jusqu'à aujourd'hui, et ce, tant sur le plan individuel que du point de vue de l'identité collective *hijrā* ? » Pour tenter d'y répondre, nous avons distingué que celle-ci se déclinait essentiellement en trois axes :

- 1) Les expériences de vie des participantes depuis leur enfance jusqu'à leur intégration à un groupe *hijrā* ;
- 2) Les expériences de vie des participantes après leur intégration au sein d'une communauté, laquelle présente une architecture organisationnelle et hiérarchique qui structure leur quotidien (relations internes et rapports avec les non-*hijrā*) ;
- 3) Les discours portant sur la projection de leur personne dans l'avenir, leurs aspirations, leurs rêves et/ou leurs revendications.

À l'évidence, nos interrogations nous invitaient à explorer un vaste territoire d'informations et d'idées. Dans un premier temps, nous avons effectivement dû remettre en question la faisabilité du projet tel que nous le concevions à ce stade de notre démarche. Constatant qu'un nombre substantiel de données serait à analyser, et ce, pour chacun des trois axes, nous avons dû reconnaître qu'il n'était pas réaliste de conduire une telle entreprise dans le cadre d'un mémoire de maîtrise. Dans un second temps, réalisant que nos réflexions suivaient la chronologie des parcours de vie des participantes, il nous semblait logique d'explorer le sujet en nous penchant d'abord sur des éléments rattachés à notre premier axe, soit les expériences de vie de l'enfance jusqu'à l'intégration. Nous avons ainsi choisi de déployer nos efforts sur les récits de vie des participantes pour la période antérieure à leur entrée dans un groupe *hijrā*.

Nous avons alors procédé à une recension des vécus de stigmatisation et des stratégies d'adaptation mobilisées pour y faire face ; nous avons ensuite cherché les relations entre ces expériences et la conception du soi des participantes *hijrā*. À la suite de quoi, nous pourrions tenter de mieux comprendre le rôle de la stigmatisation sur la construction de leur perception d'elles-mêmes, leur trajectoire, ainsi que par rapport au phénomène de l'intégration. Nous avons pour hypothèse de départ que l'intégration à un groupe *hijrā* s'inscrivait en tant que stratégie d'adaptation/protection ; cette dernière étant en quelque sorte la somme des diverses modalités de faire face et de sauver la face en contexte de stigmatisation.

Afin de conduire notre projet de recherche, nous avons effectué l'ajout de différentes catégories à l'arbre thématique élaboré collectivement par l'équipe de Mathieu Boisvert ; des thèmes portant plus spécifiquement sur les expériences de stigmatisation. Étant donné que diverses catégories nous permettaient déjà d'analyser des aspects pertinents à notre objectif - par exemple, des extraits portant sur la dimension

relationnelle des participantes avec leur famille d'origine —, nous pourrions ainsi croiser ceux-ci avec les passages où des signes de stigmatisation auraient été identifiés. En d'autres termes, pour comprendre les effets de la stigmatisation sur les parcours de vie des participantes, de l'enfance à l'intégration, il nous fallait parallèlement considérer les segments d'entrevues exempts d'une quelconque forme de condamnation ou de reproche. Nous croyons que cette méthode comparative nous a effectivement permis de situer l'ampleur des manifestations de stigmatisation avec laquelle avaient dû composer les participantes.

Aussi, malgré la réalisation de notre terrain de recherche lors duquel des entretiens ont été conduits auprès de quatre participantes parmi les vingt-six ayant pris part à l'étude conduite par Boisvert, c'est essentiellement sur les données provenant des entrevues réalisées par ce dernier que s'est fondé notre enquête. L'insertion de notre projet de mémoire à l'intérieur du cadre d'une étude plus large nous a offert l'opportunité de bénéficier de la richesse de données collectées par des chercheur-es expérimenté-es. En revanche, l'utilisation de ces matériaux impliquait la codification de vingt-six entretiens d'une durée allant d'une heure et demie à plus de trois heures, ce qui signifiait que nous avions une quantité substantielle de données à analyser. Disposer de cette abondance comportait inévitablement un défi de taille, soit celui d'examiner un vaste corpus. Tel que mentionné plus haut, c'est en raison de cette situation que nous en sommes venue à effectuer un changement méthodologique en circonscrivant notre lecture à la période pré-intégration.

