



Bahar Azadi

**Trajectoires
trans**

**en
Iran**

KARTHALA



La chirurgie d'affirmation de genre pour les personnes trans en Iran a été légalisée en 1986 par l'ayatollah Khomeini, au lendemain de l'instauration de la République islamique. Cette reconnaissance légale de la transition de genre apparaît comme un paradoxe du fait des politiques répressives et des discriminations qui visent les minorités sexuelles et de genre dans le pays.

Ce livre, fondé sur des enquêtes de terrain, décrit le protocole médico-légal proposé aux personnes trans en Iran comme le résultat de l'interaction complexe entre la loi, la religion, la médecine, la psychiatrie et la politique. La transidentité y est considérée comme une dysphorie qui doit être soignée, ceci afin de garantir l'ordre binaire et hétéro-patriarcal dominant. Le changement d'état civil est ainsi conditionné par l'obligation de stérilisation et la réalisation d'une opération chirurgicale de changement de sexe. Les personnes trans doivent traverser un véritable labyrinthe institutionnel, dont on peut d'ailleurs observer des similitudes dans des sociétés plus ouvertes et démocratiques.

Au croisement de la philosophie et de la sociologie, cet ouvrage montre que si les corps sont des lieux où s'exercent diverses formes de pouvoir (religieux, politique, social, médical et familial), ils sont aussi des lieux de subjectivation et de transgression de la normativité de genre. Ainsi, les récits de personnes trans iraniennes recueillis par Bahar Azadi révèlent une pluralité de trajectoires, des parcours les plus « disciplinés » jusqu'aux plus « indociles ». L'auteure observe également des formes d'activisme qui se déploient à travers l'art et les réseaux sociaux, ouvrant au dialogue et à la réflexion sur la transidentité dans la société iranienne.

***Bahar Azadi** est docteure en philosophie et chercheuse postdoctorale au laboratoire IAME, Inserm UMR 1137. Elle est également chercheuse associée au Laboratoire du changement social et politique (LCSP) de l'Université Paris Cité.*

Couverture: © Tahmineh Monzavi

© Éditions Karthala, 2025
22-24, boulevard Arago – 75013 Paris

ISBN : 978-2-38409-308-3

Bahar Azadi

Trajectoires trans en Iran



KARTHALA

Sigles et abréviations

CAG : chirurgie d'affirmation de genre

DSM : *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* [Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux]

GID : *Gender Identity Disorder*

IPT : Institut psychiatrique de Téhéran (*Institu-ye râvanpezeseshki-ye Tehrân*)

OML : Organisation de la médecine légale (*Sâzmân-e Pezeskhî-e Qânûnî*)

OPS : Organisation de la protection sociale (*Behzistî*)

Lexique

Cisgenre: le mot tire son origine du préfixe *cis* qui signifie en latin « du même côté » et qui est l'antonyme du préfixe *trans* qui signifie en latin « par-delà ». Il désigne une identité de genre où le genre ressenti par l'individu correspond au sexe assigné à la naissance.

Coming out: affirmation de son identité de genre authentique auprès de son entourage et publiquement, souvent après l'avoir vécue en privé.

Cross-dresser/travesti: le terme travesti désigne une personne assignée homme à la naissance qui s'habille en femme. Initialement péjoratif, il a été réapproprié dans certains contextes. En persan, *zan-pûsh* (« habillé en femme »), proche du terme anglais *drag queen*, garde une connotation négative.

Dysphorie de genre (*malâl-e jinsî* en persan): terme médical présent dans le manuel de l'Association américaine de psychiatrie (DSM-V) et qui désigne une discordance de genre entre les expériences de genre vécues et les caractéristiques sexuelles primaires ou secondaires.

Femme trans: personne assignée homme à la naissance et dont l'identité de genre est féminine.

Hétéronormativité: affirmation normative en matière de sexe, de genre et d'orientation sexuelle basée sur la binarité des genres.

Homme trans: personne assignée femme à la naissance et dont l'identité de genre est masculine.

Homophobie: discrimination directe ou indirecte envers les personnes gays, lesbiennes ou bisexuelles.

Identité de genre: ressenti intime et personnel d'une appartenance à un genre, et ce indépendamment du sexe biologique observé à la naissance. Il s'agit du ressenti d'être une femme, un homme, les deux, aucun des deux, ou de se situer à un autre endroit du continuum des genres.

Intersexe: personne née avec des caractéristiques sexuelles qui ne correspondent pas aux définitions courantes de « mâle » et de « femelle ». À l'époque prémoderne, les sociétés musulmanes nommaient « *khunthâ* » les personnes intersexes. Le terme

«*do-jinseh*» en persan est une appellation péjorative utilisée pour désigner les personnes intersexes.

Queer : terme d'origine anglo-saxonne faisant référence à toute idée, pratique, personne ou identité allant à l'encontre des normes hétéronormatives.

Trans/Ts : terme qui englobe une diversité d'identités revendiquées par des personnes dont l'identité de genre ne correspond pas au genre assigné à la naissance. Il peut s'agir par exemple de personnes transsexuelles, de personnes transgenres, de personnes queers, d'hommes ou de femmes avec un parcours trans, de personnes non binaires dans le genre, etc.

Transgenre (*Târâ jinsîyatî* ou *farâ jinsîyatî* en persan) : le terme s'utilise pour distinguer les personnes trans qui réalisent des opérations chirurgicales de transition de genre. Le terme est apparu aux États-Unis dans les années 1970 et désigne toute personne qui transgresse les cadres de l'identité de genre basée sur le sexe assigné à la naissance.

Transidentité : ce terme remplace celui de «transsexualité» lorsqu'on ne parle pas de l'orientation sexuelle mais de l'identité de la personne. Le terme est reconnu en français depuis juin 2002.

Transphobie : discrimination directe ou indirecte envers les personnes trans ou les personnes cisgenres qui ne se conforment pas aux normes associées à leur genre. La transphobie peut se manifester sous forme de violences verbales (moqueries, insultes), psychologiques (rumeurs, chantage), physiques (agressions, crimes haineux, viols ou meurtres) ou par un comportement discriminatoire ou intolérant (discrimination à l'embauche, au logement, ou encore à l'accès aux soins médicaux).

Préface

Voilà maintenant trente-neuf ans que les personnes trans ont accès à un protocole médical en Iran. Après la révolution islamique, l'ayatollah Khomeini a légalisé la chirurgie d'affirmation de genre pour cette population, sachant qu'il avait précédemment émis une fatwa concernant les personnes intersexes durant son exil. Pour autant, les difficultés des personnes qui changent de sexe n'ont pas simplement disparu. Elles prennent place dans un régime de genre et de sexualité plus transversal, qui pèse lourdement sur les vies des femmes cisgenres comme sur celles des homosexuels. Depuis 2022, le mouvement « Femme, Vie, Liberté », qui défend les droits des femmes à disposer de leurs corps (et de la manière dont ces corps peuvent ou non être vêtus), est largement réprimé par les autorités iraniennes. Quant aux gays et lesbiennes, ils et elles risquent, au mieux, la peine de mort, au pire, la torture. Leurs vies sont littéralement effacées ; souvenons-nous des mots de l'ancien président de la République islamique Mahmoud Ahmadinejad en 2011 : « en Iran, nous n'avons pas d'homosexuels ». Si au vu de ce contexte, les personnes trans peuvent sembler n'être pas si mal loties, l'ouvrage de Bahar Azadi nous invite à les situer dans un espace plus global au sein duquel les catégories de trans, de femme et d'homosexuel communiquent et s'entremêlent en permanence.

