

Hijrā : une communauté transgenre de l'Inde

Mathieu BOISVERT *

Résumé : Cet article présente les grandes lignes d'une recherche de terrain (2013–2016) sur les *hijrā*, une communauté « transgenre » du sud de l'Inde. Être *hijrā* implique l'appartenance à une communauté bien définie qui existe depuis plusieurs siècles en Asie du sud. Un rituel d'initiation marque l'entrée officielle au sein du groupe. Plusieurs rites de passage ainsi que la participation à de nombreux pèlerinages rythment par la suite la vie de ces adeptes. Non seulement ces activités rituelles permettent-elles de transmettre les mythes associés à l'identité de cette communauté, mais elles ont avant tout pour fonction de réactualiser ces mythes, de placer les *hijrā* au centre de la narration et du sens qu'ils véhiculent.

Mots clés : Asie du sud, *hijrā*, rite, initiation, mythe, pèlerinage

[...] on continuera de soutenir que le rite a une signification et une fonction *proprement religieuses* à partir du moment où on peut le voir comme *réactualisant un mythe* (qui renvoie lui-même à une certaine expérience du sacré). Le rite, en ce sens, est donc d'abord et avant tout la mise en scène – ou en gestes – d'un mythe, sa *réactualisation* au sens fort du terme. (Ménard, 1999 : 78.)

* Mathieu Boisvert est professeur au département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal et directeur du Centre d'études et de recherche sur l'Inde, l'Asie du Sud et sa diaspora (CERIAS).



Deux *hijrā*, en pleine « performance » au temple de Bahucharā, Gujarat¹

Il y a déjà bien des années – si l'on me permet ce flou artistique –, j'étais engagé comme professeur au département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Alors fraîchement sorti d'une formation en philologie sud-asiatique à l'Université McGill, je me retrouvai dans un univers professionnel fort différent de celui dans lequel j'avais été formé. Rapidement, le professeur Ménard me prit discrètement sous son aile afin de m'éduquer – à mon insu – à la discipline qui avait marqué et inspirait toujours les membres du département : la religiologie. Cet étrange animal m'était tout à fait étranger ! Sans jamais insister, Guy m'en expliqua les fondements. À plusieurs reprises, j'assistai à certaines de ses prestations académiques et, graduellement, grâce à ses habiletés de transmission, je pense avoir compris ce qu'était cette nouvelle discipline. Je me souviens encore de l'une de ses prestations formelles à l'ACFAS, en 1996, au début de laquelle il plaça sur la table qui le séparait du public un révolver – jouet, mais quand même, l'effet fut saisissant ! ; ce dernier devint un outil

¹ Toutes les photos ont été prises par Mathieu Boisvert.

pédagogique qui lui permit non seulement d'attirer l'attention – sans toutefois retirer la tension du chien –, mais également d'introduire l'objet de sa présentation. Guy Ménard a toujours été un orateur hors pair, utilisant des métaphores souvent bien concrètes pour éveiller les gens ; tel Socrate, maître de maïeutique, accoucheur d'âmes. Je suis justement l'une de celles qu'il a mises au monde. Ce court article se veut donc un hommage à celui qui m'a éveillé à une discipline, à un monde. Ce texte est également un clin d'œil à un ses travaux sur les *berdaches*, ces « transgenres » de maintes cultures autochtones d'Amérique (voir notamment Ménard, 1985).

*

Une communauté transgenre sud-asiatique

Cet article présente les grandes lignes d'une recherche de terrain effectuée de 2013 à 2016, à propos des *hijrā*, une communauté « transgenre » du sud de l'Inde². Ma formation, pourtant, ne me destinait pas d'emblée à ce type de recherche, s'étant essentiellement centrée sur l'étude du passé et, plus précisément encore, sur la philologie de langues mortes. Des textes anciens, rédigés en langues sanskrite et palie, mon intérêt personnel et académique s'est cependant graduellement déplacé vers l'étude de la culture contemporaine, vers le vivant³. Depuis quelques années, je m'intéresse notamment à la communauté *hijrā* du Maharashtra (ouest de l'Inde) et, plus particulièrement, à l'importance du religieux pour les membres de cette communauté.

² Cette recherche a été subventionnée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, le ministère des Relations internationales et de la Francophonie du Québec et l'Institut indo-canadien Shastri. Plus de six séjours d'observation ont été effectués en Inde. 25 entretiens semi-dirigés de près de six heures chacun ont été menés avec des membres de la communauté *hijrā* de Mumbai et de Pune. Je ne présente ici qu'une partie de la recherche. Pour une étude plus exhaustive, voir Boisvert (2018).

³ Qualifier la culture de « vivante » peut sembler par trop évident, mais je me permettrai ici de rappeler le paradoxe inhérent au thème de ma première recherche sur cette culture « vivante » : la contemplation de la mort au Sri Lanka. L'ascétisme, puis le pèlerinage sud-asiatique, attisèrent par la suite mes intérêts de recherche.