En ce qui a trait au cadre théorique, les concepts élaborés par Goffman autour du stigmaté se sont révélés tout indiqués pour répondre à notre question de recherche. Dans son ouvrage, Goffman définit les contours de son concept de stigmaté, ses subtilités, à travers un exposé à l'occasion duquel il décortique les rapports sociaux en

situation de mixité. Il examine la formation des règles, des normes, des attentes sociales, des rôles et des stéréotypes ; il observe ce qui émerge lorsqu'un individu déroge à ceux-ci, soit lorsqu'une personne se voit affligée d'un stigmaté. De plus, son regard se pose autant sur la dimension individuelle (l'expérience de la personne porteuse d'un stigmaté) que sur la dimension collective. La pertinence de recourir à son analyse microsociologique du stigmaté s'est, selon nous, effectivement avérée, puisqu'en portant notre attention sur ces éléments détaillés par Goffman, cela nous a permis de dégager la matière susceptible de nous fournir des pistes de réponses en lien avec notre principale interrogation et de vérifier notre hypothèse.

Les données présentées au chapitre IV témoignent de la présence de similitudes entre les récits de vie des participantes ; il y avait un nombre considérable d'expériences qui se recoupaient chez une majorité de participantes. Cette mise en évidence venait corroborer les observations qui correspondent à ce que Goffman désigne sous le vocable d'*itinéraire moral*. Ce dernier révèle divers phénomènes qui se produisent au sein des groupes de stigmatisés, de même que lors de contacts mixtes, c'est-à-dire « ces instants où "normaux"²³ et stigmatisés partagent une même « situation sociale », autrement dit, se retrouvent physiquement en présence les uns des autres » (Goffman, 1975, p. 23). En focalisant sur des zones de convergence, ce concept pourrait se voir adresser le reproche de ne pas tenir compte des particularités individuelles des personnes qui partagent un stigmaté. Cela dit, fait intéressant, l'exercice a également

²³ Goffman définit les « normaux » comme étant des individus « qui ne divergent pas négativement de ces attentes particulières » (1975, p. 15), celles que dicte la société; les « normaux » sont ceux qui - en apparence à tout le moins - observent les convenances et respectent les normes socialement admises.

permis de constater des points de divergence lorsque des propos étaient tenus par une seule participante ou simplement des discours qui étaient partagés par un sous-groupe ne comptant que quelques participantes.

Le stigmaté « *hijrā* », en tant que construit social, est ici apparu comme un élément central quant à l'évolution de leur conception d'elles-mêmes et de leur trajectoire respective, et ce pour l'ensemble des participantes. Puisque notre échantillon comprend des personnes ayant intégré un groupe *hijrā*, nous n'avons que très peu de données sur des individus biologiquement masculins qui, sans être *hijrā*, pourraient éprouver le sentiment d'avoir une intériorité féminine. En effet, certaines participantes ont évoqué à quelques reprises avoir des « amies comme elles » qui avaient adopté un mode de vie traditionnel et poursuivaient leur existence en se conformant à la trajectoire normative (époux-père-pourvoyeur). Aussi, toutes les personnes ayant reçu le rite d'initiation ne suivent pas forcément le style de vie usuel des *hijrā*. Au moment où les entrevues ont été effectuées, deux personnes de notre échantillon correspondaient à cette catégorie. Tisya a eu une vaginoplastie, a des implants mammaires et occupe un emploi au sein de l'université où elle étudie. Quant à Anand, il revêt quotidiennement une apparence masculine (vêtements masculins, barbe), vit dans une résidence universitaire à Mumbai en tant qu'homme et est inscrit au doctorat. Précisons que lors de l'entretien que nous avons conduit auprès de lui, il nous a confié qu'il lui arrivait de féminiser son apparence lors d'occasions spéciales ; occasions qui présentent peu de risques de révéler sa couverture aux membres de son entourage. Anand a admis que sa famille n'était pas au courant pour son rite d'initiation à un groupe *hijrā* ni de son ASEPSM ; il a mentionné que sa famille serait trop choquée d'être au fait de cette réalité. Nous sommes portée à croire que ces deux cas de figure seraient, à l'heure actuelle, peu représentatifs des personnes ayant été initiées à la communauté *hijrā* de Mumbai et de Pune. En revanche, il sera intéressant de suivre leur développement respectif, de même que d'observer si,