Au croisement de la sociologie, de l'anthropologie et de la philosophie, c'est une véritable enquête que nous présente Bahar Azadi dans ce livre. À partir de matériaux diversifiés, elle rend justice à la pluralité et à l'épaisseur des vies des personnes trans en Iran à l'époque contemporaine. Entretiens, observations, photographies, comptes-rendus médicaux, e-mails, réseaux sociaux, ateliers de théâtre : différents espaces sont investigués et un certain nombre de documents compilés. Le terrain est très extensif puisque, s'il est principalement réalisé en Iran, il se poursuit également dans d'autres pays comme la Turquie ou la France, auprès de celles et ceux qui ont migré, et de celles et ceux qui les accompagnent et leur viennent en aide. La proximité de Bahar Azadi avec les personnes auprès desquelles elle travaille est manifeste : la confiance se ressent dans les récits qu'elle recueille. Car ces récits

ne portent pas uniquement sur le parcours de transition lui-même, ils portent aussi sur les trajectoires sociales, affectives, intimes et parfois militantes. Parler de transition sur ce terrain, c'est souvent aussi parler de famille, de sexualité, d'exil, de travail. C'est aussi, nécessairement, parler de religion.

Dans le protocole qui est proposé aux personnes trans en Iran, médecine et religion sont indissociables. Si tel est le cas, c'est d'abord parce que la possibilité d'avoir recours à des ressources médicales afin de changer de sexe a été introduite par la loi islamique. Conçues par le courant chiite comme des victimes de leur condition, les personnes trans sont représentées comme des malades à qui il est légitime de fournir un remède. Cette prise en charge sert toutefois un objectif hétéronormatif : être trans permet de ne pas être homosexuel. Pourvu que l'on ne soit pas gay ou lesbienne dans son genre de destination – ce qui semble tout à fait impensable pour les autorités religieuses – être trans est compatible avec la loi islamique, tandis qu'être homosexuel peut coûter la vie. En Iran, la transgression de la norme hétérosexuelle est criminelle et relève de l'ultime châtement. Ce régime d'hétérosexualité obligatoire est sous-tendu par une binarité coercitive, qui consiste à perpétuer la division et la complémentarité entre deux – et seulement deux – sexes.

Cette différence entre homosexualité condamnée et transidentité tolérée a parfois conduit, à l'étranger, à représenter l'Iran comme une sorte de paradis trans. Une autre idée reçue consiste à penser que nombre d'homosexuels feraient le choix de devenir trans pour pouvoir assumer leurs attirances. L'un des apports fondamentaux de cet ouvrage est de déconstruire ces présupposés. En effet, l'accès aux modifications corporelles médicalisées est sévèrement régulé. Les personnes trans sont largement dissuadées d'y avoir recours – des méthodes dignes des thérapies de conversion, incluant électrochocs et traitements par aversion, sont encore pratiquées. Le droit à disposer de son corps ne relève pas de l'individu lui-même : il dépend non seulement des médecins (comme c'est le cas dans de nombreux pays) mais aussi de la famille de cet individu, puisqu'au moins un de ses parents est tenu de témoigner et donc d'autoriser la transition médicale. La binarité est par ailleurs imposée jusque dans l'apparence des organes génitaux : la chirurgie est incontournable, quand bien même beaucoup préféreraient ne pas y avoir recours. Toute forme de non-binarité ou de fluidité de genre est évacuée (ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'elle n'existe

pas) et ce phénomène permet d'interpréter la difficile émergence d'une représentation queer visible parmi les trans en Iran. Les femmes trans par exemple – de même que les futurs hommes trans – sont tenues de respecter scrupuleusement les normes vestimentaires des femmes, incluant le port approprié de l'hijab. Subvertir la binarité est inimaginable : cela reviendrait à troubler l'hétérosexualité.

Enquêter sur les personnes trans en Iran consiste d'abord et avant tout à travailler sur l'articulation entre genre et sexualité. Dans un contexte où se montrer *transfriendly* peut dissimuler de l'homophobie, cette intrication apparaît comme évidente : en ce sens, l'ouvrage de Bahar Azadi est aussi un livre sur les homosexualités – et, plus généralement, sur l'ordre hétérosexuel – en Iran. Là où dans de nombreux pays l'histoire de la transidentité (voire sa conceptualisation elle-même) est marquée par une différenciation d'avec les intersexes, c'est ici la distinction entre transidentité et homosexualité qui importe avant toute autre chose. Mais la sexualité est ici à penser au sens large en ce qu'elle dépasse la question de l'orientation sexuelle. Par exemple, lorsqu'une personne trans s'unit à une personne cis, cette dernière peut être invitée à attester par écrit qu'elle est bien informée du fait que son ou sa partenaire ne pourra pas avoir d'enfant biologique. La trajectoire trans se trouve ainsi révélée afin d'éviter tout malentendu, l'enjeu étant de préserver la norme conjugale et l'institution maritale. À l'échelle de la famille tout entière, le genre et la sexualité sont suspendus à des questions d'honneur et les enjeux de réputation infusent par-delà la religion. Dans ce contexte, beaucoup préfèrent retarder leur changement de sexe par respect pour leurs parents ; d'autres s'y engagent en s'isolant ; d'autres encore font le choix de partir.

Il existe une pluralité de trajectoires trans en Iran. Loin de se limiter aux expériences des individus qui se plient au protocole médical et à la loi islamique, cet ouvrage explore la multiplicité des devenirs trans, depuis les parcours les plus « disciplinés » jusqu'aux plus « indociles », en passant par les « stratèges » et les « exilés ». Il y a des personnes trans qui se contentent de ce qu'on leur offre ; il y en a d'autres qui développent des tactiques pour gagner en marge de manœuvre ; d'autres encore préfèrent quitter le pays là où certains entendent bien rester pour résister – c'est notamment le cas de celles et ceux que Bahar Azadi nomme les « nomades de genre ». Mais la subversion a un coût : celui de la clandestinité, des conditions de vie entravées. Comme dans de nombreux pays, le travail du sexe n'est pas rare et il fait partie des espaces

professionnels où des formes de résistance peuvent advenir. Ce livre donne à voir plusieurs lieux réels et virtuels où des formes d'activisme se déploient. Le monde de l'art (le théâtre, la photo) et les réseaux sociaux notamment autorisent un militantisme suffisamment discret pour qu'il ne soit pas la source de tous les dangers. *In fine*, l'ouvrage de Bahar Azadi dresse un bilan souvent glaçant, mais aussi, par moments, réconfortant. Il tend enfin un miroir à celles et ceux qui, dans d'autres pays, prêtent à l'Iran un ordre hétéropatriarcal radicalement différent. Si les régimes de genre et de sexualité ont d'indéniables singularités nationales, on leur devine, à travers les expériences des personnes trans, un certain nombre de traits communs.

Emmanuel Beaubatie

Introduction

Chaque société a sa manière propre d'aborder la transition de genre. Sur le plan institutionnel, selon les pays, la transition de genre peut être perçue comme un comportement déviant, une pathologie à guérir ou un choix identitaire.

Une personne trans est quelqu'un dont l'expression et l'identité de genre diffèrent du genre qui lui a été assigné à la naissance. Pour certaines personnes trans, la transition de genre implique de modifier leur apparence physique afin de correspondre au genre qu'elles souhaitent, qu'il soit binaire ou non binaire. Cela peut inclure des interventions chirurgicales, des traitements hormonaux, ou des démarches non intrusives comme des changements de style vestimentaire ou de comportement.

Dans certains pays, il est possible de changer son état civil sans diagnostic psychiatrique ou modifications corporelles, si les procédures légales le permettent. Mais dans de nombreux pays la transition de genre reste illégale, tandis que dans d'autres elle est ignorée ou subordonnée à une reconnaissance médico-psychiatrique. Même lorsque la transition de genre est autorisée, elle nécessite souvent des interventions médicales et des diagnostics psychiatriques. Bien qu'une certaine évolution ait eu lieu dans la reconnaissance des personnes trans au fil du temps, la question de la transition de genre reste un enjeu politique, fréquemment sujet à des reculs, comme l'illustre la déclaration de Donald Trump le 22 décembre 2024, lorsqu'il a exprimé sa volonté de «stopper le délire transgenre» dès son investiture à la Maison Blanche.