On pourrait considérer les *hijrā* comme des « transgenres » sud-asiatiques. Attention cependant au terme « transgenres », car l'identité des *hijrā* dépasse le seul marqueur du genre. Ces personnes nées dans un corps masculin se perçoivent comme femmes. Mais la catégorie sociale « *hijrā* » est beaucoup plus large : être *hijrā* implique d'abord et avant tout l'appartenance à une communauté bien définie qui existe en territoire sud-asiatique depuis plusieurs siècles, une communauté dont les règles et les pratiques s'inspirent grandement de la société dont elle émane. Toutes les *hijrā* doivent avoir un *guru* ; elles vivent en communauté – une communauté marginalisée et ostracisée, telles les différentes communautés ascétiques sud-asiatiques –, et des liens de parenté symboliques sont reproduits entre les membres de la communauté. Un rituel d'initiation marque l'entrée officielle au sein du groupe et plusieurs rites de passages rythment par la suite la vie des *hijrā*. Pensons entre autres au rituel du *nirvāṇa* – et notons bien le terme choisi pour y faire référence ! – impliquant la castration complète du pénis et des testicules. Ce rituel était, jusqu'à il y a quelques années, toujours accompli à la maison par une aînée du groupe. Il était risqué, car effectué sans aucune supervision médicale. Inévitablement, l'initiée perdait beaucoup de sang. Encore maintenant, le *nirvāṇa* est suivi d'une période de réclusion obligatoire de quarante jours, dans l'obscurité totale où la diète de l'initiée est sévèrement limitée. Ceci rappelle étrangement les rituels de puberté sud-asiatiques suivant la première menstruation de la jeune fille ; ce rituel vient marquer la transition totale et irréversible de l'initiée : cette perte de sang suite à l'opération constitue ses « premières règles » : elle est devenue femme, prête à être « mariée ». Cette période de réclusion de quarante jours se termine par un autre rituel pendant lequel la *nirvāṇi* reçoit dans son giron plusieurs articles et vêtements destinés à une femme mariée. Ici également nous remarquons l'appropriation d'un rituel proprement féminin que toute femme hindoue doit traverser, le *godh bharāī*. Mais là n'est pas où je veux en venir. Je veux plutôt proposer dans cet article de voir comment le pèlerinage est signifiant pour les membres de la communauté *hijrā*.

***Hijrā*, rites et pèlerinages**

Comme le rappelle l'extrait du *Petit traité de la vraie religion* de Guy Ménard cité en exergue au début de ce texte, le mythe a souvent comme fonction particulière de donner sens au rite qui, en retour, vient réactualiser le mythe. Prenons par exemple la célébration annuelle de l'anniversaire de naissance de Kṛṣṇa. La légende qui gravite autour de ce dieu raconte que lorsqu'il était un jeune enfant, il avait un goût particulier pour le beurre. Constamment, il dévalisait les provisions de produits laitiers que sa mère, tant bien que mal, cachait ici et là. Finalement, la maman de Kṛṣṇa s'est résolue à suspendre bien haut dans des jarres de terre cuite ces précieux produits. Mais sans succès, car le jeune Kṛṣṇa parvenait toujours à mettre la main sur l'objet de son désir. Lors de *Kṛṣṇajayanti*, la célébration annuelle de l'anniversaire de Kṛṣṇa, un rite particulier prend place, rite qui vient en fait mettre en scène à nouveau l'histoire fondatrice transmise par le mythe. Dans chaque village, dans chaque localité des grandes villes indiennes, plusieurs jeunes hommes se réunissent et construisent une énorme pyramide humaine dans le but d'atteindre une jarre suspendue – souvent à plus d'une vingtaine de mètres. Le reste de la population les entoure et les encourage. Ce rituel, central à la célébration de *Kṛṣṇajayanti*, permet non seulement de transmettre le mythe, mais avant tout de le réactualiser, de se l'approprier, de se placer soi-même au centre de la narration véhiculée par celui-ci. Chaque jeune homme qui tente d'atteindre la jarre remplie de beurre (ou de yogourt) joue le rôle de Kṛṣṇa, incarne la divinité elle-même.

Le *pèlerinage*, en tant que rite, a également comme fonction de réactualiser le mythe qui lui donne sens. Certains lieux de pèlerinage, hindous ou musulmans, ont un mythe qui est intimement associé avec l'identité *hijrā* ou une identité « transgenre » régionale. C'est le cas particulièrement de Bechraji, village du Gujarat où est situé le temple principal de Bahucharā Mātā, déesse hindoue de la chasteté autant que de la fertilité ; de Saundatti, village du nord du Karnataka où se trouve le temple central d'une autre déesse importante, Yellammā ; de Koovagam, minuscule village de moins de 500 personnes dans le Tamil Nadu rural, abritant le seul et unique temple dédié à Aravan ; et, enfin, d'Ajmer, site d'un pèlerinage – musulman, celui-là – où se trouve le mausolée

(*dargah*) du saint soufi Moinuddin Chiṣṭī. Tous ces endroits – à l'exception d'Ajmer, ville d'une ampleur considérable – sont de petits villages, tout à fait anodins mis à part leur lieu de culte qui attire, ponctuellement, des foules de plusieurs dizaines de milliers de personnes. Dans les pages qui suivent, je m'attarderai particulièrement sur ces quatre endroits, justement afin de clarifier l'articulation entre le mythe et le rite et de voir comment cette dernière contribue à l'identité *hijrā*.