chez d'autres *hijrā*, de telles pratiques - ou de nouvelles, - se manifestent au sein de la communauté. Ce que l'on considère marginal aujourd'hui sera peut-être perçu comme « normal » dans l'avenir. S'il existe effectivement des particularités individuelles entre les *hijrā*, il convient de considérer les singularités observées entre les différents collectifs *hijrā*. À ce sujet, Novello (2011) note un contraste entre les communautés *hijrā* du nord de l'Inde et celles du sud ; ces dernières seraient davantage investies dans le militantisme et certaines parmi elles chercheraient à faciliter, entre autres, l'accès à la vaginoplastie.

Au précédent chapitre, nous avons noté que les relations rattachant les participantes aux personnes qui leur étaient semblables durant leur adolescence leur étaient d'un grand réconfort. Par la suite, la dimension des liens affectifs qu'ont tissés les participantes avec des *hijrā* avant leur intégration a été portée à notre attention. Nous avons remarqué que ceux-ci étaient bien souvent comparés à la valeur associée aux liens filiaux. Fréquemment, les participantes considéraient celle qui allait être leur *guru* comme leur « mère ». À ce propos, Boisvert mentionne que la communauté *hijrā* reproduit la structure familiale indienne (2018, p. 118). Ces éléments reflètent les observations de Goffman quant à la vie communautaire chez les personnes affligées d'un même stigmaté :

[...] il y a les communautés sédentaires et bien constituées, ethniques, raciales ou religieuses, au sein desquelles se concentrent un grand nombre de personnes tribalement stigmatisées, et où (par opposition à la plupart des regroupements analogues) c'est la famille et non l'individu qui représente l'unité fondamentale d'organisation. (1975 : 35-36)

Il est également ressorti que le porteur d'un stigmaté se voit catégorisé à un groupe composé de « compagnons d'infortune », pour reprendre la formulation de Goffman. Être ainsi renvoyé à une catégorie de personnes partageant un même stigmaté et la

formation d'un sentiment d'appartenance que peut développer le stigmatisé envers les « siens » sont deux réalités distinctes, bien qu'il soit possible que celles-ci agissent l'une sur l'autre et inversement. Aussi, le fait que l'individu stigmatisé soit discrédité ou discréditable a un effet sur le déroulement de sa prise de conscience ainsi que sur le maniement de l'information que celui-ci doit réaliser. À cet égard, voici ce que mentionne Novello concernant ses interlocutrices *hijrā* :

Si toutes ces personnes découvrirent leur différence d'elles-mêmes et apprirent ce qu'elle signifiait au moment de leur catégorisation, ce ne fut pas le cas de celles qui avaient une habitude féminine directement visible ou une malformation du sexe. Ces dernières ne découvrirent en effet leur singularité que le jour où elles furent catégorisées. Mais, que ce soit dans ce cas ou dans l'autre, la catégorisation les entraîna toutes, au fil du temps, à s'identifier « Hijra ».

Nombre de celles qui furent catégorisées par des non-Hijra expliquent avoir commencé à se dire qu'elles appartenaient à ce genre à force d'entendre ces derniers le leur répéter, mais n'en avoir véritablement acquis la certitude que lorsqu'elles rencontrèrent des Hijra ou leur furent abandonnées. (Novello, 2011, p. 35)

Goffman souligne que pour l'individu stigmatisé, en se retrouvant avec des personnes portant un même stigmate, celui-ci peut « y trouver un soutien moral et le réconfort de sentir chez soi, à l'aise, acceptée comme une personne réellement identique à tout homme [être humain] normal » (1975, p. 32). Ceci étant, le sociologue précise un peu plus loin que :

Parmi les siens, l'individu stigmatisé peut faire de son désavantage une base d'organisation pour sa vie, à condition de se résigner à la passer dans un monde diminué. C'est là qu'il peut élaborer dans tous ses détails la triste histoire du stigmate qu'on lui impute. (Goffman, 1975, p. 33)