La légalisation de la chirurgie d'affirmation de genre (CAG) en Iran au lendemain de la révolution islamique de 1979 laisse souvent perplexes les observateurs étrangers. Cette perplexité est liée à l'image générale de l'Iran et de ses politiques répressives envers les minorités sexuelles et de genre, en particulier les femmes et les homosexuels. Ce paradoxe étonne non seulement les Occidentaux, mais aussi de nombreux Iraniens qui se demandent comment, dans un tel contexte répressif, les personnes trans ont le droit légal de réaliser une transition de genre.

La spécificité de la CAG en Iran réside dans l'interaction complexe entre la loi, la religion, la médecine, la psychiatrie et la politique, qui ont convergé pour créer un cadre légal permettant la transition de genre. Un élément marquant de cette situation est le rôle actif des personnes trans, notamment une rencontre historique entre une femme trans et le leader de la République islamique. Cet événement souligne l'originalité des combats des personnes trans en Iran, qui passent par des formes peu reconnues ailleurs, telles que la négociation directe avec un ayatollah pour obtenir une reconnaissance religieuse et juridique de leurs identités marginalisées.

Néanmoins, que ce soit en Occident ou en Iran, cette question a été traitée à travers des catégories psycho-médicales qu'il nous faut expliciter en préambule de ce livre. En effet, depuis la première appellation psychiatrique de «transsexualisme», la «réassignation sexuelle», la «dysphorie de genre» et finalement la «non-congruence de genre» dans le DSM (*Diagnostic and Statistical Manual*), l'ouvrage de référence internationale de classification des troubles mentaux publié par l'American Psychiatric Association, ces expressions redéfinissent les contours entre le corps, le sexe, le genre et la sexualité. Ce mouvement de déconstruction de l'identité de genre attribuée et de reconstruction de l'identité de genre souhaitée mérite d'en retracer l'historique.

Dans ce livre, nous ne cherchons pas à diaboliser les institutions iraniennes pour glorifier des approches plus libérales de la transition de genre. En France comme dans de nombreux autres pays, la transidentité et la reconnaissance légale et sociale des personnes trans restent problématiques. En 2019, l'Organisation mondiale de la santé (OMS) a supprimé le terme péjoratif de «transsexualisme» de la liste des troubles mentaux dans la onzième révision de la Classification internationale des maladies et des problèmes de santé (CIM-11). Jusque-là, la transidentité était stigmatisée comme un trouble mental, soulignant combien la transition est un phénomène à la fois idéologique, politique et psycho-médical touchant à la subjectivité de l'individu. Elle est multidimensionnelle et personnelle, politique et intime.

Les personnes trans ont été l'objet de nombreuses études scientifiques au cours du siècle dernier, couvrant divers aspects médicaux, psychologiques, socioculturels, ainsi que des études sur la transition de genre en lien avec les religions. Au cours des deux dernières décennies, des publications importantes ont rendu visibles les questions liées à l'islam et aux musulmans faisant partie de la communauté LGBTQI,

notamment grâce aux travaux académiques et militants impliqués dans la critique des paradigmes religieux hétéronormatifs.

L'islam, en tant que cadre religieux dynamique, propose diverses manières pour les croyants de vivre et de percevoir le monde. Pour certains, l'islam inspire un engagement profond vers la justice sociale ; pour d'autres, il contribue à légitimer des normes et des pratiques sociales discriminantes et marginalisantes. La CAG fut longtemps considérée comme un péché donc interdite (*harâm*) par les savants musulmans traditionnels. Cependant, en 1986, elle a été légalisée en Iran par une fatwa de l'ayatollah Khomeïni, suivie par une fatwa du cheikh al-Tantawi, le mufti sunnite de l'Université Al-Azhar en Égypte, en 1988. Dès 1964, Khomeïni, alors exilé à Najaf, abordait la question de la CAG dans son guide pour les musulmans chiïtes, *Tahrîr al-wasîlah* [Exégèse des moyens de salut].

La légalisation de la CAG en Iran est intrinsèquement liée à l'histoire de la *sécularisation par le bas* dans la République islamique. En effet, la fatwa légalisant la CAG est considérée comme une interprétation progressiste de l'islam, permettant d'articuler une tradition islamique avec un discours scientifique et technologique. Notre recherche vise à comprendre pourquoi et comment l'islam néotraditionaliste en Iran a pu être progressiste sur la question de la transition de genre tout en restant conservateur et répressif sur d'autres problématiques de genre et de sexualité, comme l'homosexualité.

La spécificité de la transidentité en Iran réside dans sa position entre reconnaissance et ignorance, et l'analyse des rapports de force médicaux, juridiques et sociaux permet de comprendre comment le discours dominant identifie les personnes trans comme souffrant de « dysphorie de genre ». La conformité au fiqh (jurisprudence islamique) a été essentielle pour créer un processus légal de reconnaissance des personnes trans en Iran. La reconnaissance légale de la CAG est à la fois politique, sociale et religieuse, nécessitant pour les individus de naviguer dans un cadre psychiatrique, médical, institutionnel et juridique complexe.

Notre recherche ne se limite pas aux institutions et à la transnormativité légalisée dans la société iranienne, mais prend également en compte les individus eux-mêmes. En étudiant la transition de genre dans la société iranienne, nous analysons les rapports de force qui ont permis à l'ordre religieux de légitimer la CAG. Cette analyse comprend

le discours religieux institutionnalisé sur la question trans ainsi que les ressentis des personnes trans concernant ces vues religieuses.

Dans la littérature académique hors d'Iran, les personnes trans iraniennes ont souvent été appréhendées sous l'angle de l'islam politique. Ainsi, elles sont souvent mal représentées dans les médias occidentaux, comme des homosexuelles refoulées contraintes de changer de sexe pour pouvoir vivre dans un système répressif. En effet, la représentation des personnes trans est fréquemment influencée par le contexte répressif de la République islamique, et leur agentivité ainsi que la diversité de leurs trajectoires sont souvent ignorées. Partir du contexte culturel iranien nous permet d'ouvrir un dialogue avec les institutions internationales sans tomber dans le piège de la comparaison ou de la réification des personnes trans en Iran.

Nous tenterons de décrire la transidentité en analysant la construction discursive de la transnormativité auprès des institutions médico-légales et la diversité des trajectoires et des parcours de subjectivation des personnes trans iraniennes. Nous n'avons pas modifié les termes péjoratifs de « transsexuel » ou « transsexualité » utilisés par les personnes trans elles-mêmes ou les professionnels¹ engagés dans le protocole pour illustrer la pathologisation de la transidentité dans la société iranienne. Le but de cette recherche est d'analyser le discours médico-légal sur la transidentité, qui tente d'homogénéiser les personnes trans par un protocole médico-légal, puis de décrire au contraire les trajectoires diversifiées de ces personnes. Cette étude se concentrera sur les ressources qui ont influencé leurs parcours, telles que la famille, les amis, les relations avec les médecins, les psychiatres, les juges et les chirurgiens, dans le contexte sociopolitique iranien, ainsi que sur la décision parfois de quitter l'Iran.

Dans la première partie, nous examinons l'interdiction de l'homosexualité et des modifications corporelles dans l'islam. À travers une analyse historique, nous explorons l'ambiguïté du genre au sein de la culture islamique, en mettant en lumière des récits comme celui des *khunthâ* (intersexes) qui ont servi de base jurisprudentielle pour légaliser la chirurgie d'affirmation de genre. Nous contextualisons cette première partie en évoquant la politique de genre qui a suivi la révolution islamique, en éclairant le cadre juridique et culturel de

1. L'autrice adhère à l'écriture inclusive ; toutefois, en raison des règles éditoriales de la maison d'édition, le texte n'a pas été modifié en écriture inclusive.

la société iranienne. Nous y retraçons l'histoire de Maryam Khatoon Molkara et y expliquons comment la CAG a été légalisée à travers des interprétations néo-traditionalistes de l'islam. Enfin, un entretien avec un *hodjatoleslam*² *transfriendly* vient illustrer plus concrètement le discours juridico-religieux sur la chirurgie d'affirmation du genre.