Bahucharā et Yellama

Bahucharā Mātā est l'une des déesses importantes du Gujarat puisqu'elle est la divinité principale du district (*taluka*) de Mehsana. Plusieurs récits contribuent à l'hagiographie de cette déesse. L'un de ceux-ci, central à l'identité *hijrā*, concerne un épisode particulier de sa vie. Après son mariage, le mari de Bahucharā quittait le domicile conjugal tous les soirs pour ne revenir que le lendemain matin. Plusieurs mois passèrent ainsi et le mariage demeurait non consommé. Un soir, frustrée, Bahucharā décida de suivre son mari. Elle constata qu'il allait rejoindre d'autres hommes afin de passer la nuit avec eux. Outrée, elle s'emporta, sortit son sabre – Bahucharā serait d'origine *rājput* (caste guerrière) – et castra son mari. Le lendemain matin, une fois la colère passée, elle vint à la conclusion que la faute ne résidait pas tant chez son mari lui-même, puisqu'il était « naturellement » attiré vers d'autres hommes, mais plutôt dans le fait qu'il ait été forcé de se marier alors que ses pulsions lui indiquaient plutôt une autre avenue. Afin de protéger d'autres femmes d'une situation semblable à celle qu'elle avait dû elle-même endurer, Bahucharā vint donc promettre protection à tout homme qui subirait le *nirvāṇa* ; ainsi émasculés, ces hommes ne pourraient se marier et, ainsi, causer peine et préjudice à leur épouse.

Ce mythe explique pourquoi le culte à Bahucharā est si important dans les jours qui précèdent et qui suivent le rituel du *nirvāṇa*. Bahucharā assure que l'opération se déroule sans obstacle. C'est pourquoi, comme le soulignent plusieurs répondantes de cette recherche, elle est la divinité tutélaire (*kuladevī*) des *hijrā*. En ce sens, j'avais remarqué une représentation de Bahucharā dans plusieurs demeures où s'étaient déroulés des entretiens.



Couple nouvellement marié devant Bahucharā Māt
(« Bahucharā chevauchant un coq »)
(Bechraji, octobre 2013).

De ces répondantes, seulement trois m'ont confié avoir déjà effectué ce pèlerinage. Il importe ici de souligner que toutes trois

sont également *nirvāṇi*. Douze autres n'y sont encore jamais allées – elles sont toutes encore *akvā* (non *nirvāṇi*). Plusieurs des répondantes affirment également que pour effectuer le pèlerinage, il importe d'être « appelée » par la déesse. Nandita⁴ apporte ici une nuance qui clarifie le commentaire précédent :

[...] je n'y suis pas allée. Les *nirvāṇi* vont visiter le temple, soit après l'opération, soit dans l'année qui précède. Je suis *akvā* et n'y suis donc pas allée. Si j'y allais, dans l'année qui suit je devrais devenir *nirvāṇi*.

Être « appelée » par la déesse pour la visiter impliquerait donc nécessairement, tout au moins selon les dires de Nandita, de subir le rituel du *nirvāṇa*.

Rini, quant à elle, souhaite s'y rendre depuis plusieurs années, mais jamais les circonstances ne le lui ont permis. Rappelons ici que Rini veut subir le *nirvāṇa* et tient à ce que le rituel prenne place à la maison ; elle attend cependant désespérément la bénédiction de sa *guru* pour que le rituel puisse être effectué.

Sadhana affirme également qu'il est impératif de se rendre au temple de Bahucharā après le *nirvāṇa* ; elle compte elle-même effectuer le pèlerinage sous peu. Lorsqu'on lui demande quand, exactement, elle répond candidement : « Lorsque la déesse m'appellera, à ce moment, je devrai y aller ». Dans la même veine, lorsque j'ai demandé à Lila si elle a effectué ce pèlerinage, elle affirme catégoriquement : « Non. On ne peut y aller avant ». Et questionnée sur ce qu'elle entend par « avant », elle répond : « On ne peut y aller avant que notre *guru* nous y amène, lorsque la déesse nous appelle. Elle nous met en tête le désir incontournable de la visiter. On ne peut y aller juste comme ça ».

Une amie de Kalpana, devenue *nirvāṇi* quelques mois auparavant, et présente lors de l'entrevue de cette dernière, me confie qu'elle devait visiter le temple avec Kalpana et leur *guru*. Cependant, en raison du décès d'une condisciple le jour qui précédait leur départ, elles ont dû retarder d'un an le pèlerinage⁵.

⁴ Afin de préserver l'anonymat, des pseudonymes ont été attribués à chacune des répondantes.

⁵ Dans la tradition hindoue, une période d'impureté d'un an frappe la famille rapprochée du défunt. Lors de cette période, aucun rituel important – tel un mariage – ne peut être accompli.

« Mais nous y irons dès que la période de deuil est terminée, d'ici quelques mois ». Selon Gitali, elle-même *nirvāṇi*, toute *hijrā* devrait se rendre au temple de Bahucharā du Gujarat au moins une fois dans sa vie. Est-ce que nous devons ici comprendre que, selon elle, tout *hijrā* devrait subir l'opération du *nirvāṇa* ? Au regard du mythe qui entoure Bahucharā, je constate que cette déesse est cruciale dans la symbolique du rituel du *nirvāṇa*. Non seulement elle protège l'initiée, mais cette dernière vient à incarner le rôle du mari castré ; la *hijrā nirvāṇi* ne serait nulle autre que le mari de la déesse.