À la lumière des éléments tout juste évoqués, nous percevons en effet qu'il existe une différence entre « devenir *hijrā* » au regard de l'autre et « être *hijrā* » en s'auto-identifiant à ce groupe d'appartenance. À cet égard, Goffman avance que :

[...] le caractère que l'individu se voit autorisé est engendré par les relations qu'il a avec ceux de sa sorte : loyal et authentique s'il va vers son groupe ; veule et stupide s'il s'en détourne. Nous avons là, à n'en point douter, l'illustration évidente d'un thème sociologique fondamental : la nature d'un individu, que nous lui imputons et qu'il s'attribue, est engendrée par la nature de ses affiliations. (Goffman, 1975, p. 135)

Nous avons également repéré des discours laissant entrevoir que plusieurs participantes nourrissaient d'autres aspirations avant de considérer leur entrée dans la communauté *hijrā*. Par exemple, Mahita souhaite œuvrer dans le milieu de l'enseignement, tandis que Bhakti et Lila, ayant toutes deux obtenu leur diplôme en soins de beauté, espèrent occuper un jour un emploi dans ce domaine. Aussi, certaines participantes, dont Adhika, confient ne pas avoir désiré se joindre à un groupe *hijrā* au premier abord. Cela sous-entend que, faute de n'avoir pu réaliser les projets de vie qui l'inspiraient, l'intégration se serait finalement avérée une option avantageuse pour elles.

Toutes étaient relativement jeunes (adolescence ou fin de celle-ci) et rejetées par leur famille et leur entourage en raison de leur non-conformité de genre ; la communauté hijra constituait, pour la plupart, l'unique refuge possible. (Boisvert, 2018, p. 37)

Devant ces constats, nous avons pour hypothèse que si d'autres possibles s'étaient offerts à elles, les participantes auraient fort probablement emprunté une avenue différente de celle de l'intégration.

À l'issue de notre analyse, nous croyons que notre cadre théorique a permis d'apporter des éléments de réponse à notre question de recherche. En effet, l'itinéraire moral que

partagent les participantes, et que nous avons décrit plus haut, suggère que les expériences de stigmatisation qu'ont vécues les participantes ont influencé la construction de leur conception de soi. De plus, les données tendent à démontrer que le phénomène d'intégration à un groupe *hijrā* est étroitement lié à la stigmatisation. Il importe toutefois de distinguer l'auto-identification - ou le sentiment d'appartenance - à l'« identité *hijrā* » de l'intégration à un groupe *hijrā*. Bien que notre recherche ne nous permette pas de déterminer lequel des deux s'observe le plus et décrit le mieux l'ensemble des trajectoires des participantes, nous croyons disposer d'une quantité suffisante de données pour avancer que ces deux phénomènes sont interreliés et que les causes expliquant l'intégration des participantes à un groupe *hijrā*, de même que leurs discours où elles s'auto-identifient à la nature *hijrā*, sont évidemment multiples, mais assurément intrinsèquement liés aux rapports sociaux au sein desquels elles ont fréquemment été stigmatisées.

5.3 Réflexions conclusives

Le stigmate se détermine en fonction des repères normatifs qui structurent l'univers social, lequel possède son propre système de régulation. Nous voyons ici le lien entre l'« ordre social » et le stigmate que fait Goffman. Le stigmate est collectivement construit au sein d'une société donnée, mais aussi d'une époque donnée ; il résulte d'une relation entre un attribut et des stéréotypes. Pour le sociologue, le stigmate n'existe pas réellement en lui-même ; sa lecture met en lumière le rôle fondamental des normes sociales dans l'édification d'un stigmate. Si l'on considère que le stigmate puisse être perçu en tant que déviance, celui-ci serait donc le :

[...] résultat d'une mauvaise adéquation entre les buts valorisés de la société et les moyens qu'elle met à la disposition de ses membres¹. Le déviant sera celui qui accepte les buts valorisés par la société

(l'enrichissement par exemple), mais n'utilise pas les moyens légitimes pour y parvenir. Sera également déviant celui qui refuse aussi bien les moyens que les buts de la société. Dans cette perspective, la déviance apparaît largement comme le résultat d'une action de l'individu. Howard Becker renverse cette perspective (retrouvant en cela des idées de Durkheim) en montrant que la déviance, loin d'être le résultat voulu ou non d'une action individuelle, est le résultat d'une qualification d'un acte par la société (« labeling theory » ou « théorie de l'étiquetage »). (Rogel, 1997, p. 53)