La deuxième partie se concentre sur le labyrinthe institutionnel que les individus trans doivent traverser pour obtenir l'autorisation de « changement de sexe »³ : de la demande devant le tribunal jusqu'à la chirurgie et le changement de statut civil. Elle comprend des entretiens avec des acteurs clés du protocole médico-légal, tels que des psychologues, des assistantes sociales, des juges et des chirurgiens. L'objectif est de mettre en lumière comment les différents savoirs entourant la question trans cherchent à intégrer le sujet dans une « transnormativité » reconnue et légitimée par la loi.

La dernière section décrit les divers parcours et trajectoires de personnes trans à travers le prisme du protocole médico-légal de changement de sexe. Les corps deviennent des lieux où s'exercent diverses formes de pouvoir, à la fois psycho-médicales et idéologiques, tout en étant des lieux de subjectivation et de transgression de la normativité de genre. Les récits des parcours des personnes trans iraniennes révèlent une diversité de trajectoires transidentitaires que nous décrirons comme disciplinées, stratégiques, indociles, marginalisées, migratoires ou exilées. Nous examinons également différentes formes de représentation et de résistance, que nous analysons à travers la force du cyberactivisme. Enfin, nous mettons en lumière les luttes d'un metteur en scène, Saman Arastou, dans les espaces publics iraniens.

Avant de conclure cette introduction, nous tenons à souligner que, en tant que femme cisgenre, nous sommes consciente des privilèges dont nous avons bénéficié et des ressources qui nous ont permis de préparer une thèse de doctorat sur la transidentité en Iran et de la rendre accessible sous la forme d'un livre. Nous sommes pleinement consciente que cette position pourrait être critiquée par certaines personnes trans, et nous soutenons fermement l'importance de promouvoir la production

2. Le terme *hodjatoleslam* en persan est un titre honorifique attribué à certains clercs et théologiens dans le chiisme, qui est souvent traduit par « preuve de l'islam » ou « signification de l'islam ». C'est un rang inférieur au titre d'ayatollah.

3. Le terme « changement de sexe » a été utilisé lorsqu'il est question du discours institutionnel en Iran, en cohérence avec le langage employé dans ce contexte, notamment lorsque cette expression est reprise par des personnes trans elles-mêmes ou par des professionnels de santé.

de savoirs situés par les personnes trans et les spécialistes des études trans. En tant qu'Iranienne et chercheuse ayant effectué ses premières études en sociologie en Iran, notre position pourrait susciter moins de critiques. Nous avons toutefois cherché à maintenir la neutralité et à mettre en lumière les trajectoires des personnes trans, tant en Iran qu'à l'étranger, sans les réduire à des représentations médiatiques les présentant soit comme des victimes de politiques répressives, soit comme des figures d'émancipation.

Il est crucial de noter que notre choix d'étudier, d'observer et d'apprendre à travers les parcours trans et les dynamiques de pouvoir autour du genre et de sa normativité n'a pas été uniquement académique, mais aussi militant. Notre objectif est de contribuer à une meilleure compréhension de ces dynamiques complexes et de remettre en question les normes établies, tout en étant ouverte aux critiques constructives et aux diverses perspectives. Nous avons cherché à introduire des sujets d'étude dans des espaces où la transidentité est rarement abordée, convaincue que le changement social ne peut pas se limiter aux laboratoires d'études de genre ou aux domaines déjà sensibilisés à ces questions. Les transformations peuvent également émerger de sphères moins familières. Que ce soit dans les laboratoires des universités françaises ou dans les institutions iraniennes, les personnes trans et leurs parcours suscitent toujours de l'étonnement et, dans certains cas, une transphobie voilée. Notre militantisme, tout en respectant les cadres académiques, a consisté à remettre en question des frontières rigides, que ce soit en France ou en Iran, et à porter la question trans comme une problématique à la fois philosophique, sociale et politique.

Nous exprimons notre profonde gratitude envers toutes les personnes trans qui ont partagé leur parcours avec nous, qui nous ont fait confiance et qui ont accepté notre intérêt pour l'étude des frontières de genre et des rapports de pouvoir autour de leurs trajectoires de transition. Nous remercions également toutes les personnes trans qui nous ont parfois critiquée de manière véhémente, ce qui nous a rendue plus sensible au sujet et plus prudente dans notre exploration des trajectoires trans en tant que chercheuse indépendante.

Partie I

La dimension religieuse et historique

1

Le corps sacré et sexué

Les grandes religions donnent un ensemble de prescriptions et de règles à l'égard de la sexualité et du mariage. Bien que certaines sociétés reconnaissent l'existence d'une troisième catégorie de genre, aucune ne peut échapper à la binarité¹. La religion est un des foyers de la construction des discours sur le genre et la sexualité. En cela, nous nous positionnons dans la continuité de la pensée foucaldienne, selon laquelle le discours religieux a toujours été un moyen de régler la sexualité des croyants². Analyser les supports conceptuels islamiques sur la sexualité nous aidera à mieux comprendre comment la chirurgie d'affirmation de genre (CAG) est devenue légale par le biais d'une fatwa en Iran. Notre objectif n'est pas, en revanche, de déterminer la relation entre l'islam et la sexualité, et ce pour deux raisons. D'une part, l'islam ne peut être réduit à une seule approche homogène en raison de sa diversité interne. D'autre part, nous étudions ici le contexte spécifique de la société iranienne, où l'éducation islamique chiite³ est institutionnalisée.

L'éducation islamique varie selon les régions du monde. Malgré des différences culturelles significatives entre les pays du Moyen-Orient, du Maghreb, d'Afrique ou d'Asie, ainsi qu'au sein même de

1. R. J. Stoller, *Masculin ou féminin*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, et F. Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

2. M. Foucault, *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, Tome I, 1976.

3. L'évolution de la loi islamique est étroitement liée à l'histoire de la civilisation islamique. Les dynasties omeyyade et abbasside du X^e siècle sont reconnues comme des périodes prospères pour la formulation et l'explication de la charia. C'est également à cette époque que les divergences sur la succession du Prophète ont divisé les sunnites et les chiïtes. La doctrine de l'imamat, qui prévaut dans la jurisprudence chiïte, est le principal point de distinction entre les chiïtes et les sunnites. Elle confère à l'imam un pouvoir à la fois temporel et spirituel, tandis que le calife, dans la pensée sunnite, exerce un pouvoir administratif dans le cadre de la loi. Par conséquent, le consensus n'a pas la même importance dans la jurisprudence chiïte, car l'imam, en raison de son statut spécial, détient le droit de gouverner la communauté musulmane. Voir à ce sujet Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999, et N. J. Coulson, *A history of Islamic law*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1964.

chaque société musulmane, on observe des convergences sur certains domaines majeurs concernant les codes de conduite imposés par la loi islamique, bien que les interprétations puissent diverger sur certains points, notamment les avis entre les savants sunnites et chiïtes concernant la chirurgie d'affirmation de genre, qui seront abordés plus loin.

Dans la pensée islamique, le corps est créé par Dieu dans une forme parfaite et sexuée, et le souci du corps et de son plaisir est reconnu et légitimé⁴. Le corps humain, dans la pensée islamique, est un emprunt fait à Dieu⁵. En ce sens le corps est «sacré»⁶ en même temps qu'il est «faible et misérable»⁷. Pour de nombreux auteurs, l'islam reste la religion qui a approché le thème de la sexualité avec le moins de tabous et le plus de liberté⁸. Pourtant, dans la majorité des pays musulmans, la sexualité et l'acte sexuel sont des éléments importants à contrôler, voire à criminaliser. On observe une intolérance à l'égard des minorités sexuelles et de genre dans les sociétés musulmanes⁹, bien que, dans le texte coranique, il y ait des versets qui obligent à la tolérance et au refus de toute discrimination¹⁰.