Yellammā a une histoire fort différente. Elle était l'épouse d'un homme devenu ascète (*vanaprastha*) et ayant élu domicile dans un petit *āśrama* le long d'une rivière ; tous deux étaient d'exemplaires brahmanes. Épouse vertueuse, Yellama servait son mari, préparait les repas et entretenait l'*āśrama*. Un matin, alors qu'elle était à la rivière pour le bain matinal, ses yeux rencontrèrent ceux du roi, nu, qui effectuait la même activité en amont. Une fois de retour à l'*āśrama*, pleine de remords, Yellammā se confia à son mari. Celui-ci fut offusqué que son épouse ait pu voir un homme nu. Il ordonna donc à son fils cadet de trancher la tête de sa mère ; celui-ci refusa. L'ascète castra son fils, puis fit la même demande à son deuxième fils qui refusa également et subit le même sort. Il en advint de même pour le troisième fils. Le quatrième fils, l'aîné, acquiesça finalement à la demande du père et décapita sa mère. Afin de récompenser cet unique fils réellement obéissant, l'ascète lui octroya un vœu. Le fils émit donc le souhait que sa mère puisse retrouver sa tête ! La tête de la mère, cependant, était introuvable... On prit donc la première tête qui se présenta – celle d'une femme de basse caste – et on la plaça sur le corps de la mère. Cette histoire a plusieurs variantes. Nandita me raconte que Yellammā s'était plutôt rendue à la rivière afin de remplir deux jarres d'eau. Elle y aperçut deux femmes enlacées amoureusement et ceci l'excita. Selon Lila, ce n'est pas deux femmes qu'elle aurait vues, mais plutôt un couple de poissons en train de copuler. L'histoire continue par la suite telle qu'elle vient d'être rappelée ; elle se confia à son mari et se fit finalement décapiter par son fils aîné.

Le mythe mis de l'avant ici raconterait, d'une part, l'émergence des trois premiers *hijrā*, elles-mêmes les descendantes directes de la déesse Yellammā. Le pèlerinage au temple de Yellammā viendrait

justement réitérer l'ascendance divine de toute *hijrā* : elles sont les enfants de la déesse. D'autre part, cette même histoire représente Yellammā dans une situation complexe : son corps est à la fois composé d'une partie brahmane et d'une partie intouchable. Elle chevauche à la fois le pur et l'impur, tout comme les *hijrā* qui ont traditionnellement deux gagne-pains attirés : d'une part, le *badhāi* et le *maṅgī*, deux activités rémunératrices enracinées dans la croyance que les *hijrā* ont la possibilité de bénir (*aśirvāda*) et, d'autre part, le travail du sexe généralement considéré comme activité vile, impure et source de souillure.



Jogtā en pleine performance, dansant et bénissant une participante (Saundatti, janvier 2014)

Un long extrait de l'entretien avec Chadna révèle sa vision de Yellammā et comment celle-ci vient à structurer l'ensemble de sa vie.

Yellammā est la divinité principale liée aux transgenres au Maharashtra et au Karnataka. Elle n'est que la manifestation de la divinité chargée des transgenres en Inde. Au Gujarat, on l'appelle Bahucharāji, au Rajasthan,

Ekvirā et dans le Sud, Murgiammā. « *Ammā* » signifie mère, et « *yella* », tous ; Yellammā est la mère de tous. Son nom principal est Renukā, et Renukā est la fille du Seigneur Renuk, lui-même un roi. Elle fut mariée à Jamadagni et une longue histoire s'ensuivit. Elle devint la mère de Paraśurāma⁶, son fils aîné. En ce qui a trait à notre style de vie homosexuel, en tant que *hijrā* ou bien que *jogtī*⁷, Yellammā/Renukā est notre déesse principale. D'être disciple de Yellammā n'exclut pas la possibilité d'être dévot d'une autre divinité, ou même de suivre une autre religion. Mais pour que notre vie soit articulée à la sienne, nous devons suivre un calendrier particulier, avec des *pūjā* à des moments bien précis dans l'année ; c'est comme un étudiant qui doit rigoureusement adhérer au calendrier académique de l'année. Elle ordonne notre année, nos journées ; notre vie de *jogatapan* (c'est-à-dire, en tant que *jogtā*) implique une dévotion envers la déesse ; elle fixe notre routine quotidienne, annuelle, avec tous les rituels, *pūjā*, que nous devons effectuer soir et matin, et les célébrations ponctuelles que nous devons accomplir à des moments précis de l'année. Cela nous occupe constamment, nous n'avons rien d'autre à faire et nous ne pouvons rien faire d'autre. Nous quêtons de l'argent pour la déesse en mendiant, en faisant la tournée des magasins ; nous allons aux différents temples où réside la déesse. Puis, nous avons également notre vie sociale, le lien que nous entretenons avec notre *guru*, avec nos condisciples. C'est l'essence de notre mode de vie, d'avoir Yellammā au cœur de l'ensemble de nos activités.

En lisant cet extrait, on s'aperçoit que la dévotion à Yellammā, tout au moins pour celles qui ont reçu le *rīt jogtā*⁸, est l'une des plus structurantes ; la vie entière de la dévote gravite autour de la déesse. L'idéal mis de l'avant en est un de monotropie ; l'attention entière de la *jogtā* devrait constamment être orientée vers Yellammā et son

⁶ Paraśurāma est l'un des *āvātara* (« avatars », ou incarnations) de Viṣṇu.

⁷ L'Inde est constituée de plusieurs cultures ethno-linguistiques. Les *jogtī/jogtā* sont l'une des multiples déclinaisons des « transgenres » que l'on retrouve essentiellement dans les provinces du Maharashtra et du Karnataka.