À l'instar de Becker, la conception de Goffman procède par une lecture inversée. Une situation « devient problématique » parce qu'elle est socialement pensée de la sorte ; en un autre lieu ou une autre époque, cette même situation ne se verrait peut-être pas problématisée de la sorte, elle pourrait être simplement comprise comme un possible parmi d'autres. De la faute individuelle qui pèse sur la personne « déviante », le regard se tourne sur les causes structurelles et sociétales qui font qu'une situation de vie, que la réalité d'une personne en vient à être un « problème » social. Cette perspective invite à aborder et à réfléchir autrement les pratiques en travail social. Par exemple, est-ce que certains contextes de pratique « contraignent » les intervenant-es à agir plutôt en tant qu'agent-es de contrôle social, des agent-es de l'« ordre social » ? Quelle est la place des expériences des personnes « problématisées », de leurs points de vue, dans l'élaboration des pratiques en travail social qui s'adressent à elles ? À qui et à quoi répond réellement un programme social ? En quoi une pratique peut-elle contribuer à maintenir une situation « problématique » ? Quelles sont les conditions de pratique qui favorisent une dynamique d'accompagnement ?

D'après notre compréhension de la pensée de Goffman, sa lecture met en valeur une relation d'aide où l'on cherche à s'éloigner d'un rapport hiérarchique et l'on tente d'établir une dynamique « aidant.e-aidé.e » ou « accompagnant.e-accompagné.e ». D'abord, pour que l'action du travail social puisse être orientée en ce sens, les praticien-

nes se doivent d'être conscient-es des mécanismes sociaux, des causes structurelles et des repères normatifs qui sont impliqués dans la situation « stigmatisante » des personnes concernées par l'intervention. Le « stigmaté » interagit sur les pratiques, la formation des services sociaux, l'identification des publics ciblés, etc. Cela dit, est-ce qu'une pratique fondée sur une relation d'aide plus égalitaire convient à toute situation « problématique », à tout public et à tout environnement de pratique ? Et, nous, les intervenant-es en travail social, œuvrons-nous pour plus de justice sociale ou sommes-nous des artisans de l'exclusion ?

Partant du postulat selon lequel les problèmes sociaux sont socialement construits, cela signifie qu'un attribut puisse être perçu en tant que stigmaté dans un contexte pour ensuite s'insérer dans le registre du normatif dans un autre contexte. Ce renversement de sens pourrait ainsi s'observer entre deux systèmes socioculturels, de même que ce glissement pourrait se manifester dans le temps. Par exemple, à une époque en Occident, les mariages arrangés faisaient partie de la norme, tandis qu'aujourd'hui - considérant qu'en bien des contextes la ligne est mince entre mariage arrangé et mariage forcé —, ceux-ci sont fortement mal perçus ; le mariage forcé porterait atteinte au droit de la personne. En Inde, les mariages arrangés sont non seulement courants, mais bon nombre de jeunes femmes indiennes attendent avec enthousiasme cet événement.

Au sein de la société indienne contemporaine, le modèle familial traditionnel est mis à l'épreuve : l'individualisme occidental, les nouvelles technologies et avancées médicales offrant tout un éventail de nouveaux possibles (épilation au laser, implants mammaires, vaginoplastie, etc.), la reconnaissance légale du troisième genre, etc. Il convient de s'interroger quant aux effets que ces éléments auront sur la communauté *hijrā* ?

Et finalement, peu importe la culture ou la société, il est indéniable que la question transgenre bouscule les repères normatifs et les représentations sociales de sexe et de genre. Il sera fort intéressant d'observer comment le concept de genre évoluera dans les années à venir, de même que les normes de sexe et de genre.