La remise en cause du genre assigné à la naissance est, dans l'éducation islamique, un acte contre nature, mais également contre l'ordre social, moral et divin. La différenciation sexuelle et genrée entraîne

4. A.-M. Moulin (dir.), *Islam et révolutions médicales. Le labyrinthe du corps*, Paris, IRD/Karthala, 2013, p. 15.

5. «Certes nous sommes à Dieu, et c'est à Lui que nous retournerons» (Coran 2:156). Traduction classique du verset (Oregon State University), <https://coran-seul.com/index.php/verset?sourate=2&verset=156>

6. C. Mayeur-Jaouen et B. Heyberger (dir.), *Le corps et le sacré en Orient musulman*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 113-114, 2006.

7. «Allah veut vous alléger [les obligations] car l'homme a été créé faible» (4:28).

8. A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975, rééd. Quadrige. Voir aussi les ouvrages de M. Chebel: *L'Encyclopédie de l'Amour en Islam*, Paris, Payot, 2003 ; *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, PUF, 1984 ; *L'esprit de sérail*, Paris, Lieu Commun et Payot, 1988 ; *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 2013 ; *Le livre des séductions*, Paris, Payot, 1986 ; *La féminisation du monde*, Paris, Payot, 1996 ; *Le Traité du raffinement*, Paris, Payot, 1999 ; ou encore *Histoire de la circoncision*, Paris, Balland, 1992.

9. 74 États dans le monde pénalisent les personnes lesbiennes, gays, bisexuelles ou transgenres. Dans treize pays, majoritairement musulmans, l'homosexualité est passible de la peine de mort. Voir S. Fenton, «LGBT relationships are illegal in 74 countries, research finds», *The Independent*, 17 mai 2016, <http://www.independent.co.uk/news/world/gay-lesbian-bisexual-relationships-illegal-in-74-countries-a7033666.html> (consulté le 7 avril 2025).

10. «Ô hommes ! Nous vous avons créé d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur» (45:13). Voir l'introduction de S. Siraj al-Haq Kugle dans *Homosexuality in Islam*, Oxford, Oneworld, 2010.

des droits et des devoirs différents selon qu'on est assigné homme ou femme à la naissance, avec une valorisation manifeste de l'homme par rapport à la femme¹¹. La binarité et les stéréotypes de genre, fortement présents en Iran, deviennent centraux dans la problématique du sujet trans iranien. Comment la binarité du genre, telle qu'elle est construite par le discours islamique, influence-t-elle la politique binaire qui autorise la chirurgie d'affirmation de genre tout en criminalisant l'homosexualité ?

La question de l'homosexualité est, dans ce contexte, primordiale pour saisir la situation des personnes trans en Iran. L'homosexualité y est strictement interdite et perçue comme une perversion, tandis que la « transsexualité »¹² est un état accepté à condition d'être diagnostiqué et suivi médicalement.

Ce chapitre examine le contexte religieux et historique lié à la question trans. Il commence par étudier le « principe de dualité » qui permet d'expliquer la binarité comme une structure divine, tout en mettant en évidence diverses figures associées au concept de « troisième genre » dans les sociétés islamiques. En outre, il aborde l'homoérotisme et les pratiques homosexuelles, en proposant de nouvelles interprétations de l'homosexualité.

11. La supériorité de l'homme sur la femme se retrouve dans le Coran dans le verset suivant : « Les hommes ont autorité sur les femmes en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien » (4:34), voir D. Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967, sourate IV, verset 34. « Les hommes ont cependant une prééminence sur elles. Dieu est puissant et juste » (2:228), voir *ibid*. Il faut ainsi remarquer que, dans la charia, le prix du sang (*dīya*) de la femme est la moitié de celui de l'homme. Il faut mentionner encore qu'en ce qui concerne l'héritage, le garçon a la part de deux filles (4:11, 176). La même règle est appliquée à la capacité juridique de témoigner : « Si vous ne trouvez pas deux hommes, choisissez un homme et deux femmes parmi ceux que vous agréez comme témoins. Si l'une des deux femmes se trompe, l'autre lui rappellera ce qu'elle aura oublié » (2:282).

12. Le terme pathologique « transsexualisme » ou « transsexualité » est souvent utilisé dans le discours médico-légal du contexte iranien. Nous préférons utiliser les notions de « question trans », « transition de genre », « transidentité », ou encore « transitivité », un néologisme introduit en 2014 par Alexandre Bari et Catriona LeBlanc, pour décrire une identité de genre différente du genre assigné à la naissance. Nous utiliserons le terme « transsexualité » lorsque nous nous référerons au discours médico-légal pour ne pas changer le contexte linguistique de la question trans dans ce pays. Nous utiliserons « transidentité » lorsque nous développerons notre propre analyse.

La différence sexuelle et le principe de dualité

« Et de toute chose nous avons extrait un couple.
Puissiez-vous vous en souvenir¹³. »

Dans l'islam, la création du monde se base sur le « principe de dualité »¹⁴. Cette binarité, volonté de Dieu, se manifeste également dans la sexualité et le corps sexué. « Allah a créé les deux *zawj*, le mâle et la femelle¹⁵. » Abdelwahab Bouhdiba, sociologue, cite le *Lissan al-'Arab* (dictionnaire encyclopédique de la langue arabe) qui « insiste sur le fait que la dualité incluse dans le concept renvoie tout à la fois à la parité et à l'opposition des sexes. *Azwâj* c'est l'unicité de ce qui a un *qarîn* (désigne littéralement un compagnon constant). *Azwâj* c'est deux »¹⁶. Dieu ne crée pas seulement un individu, il est en même temps le créateur et l'origine des générations à travers le couple sexué : « [...] Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes¹⁷. » D'après Bouhdiba, « la bipolarité du monde repose sur la rigoureuse séparation de deux "ordres", le féminin et le masculin »¹⁸ et « accepter son sexe c'est accepter d'être témoin d'Allah »¹⁹. Selon Maria Lafitte, la division des sexes dans la pensée islamique, en tant qu'ordre symbolique du monde, « doit être appréhendée en fonction de la représentation cosmogonique islamique, dans laquelle le monde est régi par les systèmes de parité (le couple – *zawjîyah* – est le principe fondateur de l'univers, l'unicité – *tawhîd* –

13. Coran 51:49. Traduction classique du verset (Oregon State University).

14. Cité dans A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, op. cit., chap. I « Le Coran devant la question sexuelle », p. 15 : Coran, sourate « Les Romains », XXX, 16 à 26, trad. R. Blachère, p. 431-432. Le Coran expose dans de nombreux passages cette conception de la dualité de la création et du devenir conjugué de l'ensemble des existants. Cf. « La vache », II, 187 ; « Les femmes », IV, 1 ; « Les A'raf », VII, 189 ; « Le tonnerre », XIII, 38 ; « Les abeilles », XVI, 72 ; « Abraham », XXXIV, 44-43 ; « Les croyants », XXIII, 13 sq. ; « Celles qui s'en vont », LI, 49 ; « L'étoile », LIII, 45 sq. ; « Noé », LXXXI, 12 sq. ; « La Résurrection », LXXV, 37 ; « Les messagères », LXXVIII, 20 sq.

15. *Ibid.* Coran, LI, 4.

16. *Lissan al-'Arab*, t. III, p. 115 sq. Cité dans A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, op. cit., chap. « Le Coran devant la question sexuelle », p. 17.

17. Coran 4:1. Traduction classique du verset (Oregon State University), <https://coran-seul.com/index.php/verset?sourate=4&verset=1>

18. A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, op. cit., chap. IV « La frontière des sexes », p. 43.

19. *Ibid.*, chap. II, « Les interdits islamiques de la sexualité », p. 23.

n'étant caractéristique que de Dieu) et de hiérarchie (supériorité de la nature humaine sur le règne animal, de l'homme sur la femme, etc.) »²⁰.