⁸ Le *rīt* est le rituel d'entrée au sein de la communauté « transgenre ». Des *rīt* distincts sont accomplis pour l'adhésion à la communauté *hijrā* et la communauté *jogtī/jogtā*.

service. On constate également que les frontières identitaires séparant les divinités – Yellammā, Renukā, Bahucharā Mātā, Ekvirā – sont floues et ne sont pas hermétiques.

Eta et Jyoti, toutes deux originaires d'un petit village du Telangana, me parlent d'une foire, d'un festival dédié à Yellammā dans leur village d'origine. Je ne suis pas convaincu du nom réel que cette déesse arbore dans le village même ; mais mes deux répondantes font une corrélation directe entre celle-ci et Yellammā. Eta raconte ceci à propos de cet évènement :

Il y a certains évènements dans nos villages – un genre de foire ou de célébration de la déesse Yellammā – et certains hommes y viennent habillés en femme. Ce sont des hommes qui veulent assumer quotidiennement une identité féminine mais ne le peuvent en raison des contraintes sociales. Lors de ces évènements – et seulement lors de ceux-ci – c'est possible pour eux de le faire. Alors ils forment des groupes et viennent à ces foires de leur village respectif. S'ils rencontrent quelqu'un comme moi (c'est-à-dire une *hijrā*) à l'une de ces foires, ils me demandent où je vis. Je leur explique que je vis à Mumbai et que je suis *hijrā*. Plusieurs me demandent s'ils peuvent venir et vivre avec moi et, ainsi, assumer de façon permanente cette identité féminine.

Ce récit d'Eta, que Jyoti reprend de façon pratiquement semblable, laisse comprendre que dans certaines régions rurales de l'Inde (tout au moins dans le Telangana et, possiblement, dans l'État voisin de l'Andhra Pradesh), certaines foires religieuses gravitant autour d'une déesse particulière – au nom probablement distinct de celui de Yellammā – permettent un genre de « travestissement temporaire ». D'autres temples, comme ceux de Yellammā et d'Aravan, dont le mythe est plus étroitement articulé à l'émasculature, au travestissement ou à l'homosexualité – comme c'est le cas du temple d'Aravan – permettent de légitimer un changement de statut plus permanent.

Aravan et le pèlerinage de Koovagam

Aravan est l'un des héros méconnus de la grande épopée hindoue qu'est le *Mahābhārata*. Cette dernière narre le conflit interminable entre deux clans d'une même fratrie, les Pāṇḍava et les Kaurava. Une solution au conflit est envisageable, mais celle-ci exige qu'une personne soit sacrifiée. Bien entendu, aucune ne se porte volontaire. Aravan apparaît et accepte de se sacrifier à une seule condition : qu'il puisse connaître les joies du mariage avant d'être mis à mort. Aucune femme, cependant, n'accepte de devenir son épouse et d'assumer dès le lendemain le statut de veuve. Le dieu Kṛṣṇa – reconnaissant, d'une part, la grande dévotion d'Aravan envers lui et, d'autre part, désirant une résolution à ce conflit – décide de prendre forme féminine afin d'épouser Aravan, de permettre à celui-ci d'assouvir son désir, et de mettre terme à ce long conflit.

Chaque année, lors du mois d'avril ou de mai – en fonction du calendrier lunaire hindou – des dizaines de milliers de personnes se retrouvent dans le petit village de Koovagam pour célébrer cet épisode de la vie d'Aravan. Parmi celles-ci, plusieurs milliers de *hijrā* sont présentes, majoritairement des *thirunaṅgai* (version tamoule de *hijrā*). Traditionnellement, cette célébration était fréquentée exclusivement par une population tamoule, mais, de plus en plus, s'y joignent des gens d'autres origines. J'y ai passé cinq jours lors du festival de mai 2013 et voici ce que j'ai observé.

Parmi les *thirunaṅgai*, il y avait quelques *hijrā* qui provenaient de Mumbai ; aucune de celles-ci cependant ne faisait partie du groupe de répondantes pour cette recherche, et toutes – à l'exception d'une seule qui accompagnait son amie – étaient tamoulophones. Plusieurs personnes sont également arrivées avec une identité définitivement masculine puis, pour l'ensemble des trois jours du festival, se sont habillées en *sāḍī* et ont assumé une identité féminine. Lorsque je leur ai demandé les raisons de cette transformation, ces personnes m'ont toutes confié que, dans leur ville ou village de résidence, elles ne peuvent s'habiller ainsi ; jamais leur famille n'accepterait. Plusieurs de celles-ci m'ont également révélé qu'elles étaient mariées et avaient même des enfants. Chacune de celles-ci, cependant, était intégrée au sein d'un groupe de *thirunaṅgai*, ayant lui-même sa hiérarchie. Tel les

festivals d'Andhra Pradesh mentionnés plus tôt, cette foire de Koovagam est probablement une façon de recruter de nouvelles adeptes – permanentes – au sein de la communauté *thirunaṅgai* tamoule.

Je résidais dans un petit hôtel à Villupuram, la ville la plus proche de Koovagam. Les cinquante chambres de celui-ci étaient toutes occupées par des *thirunaṅgai*. Le soir qui a précédé la pleine lune, il y eut à Villupuram un concours de beauté pour l'ensemble des *thirunaṅgai* ; danses et chants étaient au programme. Au terme de l'évènement fut élue Miss Koovagam. Le lendemain, en fin d'après-midi, toutes se rendirent à Koovagam. Dès la tombée du jour, et jusqu'à tard dans la nuit, chacune d'elles se présenta au temple et reçut de l'un des *pūjari* (prêtre) un *maṅgalsūtra*, le collier traditionnel que toute femme mariée doit porter. Des bracelets de verroterie étaient également placés sur leurs bras. On marquait ainsi le mariage symbolique entre chaque *thirunaṅgai* et Aravan. Puis, chacune disparut dans les champs avoisinants – où rôdaient plusieurs hommes, venus pour l'occasion à la recherche de « leur » Aravan.