BIBLIOGRAPHIE

- Agrawal, A. (1997). Gendered Bodies: The case of the “Third Gender” in India. *Contributions to Indian Sociology*, 31 (2), 273-297.
- Alessandrin, A. (2013). La transidentité : de la « souffrance » aux épreuves. *L'Information psychiatrique*, 89 (3), 217-220.
- Bates, K. et Viau, M. (2018). L'acquisition de droits. Dans M. Boisvert, *Les hijras : portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Les presses de l'Université de Montréal.
- Boisvert, M. (2013). Les hijra au Maharashtra : enjeux identitaires, sociaux et culturels. *Projet de recherche*. Récupéré de <http://www.cerias.uqam.ca/IMG/pdf/les-hijra-au-maharashtra-description-du-projet.pdf>
- Boisvert, M. (2018). *Les hijras : portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Les presses de l'Université de Montréal.
- Bonitto, C. (2007). Goffman et l'ordre de l'interaction : un exemple de sociologie compréhensive. *Philonsorbonne*. Récupéré de <http://philonsorbonne.revues.org/102>
- Bonitto, C. (2012). La métaphore théâtrale et la théorie des jeux dans l'œuvre d'E. Goffman. Paradigme individualiste ou situationniste ? Dans D. Cefaï et L. Perreau (dir.), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction* (267-286). Paris : CURAPP-ESS/CEMS-IMM.
- Burrick, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. *Recherches qualitatives – Hors Série*, no 8, 7-36.
- Campendhoudt et L. V. et Quivy, R. (2011). *Manuel de recherche en sciences sociales* (3^e éd.). Paris : Dunod.
- Cefaï, D. et Perreau, L. (2012). *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*. Paris : CURAPP-ESS/CEMS-IMM.

Codaccioni, V., Maisetti, N. et Pouponneau, F. (2012). Les façades institutionnelles : ce que montrent les apparences des institutions. *Sociétés contemporaines*, 4 (88), 5-15. DOI 10.3917/soco.088.0005

Cohen, L. (1995). The Pleasures of Castration: The Postoperative Status of Hijras, Jankhas and Academics. Dans Paul R. Abramson et Steven D. Pinkerton (dir.), *Sexual Nature/ Sexual Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

Cosnier, J. (2002). Goffman Erving (1922-1982). Dans Jacqueline Barus-Michel *et al.* (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie* (492-497), ERES « Hors collection ». DOI 10.3917/eres.barus.2002.01.0492

Debray, E. (2014). *Erving Goffman et l'ordre social*. La Vie des idées, ISSN : 2105-3030. Récupéré de <http://www.laviedesidees.fr/Erving-Goffman-et-l-ordre-social.html>

Demers, F. (2010). La tentation de la généralisation : Retour réflexif sur cinq focus groupes. *Recherches qualitatives*, 29(1), 110-128

Dericquebourg, R. (1989). Stigmates, préjugés, discrimination dans une perspective psychosociale. *Études inter-ethniques*, Université de Lille 3, 65-74

Dorvil, H. et Harper, E. (2013). *Le travail social. Théories, méthodologies et pratiques*. Presses de l'Université du Québec, Collection Problèmes sociaux et interventions sociales.

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.

Ferréol, G., Cauche, P., Duprez, J-M., Gadrey, N. et Simon, M. (1995). *Dictionnaire de sociologie*. Paris : Collection Cursus ; Armand Colin, Masson.

Fortin, J. et A. Fayard (2012). Stigmatisation : quelques points de vigilance pour les professionnels. *La Santé des hommes*, no 419, 12-13.