La différenciation sexuelle, dans ce contexte, comporte ainsi une division des rôles et des droits, garante d'un certain ordre social. Cette dualité devient plus explicite au moment où la personne se révolte contre les rôles assignés à son genre : « une femme qui exige l'égalité avec les hommes est celle qui se révolte contre sa féminité »²¹. Dans la pensée islamique, nous trouvons des prescriptions rigoureuses afin de bien différencier les frontières de genre. Nous constatons dès lors que la différence entre l'homme et la femme est considérée non seulement comme naturelle, résultant d'un ordre cosmique, mais aussi, comme Siraj al-Haqq Kugle, chercheur en études islamiques, l'a bien précisé, que la binarité et la différence sexuelle sont perçues comme socialement indispensables, juridiquement normatives et divinement prescrites²².

Les prescriptions strictes de ségrégation sexuelle en Iran se traduisent par une différenciation visuelle et une ségrégation spatiale des sexes dans l'espace public. L'islam officiel condamne les emprunts de vêtements à l'autre sexe en vertu du hadith suivant : « Dieu maudit les hommes qui s'habillent comme des femmes et les femmes qui s'habillent comme des hommes »²³. » Nous trouvons dans les hadiths des conseils détaillés sur les couleurs, la texture des vêtements et la façon de s'habiller pour chaque genre. Par exemple, le voile islamique est un symbole de la binarité dans les codes vestimentaires.

Le voile est un instrument de « pudeur » et de la dichotomie sexuelle : il représente l'Islam et les femmes musulmanes. La sourate 33:59 insiste sur le fait de couvrir les parties féminines, autrement dit les zones de pudeur. Or, ce texte coranique ne nous dit pas si le voile est une obligation ou une simple recommandation, ni de quel type il doit être²⁴. Le voile islamique, en tant que l'un des outils les plus importants et visibles de différenciation, présente une spécificité historique et géographique.

20. M. Lafitte, « L'Islam au miroir de son voile », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 56, 1997, p. 117.

21. *Ibid.*

22. S. Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam*, *op. cit.*

23. Sûnân, Abu Daoud, livre 32, n 4087, cité dans A.-M. Moulin (dir.), *Islam et révolutions médicales*, *op. cit.*

24. M. H. Benkheira, *L'amour de la loi, essai sur la normativité en Islam*, Paris, PUF, 1997.

Il n'est pas seulement musulman, il trouve son origine au Proche-Orient et est mentionné dans la Bible²⁵.

Azadeh Kian, sociologue, montre dans son livre *Femmes et pouvoir en islam* que le port du voile, associé à la ségrégation des femmes, était un symbole du statut social, indiquant l'appartenance à l'élite dans les empires gréco-romain, perse et byzantin. Dans l'Iran sassanide (avant la conquête islamique, de 224 à 651 après J.-C.), il était davantage lié au statut social qu'au sexe. Les musulmans auraient repris ces traditions. Du vivant du Prophète, le voile et la réclusion étaient pratiqués uniquement par ses épouses, afin d'établir une distinction entre les femmes ordinaires et celles du puissant leader d'une nouvelle société patriarcale²⁶. Cependant, dans le contexte de l'islam politique, le port du voile, imposé par la loi islamique en Iran, s'applique à toutes les femmes et aux personnes non binaires dont l'expression de genre tend vers le féminin. Cela met en évidence l'importance accordée à la binarité de genre dans les représentations sociales, tout en soulignant le contrôle, voire l'uniformisation, des expressions de genre des femmes dans l'espace public. En effet, les règles vestimentaires jouent un rôle crucial dans les livres de fiqh, définissant les codes vestimentaires pour chaque genre, établi en fonction du sexe assigné à la naissance.

Bien que les termes «voile» et «hijab» soient souvent utilisés de manière interchangeable, le hijab a toutefois une signification islamique qui le distingue du voile, incluant le comportement et l'attitude modeste des femmes²⁷. Selon Bouhdiba, «le vêtement a une fonction très spécifique en plus de son utilité universelle : celle de transcender le biologique par le théologique. Le vêtement cesse d'être un simple usage pour devenir une éthique, voire une théologie»²⁸. Cela souligne, surtout après le soulèvement des femmes en Iran contre le hijab obligatoire avec le mouvement «Femme, Vie, Liberté»²⁹, que le hijab n'est

25. Le Coran utilise le mot hijab sept fois et d'une manière générale, dans le texte coranique, hijab désigne une séparation, l'isolement, et il est destiné à protéger l' élu contre le rayonnement du visage divin. M. H. Benkheira, *L'amour de la loi, essai sur la normativité en Islam*, op. cit.

26. Le voile devient un symbole de statut parmi les classes dirigeantes musulmanes et l'élite urbaine sous l'Empire ottoman mais aussi sous l'Empire safavide, selon des historiennes comme Leslie Pierce et Jocelyne Dakhli. Voir A. Kian-Thiébaud, *Femmes et pouvoir en islam*, Paris, Michalon, 2019.

27. T. F. Ruby, «Listening to the voices of hijab», *Women's Studies International Forum*, n° 29, 2006, p. 54-66.

28. A. Bouhdiba, op. cit., chapitre IV «La frontière des sexes», p. 48.

29. Le vendredi 16 septembre 2022, Jina (Mahsa) Amini, jeune femme kurde iranienne, a été assassinée par la police des mœurs de la République islamique d'Iran (RII), alors qu'elle était en garde à vue.

pas seulement une question culturelle, mais qu'il est instrumentalisé comme un ordre divin de la binarité de genre. Cet ordre est inscrit dans la loi islamique et considéré comme l'une des doctrines les plus importantes de la République islamique d'Iran.

Les femmes ne sont pas le seul groupe à avoir été contraint de porter le hijab, de nombreux hommes trans (personnes avec une identité de genre masculin et n'ayant pas été assignées homme à la naissance) et personnes non binaires grandissent en portant le hijab dans les espaces publics et sont contraints d'utiliser des installations réservées aux femmes, telles que les écoles, les toilettes, les transports publics, les installations sportives, etc. En outre, les femmes (cisgenres et non cisgenres), les hommes trans et certaines personnes non binaires doivent respecter les règles du hijab pour pouvoir suivre le processus d'affirmation du genre et être reconnues légalement et culturellement par les autorités et la société. En effet, la République islamique a mis en avant son idéologie du genre dans le cadre d'une image globale reposant sur la différence entre les rôles de la femme et de l'homme, mais aussi sur l'exigence de modestie chez les femmes, pour promouvoir ses intérêts politiques³⁰.

À travers ce bref rappel sur la différence sexuelle perçue comme un ordre divin basé sur le principe de la dualité, jusqu'à l'actualité de cet ordre avec le mouvement de contestation contre le hijab obligatoire en Iran, nous avons voulu souligner la gravité et l'ampleur de la question de la binarité de genre dans un contexte islamique, plus particulièrement dans le contexte politico-théocratique de l'Iran actuel. Bien que les injonctions islamiques en matière de binarité de genre et de séparation spatiale³¹ soient strictes, nous observons à travers l'histoire et dans différentes sociétés musulmanes l'émergence de plusieurs figures que l'on pourrait qualifier de «troisième genre». Pour comprendre les bases concrètes qui ont conduit à la légalisation de

Elle est tombée dans le coma peu après avoir été arrêtée et battue parce qu'elle portait un hijab jugé «inapproprié». Après sa mort tragique et malgré une pression exercée par les autorités, un soulèvement s'est déclenché partout en Iran. Le slogan «Femme, vie, liberté», originellement scandé en langue kurde, est devenu la devise nationale de manifestations de grande ampleur.

30. L. Rahbari, C. Longman et G. Coene, «Le corps féminin comme porteur de l'identité nationale en Iran. Une analyse critique du discours sur la représentation du corps des femmes dans les publications officielles en ligne», *Genre, lieu et culture*, 26 (10), 2019, p. 1417-1437.