Concours de beauté à Villupuram, mai 2014.



Pājari mettant le *maṅgalsūtra* sur l'une des *thirunaṅgai*,
Koovagam, mai 2014.

Le lendemain matin, vers 10 heures, la *mūrti* (statue) d'Aravan fut sortie du temple, intronisée sur son charriot et amenée en périphérie du village pour sa mise à mort symbolique. Une catharsis s'ensuivit ; toutes les *thirunaṅgai* fondaient en sanglots, se lamentaient de la perte de leur amant, de leur mari. Puis elles se dirigèrent toutes vers un autre endroit au sud du village ; à l'aide d'une petite machette étaient brisés les bracelets nuptiaux et le *maṅgalsūtra*. Pleurs et lamentations étaient toujours présents ; et ceux-ci semblaient bel et bien réels ! Les *thirunaṅgai* acquéraient à ce moment le statut d'endeuillées. Par la suite, toutes bénissaient les gens qu'elles croisaient : hommes, mais également femmes et familles présentes pour l'évènement.

Mathieu BOISVERT



Mise à mort symbolique d'Aravan, Koovagam, mai 2014.



Une *thirunangai* exprimant sa tristesse suite au sacrifice de son mari Aravan, Koovagam, mai 2014.



Thirunaṅgai se faisant enlever ses bracelets à la suite du décès de son mari Aravan.

L'articulation entre rite et mythe est ici particulièrement révélatrice. Les *thirunaṅgai* participant à ce pèlerinage, à ce rituel, incarnent nul autre que Kṛṣṇa lui-même. Leur statut en tant que *thirunaṅgai* vient à être légitimé en raison de cette mise en scène, de cette réactualisation du mythe. Les *thirunaṅgai* bénissent les passants à la suite du rituel ; cela met bien en lumière le fait que la population reconnaît non seulement leur pouvoir de bénédiction, mais également cette corrélation entre leur statut de *thirunaṅgai* et le dieu Kṛṣṇa. Le rite ici n'a pas qu'une portée symbolique ; il confirme le statut divin et le pouvoir de bénédiction des *thirunaṅgai* tamoules.

Lieux de pèlerinage musulmans

Presque toutes les répondantes – y compris celles ayant subi le *rīt jogtā* – m'ont affirmé avoir effectué un pèlerinage musulman. Bien que la pratique du pèlerinage dans des lieux autres que La Mecque soit proscrite par l'islam orthodoxe, je remarque qu'en Asie du Sud plusieurs lieux attirent des masses considérables de pèlerins musulmans. Ces lieux ne sont pas des temples à

proprement parler, mais plutôt des *dargāh*, des mausolées, où est ensevelie la dépouille d'un saint soufi (*śekhh*). Chaque saint a une hagiographie qui lui est propre et celle-ci, tout comme les récits mythiques reliés à la divinité hindoue, vient donner sens au pèlerinage spécifique à cet endroit de dévotion. Dargāh Sharif, situé dans la ville d'Ajmer au Rajasthan, est l'un de ces hauts lieux de pèlerinage musulman, où est situé le mausolée de Moinuddin Chiṣṭī ; ce site entretient une légende qui interpelle particulièrement la population *hijrā*. Ce pèlerinage prend place au moment de la fête annuelle du mausolée, l'*urs*. Bien que ce mot arabe soit l'un de ceux qui désignent le « mariage », il est utilisé pour faire référence à l'anniversaire de décès d'un saint soufi ; cette célébration prend place au *dargāh* du saint en question. Pour la grande majorité des ordres soufis, l'*urs* est célébré avec joie et grand enthousiasme puisque celui-ci représente le moment où le *śekhh* a rejoint Dieu, où il s'est pour ainsi dire uni, marié, pour le reste de l'éternité, avec Allah.

La grande majorité des répondantes ont visité des *dargāh*. Selon la coutume musulmane, les femmes ne sont généralement pas admises au sein du *dargāh* ; il leur est en outre généralement interdit de toucher la tombe du *śekhh*. Elles peuvent se recueillir dans la cour intérieure, mais hors du mausolée en tant que tel. Il en est de même pour les *hijrā*, à moins que ces dernières viennent vêtues d'habits masculins et laissent derrière elles leur apparence féminine. Gitali m'indique que les femmes ne peuvent entrer dans le *dargāh* d'Ajmer ; lorsqu'on lui demande cependant si les *hijrā* peuvent y aller, elle affirme que oui, mais précise qu'elles doivent se couvrir la tête et – tout en gesticulant de haut en bas – que « ceci et cela, les bracelets, le *bindī* et tout le reste, nous ne pouvons les porter ». Selon Jyoti, cette restriction vestimentaire est nouvelle ; depuis quelques années :

[...] on ne permet plus aux *kinnar* (terme générique englobant plusieurs identités de genre non-conformes) de monter au *dargāh* parce qu'elles créent un *tamaśa* (des problèmes, de la turbulence) ; seules celles qui n'ont pas

de boucles d'oreille, de *sindūr* dans leur cheveux, d'ongles vernis, et sont habillées en *luṅgī*⁹ peuvent y accéder.