Goffman, E. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Goffman, E. (1975). *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Grossetti, M. (2006). Trois échelles d'action et d'analyse: L'abstraction comme opérateur d'échelle. *L'Année sociologique*, 2(2), 285-307. <https://doi.org/10.3917/anso.062.0285>
- Hall, K. (2005). Intertextual Sexuality: Parodies of Class, Identity and Desire in Liminal Delhi. *Journal of Linguistic Anthropology*, 15 (1), 125-144.
- Johansson, C. (2007). Goffman's sociology: An inspiring resource for developing public relations theory. *Public Relations Review*, vol. 33, 275–280
- Lardellier, P. (2015). *Actualité d'Erving Goffman, de l'interaction à l'institution*. Paris : L'HARMATTAN, Collection Des Hauts et Débats.
- Lewis, M. (2011). Les émotions liées à la conscience de soi, Encyclopédie sur le développement des jeunes enfants. Récupéré de <http://www.enfant-encyclopedie.com/sites/default/files/textes-experts/fr/69/les-emotions-liees-a-la-conscience-de-soi.pdf>
- Lexique LGBT sur la diversité sexuelle et de genre en milieu de travail. (2014). Récupéré de http://ftq.qc.ca/wp-content/uploads/2018/07/Lexique-LGBT_CCGAie.pdf
- Mayer, R., Ouellet, F., Saint-Jacques, M-C., Turcotte, D. et collaborateurs. (2000). *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Montréal : Gaëtan Morin. Éditeur Itée.
- Murcier, N. (2005). Favoriser l'évolution des rôles des femmes et des hommes et éliminer les stéréotypes sexistes. (2004-2006). *5^e programme communautaire pour l'égalité des chances entre les femmes et les hommes*. À quoi joues-tu ? Atelier transnational thématique jeux, jouets, activités, par N. Murcier — Bruxelles 16 & 17 avril 2005 de N. Murcier. Récupéré de <http://ficimea.org/archives/www.ficimea.org/aquoijourstu/fr/pdf/textesref/ConstrucSocSexuee.pdf>
- Nanda, S. (1990). *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. (2e édition, 1999). New York: Wadsworth.
- Nanda, S. (1994). Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India. Dans G. Herdt, *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dismorphism in Culture and History* (373-418). New York: Zone Books.

Nizet, J. & Rigaux, N. (2005). *La sociologie de Erving Goffman*. (2^e édition, 2014). Paris : La Découverte.

Novello, E. (2011). *Devenir presque femme : ruptures, inclusions et souffrances chez les Hijra de Delhi (Inde du Nord)*. (Thèse de doctorat). Université Paris X.

UNUSIDA (2014). Une décision de la Cour suprême en Inde étend les possibilités de réalisation des droits transgenres. Récupéré de <http://www.unaids.org/fr/resources/presscentre/featurestories/2014/may/20140516india>

Perreau, L. (2012). Définir les situations. Le rapport de la sociologie d'Erving Goffman à la phénoménologie d'Alfred Schütz. Dans D. Cefaï et L. Perreau (dir.), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction* (267-286). Paris : CURAPP-ESS/CEMS-IMM.

Plumauzille, C. et Rossigneux-Méheust, M. (2014). Le stigmaté ou « La différence comme catégorie utile d'analyse historique ». *Hypothèses*, 1 (17), 215-228.

Poupart, Jean (2012). L'entretien de type qualitatif : Réflexions de Jean Poupart sur cette méthode. À partir des propos recueillis et rassemblés par Nadège Broustau et Florence Le Cam. *Sur le journalisme, About journalism*. Récupéré de <http://surlejournalisme.com/rev>

Rachédi, L. et Pierre, A. (2007). De l'enseignement de la compétence interculturelle à l'université à la promotion des récits de vie. *Canadian Social Work Review / Revue canadienne de service social*, 24(1), 73-80.

Rassart, M. (2010). La tolérance zéro, l'intolérance construit la déviance. L'intervention auprès des toxicomanes judiciairisés, un regard sur le contrôle social. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de Maîtrise en Philosophie.

Reddy, G. (2005). *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity In South India*. Chicago: Chicago.

Reucher, T. (2013) Transidentité et classification. Publié sur le site de *L'Observatoire Des Transidentités*. Récupéré de <http://www.observatoire-des-transidentites.com/2015/09/transidentite-et-classification.html>

Rogel, T. (1997). Sociologie. La stigmatisation. *DEES*, no 107, 53-60.

Sharma, D. (2014). Changing landscape for sexual minorities in India. *The Lancet*, Vol 383, 2199-2200. DOI 10.1016/S0140-6736 (14)61070-9

Vienne, P. (2004). Au-delà du stigmat : la stigmatisation comme outil conceptuel critique des interactions et des jugements scolaires. *Éducation et sociétés*, 1 (13), 177-192. DOI 10.3917/es.013.0177

Sites internet :

L'Observatoire des Transidentités. Récupéré de <http://www.observatoire-des-transidentites.com>

Genres Pluriels. Récupéré de <http://www.genrespluriels.be/-Presentation-et-revendications->