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

la chirurgie d'affirmation de genre, il est essentiel de se pencher sur l'histoire des personnes intersexes, connues dans le contexte islamique sous le nom de *khunthâ*.

Le troisième genre en Islam

La jurisprudence islamique traditionnelle a établi la loi et l'éthique concernant la situation des personnes non binaires ou avec une ambiguïté de genre. À l'époque prémoderne les sociétés musulmanes connaissaient cinq formes de genre non binaires : *khâsî* (eunuque), *hijra*, *mukhannath*, *mamsûh* et *khunthâ* (intersexe)³².

Khunthâ

Le juriste malékite du XIV^e siècle Khalil aborde la question du statut de la personne intersexe, ou *khunthâ*, dans les dernières lignes de son *Précis* (*Mukhtasar*), qui fait autorité chez les malékites. D'un point de vue juridique, le terme *khunthâ* se réfère à une personne intersexe ou un individu présentant une ambiguïté de l'organe sexuel à la naissance. Dans la langue arabe et le fiqh, le mot *khunthâ* désigne un individu qui

32. Les *khâsî* (eunuques) sont des hommes castrés. Ils étaient destinés à être gardes et serviteurs dans les harems ou chambellans des rois au Moyen-Orient et en Chine. Les *khâsî* ne se changent pas en femmes mais sont légalement et socialement placés dans une position non binaire sans aucun genre. Voir J. L. Nolen, « Eunuch », *Encyclopedia Britannica*, 2009, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/195333/eunuch> (consulté le 8 avril 2025) ; S. S. Kugle, *Homosexuality in Islam*, *op. cit.* Selon Kugle, les *hijra* sont des personnes qui naissent avec des organes sexuels masculins et qui sont élevées en tant que garçons, mais après être devenues adultes, elles assument une identité féminine. Dans les pays d'Asie du Sud, tels que le Pakistan, l'Inde et le Bangladesh, beaucoup réalisent volontairement une castration pour retirer les testicules et le pénis. Les *hijra* portent des vêtements féminins, se laissent pousser les cheveux longs, se maquillent et portent des bijoux. Ils sont considérés comme « troisième sexe » (ni homme ni femme) dans leurs sociétés. Voir S. Nanda, *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, Belmont, Wadsworth, 1990. *Mukhannath* est une personne intersexe. Mais, selon l'ancienne signification du terme, *mukhannath* est un homme au comportement efféminé. Par conséquent, il « ne décrit pas explicitement les organes sexuels, les comportements sexuels ou l'orientation sexuelle ». Voir Kugle, *op. cit.*, p. 241. Plus tard, à l'époque médiévale, *mukhannath* a également été utilisé pour les personnes qui ont assumé un rôle passif dans des rapports homosexuels. Voir E. K. Rowson, « The effeminates of early medina », *Journal of the American Oriental Society*, 111 (4), 1991, p. 693. Les *mamsûh* sont des personnes qui n'ont pas de parties génitales masculines ou féminines. Les *khunthâ* (intersexes) sont des personnes qui possèdent à la fois des organes sexuels ou génitaux masculins et féminins. Voir M. Kariminia, *Taghyr-e jinsîyat az manzar-e fiqh va huquq* [Le changement de sexe d'après le fiqh et la loi], Qom, Markaz-e fiqhî-e Aemeh Ath'ar, 2009.

n'est «ni homme ni femme», ou encore un individu né avec les deux organes sexuels, l'un masculin et l'autre féminin, ou ni l'un ni l'autre³³. Dans la langue persane, ce cas est désigné par le terme *do-jinseh*, de *jins*, le sexe, qui désigne aussi le genre d'une personne, et le mot *do* qui signifie «deux»³⁴.

Corinne Fortier, anthropologue, souligne que le problème pour le juriste n'est pas tant l'ambiguïté sexuelle du *khunthâ*, mais plutôt la nécessité de clarifier son identité sexuée³⁵. Pour ce faire, Khalil tente de définir les caractères sexuels permettant de déterminer si le *khunthâ* est homme ou femme, en se basant sur des critères tels que la position du méat urinaire, la quantité et la vitesse de l'urine, la pilosité de la moustache et de la barbe, l'émission de sperme, l'apparition des menstruations et des seins. Si, à la puberté, il est impossible de trancher, Khalil affirme que le *khunthâ* a droit, en matière d'héritage, à la moitié de la part d'un homme et à la moitié de la part d'une femme³⁶. Dans ce contexte, il est considéré comme mi-homme mi-femme, relevant des deux catégories. En tant que tel, le *khunthâ*, perçu comme bi-genré, a un statut juridique distinct de celui de l'homme et de la femme, comparable à un troisième genre. Ainsi, bien que cela soit méconnu, Fortier souligne que les juristes ont établi un troisième statut légal pour l'hermaphrodite, que l'on appellerait aujourd'hui intersexe, sans faire référence à une opération de castration qui viserait à sexuer son corps pour le rendre féminin, comme cela se fait dans d'autres contextes culturels³⁷.

Les savants chiïtes comme Mohammad-Mehdi Kariminia, un théologien réputé en Iran spécialisé dans ce domaine, reconnaissent également que la sunna mentionne les personnes intersexes³⁸. Mohammad

33. M. Kariminia, *Taghyîr-e jinsîyat az manzar-e fiqh va huqûq* [Le changement de sexe d'après le fiqh et la loi], *op. cit.*, p. 99-103.

34. Un autre mot qu'on trouve dans la langue persane, mais aussi utilisé d'une façon caricaturale dans la culture populaire, est *Evakhbar* («oh... ma sœur») qui se réfère, d'après Molkara, à un film italien traduit et doublé en persan où les deux hommes efféminés se nomment comme cela. M. Kariminia, *op. cit.*

35. C. Fortier, «Troisième genre et transsexualité en pays d'islam», *Droit et cultures*, n° 80, 2020.

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

37. C. Fortier, «Vers une reconnaissance des corps-identités. Excisées, amazones, intersexes, trans, et sourds», *Droit et cultures*, n° 80, 2020.

38. M. Kariminia, *Taghyîr-e jinsîyat az manzar-e fiqh va huqûq* [Le changement de sexe d'après le fiqh et la loi], *op. cit.*

Mehdi Kariminia a obtenu le statut de *hodjatoleslam*³⁹ en 2006. Il est docteur et enseignant en droit, sa thèse intitulée « Le changement de sexe selon le fiqh et la loi islamique » a été soutenue en 2004 à la *hawza* 'ilmiyya⁴⁰ de Qom. Il est devenu un clerc très reconnu parmi les savants religieux sur le sujet de la CAG. Il fait référence à un hadith où le Prophète répond à une question sur le sexe d'un enfant né avec deux organes sexuels différents, soulignant que le facteur déterminant est l'organe avec lequel l'enfant urine⁴¹. Une autre histoire, citée par Kariminia, se déroule à l'époque de l'imam Ali et sert de base pour les fatwas liées à ce sujet. Elle raconte qu'une personne intersexe, après avoir eu un enfant avec son mari, a eu un rapport sexuel avec sa servante avant de tomber enceinte. L'imam Ali a demandé au mari de confirmer la situation. Ensuite, pour déterminer le sexe de cette personne, l'imam Ali a demandé à quelqu'un de compter ses côtes. La personne avait dix-sept côtes à droite et dix-huit à gauche. À partir de ce résultat, l'imam Ali a habillé la personne comme un homme, affirmant que son sexe était masculin. Le mari, mécontent de cette détermination, a insisté sur le fait qu'il avait eu un enfant avec sa conjointe, désormais reconnue comme un homme. L'imam Ali a répondu : « J'ai fait ce que Dieu nous a dit de faire, car le grand Dieu a créé Ève à partir d'une côte d'Adam, ce qui explique pourquoi les hommes ont moins de côtes que les femmes⁴². » Kariminia souligne que cette histoire a influencé d'autres théologiens chiïtes et sunnites, y compris l'ayatollah Khomeini, qui a basé sa fatwa sur la légalité de la chirurgie d'affirmation de genre sur cette histoire⁴³.