Kanti et Kalpana – toutes deux *akvā*, mentionnons-le – confirment qu'elles revêtent toujours un *luṅgī* lorsqu'elles se rendent à un *dargāh*.

Chaque année, peu avant la fête hindoue de Holi, Gitali se rend avec sa *guru* et plusieurs de ses condisciples au *dargāh* de Sailani Baba, à Buldhana, au nord du Maharashtra. Elles y restent six à huit jours, déposent un *chaddar* (une couverture de fleurs) sur la tombe du saint, sacrifient une chèvre et partagent la viande avec les autres personnes présentes au *dargāh* :

Oui, nous y restons près d'une semaine. Ce n'est pas nécessaire, mais nous en profitons pour relaxer, pour nous retrouver toutes dans un contexte différent. Nous célébrons Holi là-bas.

Indali maintient une pratique semblable. Chaque année, elle rend visite à ses sœurs *hijrā* de son village d'origine, dans le Telangana. Elle s'y rend toujours en compagnie de plusieurs de ses disciples et visite également « un *pīr*¹⁰ afin de satisfaire mon *mannat*, d'exaucer mon vœu ». Selon Indali et Gitali, les *hijrā* sont mieux accueillies sur ces deux sites puisqu'elles ont accès au tombeau du saint sans à avoir à revêtir d'habits masculins. L'orthodoxie serait-elle plus souple dans ces sites plus ruraux, attirant des foules moins grandes, et situés hors des circuits plus courus ?

Ajmer Sharif est probablement le lieu de pèlerinage musulman le plus important en Inde. La célébration annuelle de l'*urs* attire facilement plus de 40 000 pèlerins du nord de l'Inde. Parmi ceux-ci, près de 500 *hijrā* sont également présentes puisque l'une de leurs ancêtres putatives y aurait vu son vœu – son *mannat* – exaucé. Celle-ci souhaitait ardemment tomber enceinte. Et comme la croyance populaire veut que les femmes qui attachent une petite

⁹ Le *luṅgī* est un vêtement sud-asiatique constitué d'un seul morceau de tissu rectangulaire que les hommes portent autour de la taille.

¹⁰ Le *pīr* est la tombe même d'un saint soufi. À la différence du *dargāh*, le *pīr* est d'élaboration plus simple et n'est généralement pas entouré d'une enceinte complexe, constituant une cour à l'intérieur de laquelle est situé le mausolée en question.

corde rouge sur l'une des fenêtres d'un *dargāh* voient leur vœu réalisé – et plus particulièrement celui d'avoir un enfant –, cette *hijrā* serait venue à Ajmer dans le but d'effectuer une requête semblable au lieu d'ensevelissement de Moinuddin Chiṣṭī. Et, selon la légende, son vœu aurait bel et bien été réalisé, mais elle et son enfant seraient décédés très peu de temps après la naissance. Voici comment Kanti relate ce mythe :

- Vous êtes déjà allée à Ajmer ?
- Oui, bien sûr.
- Qu'y a-t-il donc de spécial à propos de ce *dargāh* ? Pourquoi y allez-vous donc ?
- Ceux qui y vont avec un cœur pur peuvent voir leurs vœux exaucés. L'une d'entre nous [une *hijrā*] a pu avoir un enfant, c'était quelque chose qui ne s'était jamais passé auparavant. L'enfant est né au *dargāh*. Cette personne s'était résolue à accomplir un *mudda* (c'est-à-dire à réaliser une sorte d'*ex-voto*) si son vœu se réalisait. Pīr Baba [Moinuddin Chiṣṭī] lui a accordé son vœu. Il y a un arbre dans la cour intérieure du *dargāh*, elle a dû manger l'une des graines de cet arbre, réciter une prière que lui aurait recommandée Pīr Baba, et jeûner. Mais suite à la naissance de l'enfant, la mère et l'enfant sont décédés. Les corps de l'une et l'autre sont enterrés près du *dargāh*. Encore maintenant, les femmes qui ne peuvent concevoir font ces mêmes actions et elles peuvent donner naissance dans les mois qui suivent.

Les tombes de cette *hijrā* et de son enfant se trouvent à proximité du *dargāh*, et toutes les *hijrā* qui font ce pèlerinage à Dargāh Sharif se rendent à celles-ci pour s'y recueillir. Ce mythe est également porteur de sens pour les *hijrā*. Ce lieu permet d'exaucer les vœux les plus impossibles : cette *hijrā* – à l'encontre des dimensions biologiques inhérentes à son corps – a pu concevoir et, ainsi, se rapprocher de l'idéal féminin si prisé par les membres de la communauté. Rappelons-nous qu'après les quarante jours de réclusion qui suivent le rituel du *nirvāṇa*, le rituel de *godh bharāī* est accompli. Ce rituel a comme objectif d'assurer la naissance d'un enfant.

Rini rapporte que, avec ses condisciples et sa *guru*, elle se rend chaque année à Ajmer pour y célébrer l'*urs*. Cette activité est

incontournable. Leur *guru* s'occuperait des réservations de trains pour ses disciples. Selon Sadhana, « chaque année nous allons à Ajmer une fois ». Cet évènement offrirait donc un lieu de rassemblement pour les *hijrā* de Mumbai et, très probablement, d'autres régions du nord de l'Inde, dont Delhi. Selon Kanti, avant de se rendre à Dargāh Sharif, il faut au préalable justement passer par Delhi, afin de visiter le *dargāh* du père du *śekhh* enseveli à Ajmer (Nizzamudin). Mais Kanti affirme qu'elle ne participe plus à ce rassemblement – bien qu'elle y soit déjà allée à quelques reprises – parce que justement :

[...] la majorité de notre communauté y participe, incluant nos *guru*, et ce n'est pas particulièrement plaisant. Le plaisir débute réellement après l'*urs* et les cérémonies, une fois que les restrictions tombent. De plus, le prix des logements est très élevé à ce moment.

Pèlerinages et transmission

Ces différents pèlerinages permettent non seulement aux *hijrā* de retrouver chaque année les membres de leur communauté, mais également de fournir un contexte propice à la transmission d'un savoir. Les disciples et les apprentis disciples se retrouvent avec leur *guru* et leur grand-mère *guru*. Ce contexte multigénérationnel et de grande proximité permet un contact plus étroit entre jeunes et aînées ; des histoires sont racontées, de la musique est jouée, de la nourriture est préparée ; des connaissances, des savoir-faire sont transmis par mimétisme ou selon d'autres méthodes, conscientes ou non. Le pèlerinage en Asie du Sud remplit souvent cette fonction. Que ce soit lors des grandes foires annuelles d'Allahabad, où les pèlerins (généralement grands-parents et petits enfants) passent un mois lunaire entier à dormir sous la tente sur le bord du Gange, ou bien les festivités annuelles de Sabarimala qui attirent des groupes d'hommes, exclusivement, constitués de jeunes et d'aînés, le pèlerinage établit un contexte où se côtoient intensément différentes générations.

Les motifs explicites de fréquentation sont religieux, mais les savoirs qui y sont acquis se rapportent à tous les domaines¹¹. Les pèlerinages hindous et musulmans effectués par les *hijrā* remplissent cette fonction sociale. Les *hijrā* fréquentent à la fois des sites hindous et musulmans. Y aurait-il un lien à effectuer entre leur identité hybride se situant hors des frontières socialement établies entre les genres et l'appel à la coexistence pacifique entre deux autres « genres » – religieux cette fois – que sont l'hindouisme et l'islam ? Au-delà de cette transmission d'un savoir et d'une structure sociale, le pèlerinage à ces endroits permet aux *hijrā* non seulement de justifier, mais également de légitimer leur statut, de les situer au sein d'une relation privilégiée avec le sacré : en tant que mari de Bahucharā, en tant que fils de Yellammā, en tant que Kṛṣṇa lui-même ou bien, dans le cas d'Ajmer Sharif, en tant que « transgenre » ayant la possibilité de porter un enfant.

*

Je reviens encore un moment, avant de terminer, au tout début de ma propre histoire académique, lorsque je fus engagé au département de sciences des religions. Un jour, Guy Ménard me dit :

Tu sais, Mathieu... moi, je suis un médecin de brousse, je ne suis pas un grand chirurgien connu pour ses recherches et œuvrant dans un hôpital doté de toutes les ressources ; je dois faire avec les moyens du bord et mes connaissances limitées.

Le discours de Guy est teinté par son humilité proverbiale ; peut-être exerçait-il dans le fin fond de la brousse, mais il savait manier le bistouri de façon exemplaire ! De plus, ce médecin de brousse m'a permis une deuxième naissance, alors que les grands « chirurgiens » que j'avais fréquentés lors de mes études n'avaient pas élargi mes horizons de façon si radicale. Je suis fort reconnaissant à ce médecin de brousse !

¹¹ Au sujet de la transmission intergénérationnelle lors du pèlerinage de Sabarimala, voir Boisvert (2001) ; pour cette même transmission lors de la *māgh melā* et de la *kumbha melā*, voir Boisvert (2010).

Bibliographie

- BOISVERT, Mathieu. 2018. *Hijrā du Maharashtra : identités religieuses et sociales d'une communauté transgenre sud-asiatique*. Montréal : Presse de l'Université de Montréal.
- . 2010. « Facteurs contribuant à l'identité du prêtre de pèlerinage de Prayāga ». *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 39, no 1, p. 57–75.
- . 2001. « *Ayyappatīrthayātra*, “Men in Black” : A Journey into the Heart of Ayyappa's Country ». *The Oriental Anthropologist*, Allahabad (Inde), vol. 1, no 1, p. 49–59.
- MÉNARD, Guy. 1985. « Du berdache au *Berdache* : lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 9, no 3, p. 115–138.
- . 1999. *Petit traité de la vraie religion – à l'usage de ceux et celles qui souhaitent comprendre un peu mieux le vingt et unième siècle*. Montréal : Liber.

Abstract : This article presents the outline of research fieldwork (2013–2016) on the *hijrā*, a “transgender” community in southern India. Being *hijrā* implies belonging to a well-defined community that has existed for centuries in South Asia. An initiation ritual marks the official entry into the group. Several rites of passage as well as participation in many pilgrimages punctuate thereafter the lives of these followers. Not only do these ritual activities help to convey the myths associated with the identity of this community, but their main purpose is to re-enact these myths, to place the *hijrā* at the center of the narration and of the meaning they convey.

Keywords : South Asia, *hijrā*, ritual, initiation, myth, pilgrimage