39. *Hodjatoleslam* est un titre porté par les clercs dans la hiérarchie de l'islam chiïte qui est inférieur à celui d'ayatollah.

40. *Hawza* 'ilmiyya signifie « territoire du savoir ». C'est un séminaire religieux chiïte. Il est constitué par plusieurs enseignants religieux et des grands ayatollah. La *hawza* de Qom a été fondée avec le soutien de l'Empire safavide (1501-1736).

41. Abu Dawud, vol. 4, p. 228, cité dans S. S. Kugle, *op. cit.* Par exemple, Ibn Qudamah a défini un *khuntha* comme « une personne avec des organes mâles et femelles ou avec une ouverture à la place d'un organe sexuel d'où il urine ». Voir Ibn Qudamah, *al-Mughni*, vol. 6, p. 221 ; voir aussi Muhammad Arafah ibn 'Abd al-Baqi al-Dasuqi, *Hasbiyat al-Dasuqi 'ala Shark Kabir*, Égypte, Ihya al-Kutub al-'Arabi, n. d., vol. 4, p. 489. Dans le fiqh il existe cinq méthodes afin de déterminer le genre d'une personne intersexe : 1) l'organe par lequel l'individu urine ; 2) si c'est les deux, le premier organe compte ; 3) le moment où l'urine s'arrête, ce qui compte c'est le deuxième organe ; 4) compter les côtes ; 5) si on n'arrive pas à choisir le sexe par les quatre premières méthodes, l'individu est une personne intersexe problématique, dans ce cas cette personne est obligée de respecter les droits et les devoirs des deux genres. Voir S. S. Kugle, *op. cit.*, p. 119-120.

42. Shikh Hor Ameli, *Vasael al-Shia*, t. 17, p. 576, cité dans M. Kariminia, *op. cit.*, p. 105.

43. M. Kariminia, *op. cit.*, p. 107.

Pour intégrer le *khunthâ* dans le système social et le droit, les juristes classiques ont divisé les personnes *khunthâ* en deux sous-catégories : l'hermaphrodite non problématique (*khunthâ ghayr-e mushkil*) désigne un individu dont les caractéristiques biologiques tendent davantage vers la féminité ou la masculinité ; à l'inverse, l'hermaphrodite problématique (*khunthâ mushkil*) fait référence à un individu dont les caractéristiques physiologiques du sexe ne sont pas clairement définies. Ainsi, à la fin de la période classique, selon Kugle, la charia élaborée par les juristes ne portait sur l'ambiguïté de genre qu'en ce qui concerne la préservation du privilège patriarcal masculin et l'identité de genre perçue en termes d'orientation sexuelle⁴⁴. Si la problématique des *khunthâ* a été reconnue par les juristes islamiques afin de les intégrer dans la binarité de genre, d'autres figures, bien qu'ayant toujours existé tout au long de l'histoire des sociétés musulmanes, n'ont pas été traitées de la même manière.

Mukhannath

Les *mukhannath*, les efféminés de Médine, étaient déjà connus au VII^e-VIII^e siècle, à l'époque du Prophète. Bien qu'il n'y ait aucune mention directe des termes *mukhannath*, *mukhannith* ou *khunthâ* dans le Coran, la sourate 42, Ash-Shura, verset 49, évoque les différentes formes du corps sexué : « À Allah appartient la royauté des cieux et de la Terre. Il crée ce qu'Il veut. Il accorde des filles à qui Il veut, des garçons à qui Il veut, ou bien Il donne à la fois des garçons et des filles ; et Il rend stérile qui Il veut⁴⁵. » Il reconnaît clairement qu'il y a des personnes qui ne sont ni hommes ni femmes, ou qui sont entre les deux et pourraient aussi être « non procréatives » (*'aqîm*). Comme le souligne Fortier, le terme *mukhannath*, qui signifie « efféminé » en arabe classique, apparaît⁴⁶ dans un hadith⁴⁷. D'autres chercheurs, comme

44. S. S. Kugle, *op. cit.*

45. Traduction classique du verset (Oregon State University). Aisya Aymanee M. Zaharin et Maria Pallotta-Chiarolli, « Countering Islamic conservatism on being transgender: Clarifying Tantawi's and Khomeini's fatwas from the progressive Muslim standpoint », *International Journal of Transgender Health*, 21 (3), 2020, p. 235-241.

46. « L'envoyé de Dieu a maudit les hommes s'efforçant de ressembler aux femmes (*al-mukhannathin min al-rijâl*) et vice versa (*al-mutarajjilât min al-nisâ'*) ». Voir Mohammed Nawawy, *Les jardins de la piété. Les sources de la Tradition islamique*, Paris, Alif, 1991, p. 435.

47. Dans la tradition chiïte, les hadiths proviennent du Prophète et des douze imams, et dans la tradition sunnite du Prophète et de ses compagnons proches.

Mehrdad Alipour⁴⁸ et Everette Rowson, mettent également en avant des références dans les hadiths à l'existence des *mukhannath*, des hommes qui expriment de la féminité dans leurs mouvements, leur apparence et la douceur de leur voix. De plus, le terme arabe pour une femme trans est *mukhannith* car elle veut changer ses caractères sexuels biologiques, alors que le *mukhannath* n'a probablement pas envie ou ne peut pas réaliser des modifications corporelles⁴⁹.

Les *mukhannath* étaient également impliqués dans la musique, le chant et la danse. Au début de l'ère islamique, la plupart des musiciens et des chanteurs étaient des femmes et la seule façon pour un homme d'exceller dans la musique était d'accepter l'identité de *mukhannath* et d'abandonner la virilité patriarcale pour devenir un homme efféminé avec tous les privilèges et les inconvénients de cette identité⁵⁰. À l'époque médiévale et plus tard, le terme *mukhannath* a été associé aux hommes qui acceptaient un rôle dit « passif » dans les relations anales, une association qui n'est pas essentiellement une catégorie ou une identité de genre. Néanmoins, ces hommes efféminés pouvaient être mariés et avoir des enfants, car à un certain âge ils devaient aussi remplir l'obligation de fonder une famille⁵¹. Selon Afsaneh Najmabadi, historienne, le terme *mukhannath* était utilisé jusqu'au XIX^e siècle pour désigner une personne efféminée en Iran⁵². Les comportements

48. M. Alipour, « Islamic shari'a law, neotraditionalist Muslim scholars and transgender sex-reassignment surgery: A case study of Ayatollah Khomeini's and Sheikh al-Tantawi's fatwas », *International Journal of Transgenderism*, 18 (1), 2016, p. 91-103, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15532739.2016.1250239>

49. E. K. Rowson, « The effeminates of early Medina », *Journal of the American Oriental Society*, 111 (4), 1991, p. 671-693.

50. Kugle cite à ce sujet les livres littéraires comme *The book of songs* (*Kitab al-Aghani*) écrit par Al-Isfahani (décédé en 967). S. S. Kugle, *op. cit.*

51. C. Fortier, « « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? » Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie », *Cahiers d'études africaines*, n° 161, 2001, p. 97-138, <https://doi.org/10.4000/etudesafriques.68>; *idem*, « Blood, Sperm and the Embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk Kinship, Descent and Medically Assisted Procreation », *Body and Society*, 13 (3), 2007, p. 15-36; *idem*, « Le droit musulman en pratique: genre, filiation et bioéthique », *Droit et Cultures*, n° 59, 2010/1, p. 11-38, <https://doi.org/10.4000/droitcultures.1923>; *idem*, « Filiation versus inceste en islam: parenté de lait, adoption, PMA, reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique », in Pierre Bonte, Enric Porqueres, Jérôme Wilgaux (dir.), *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés méditerranéennes et européennes*, Paris, MSH, 2011, p. 225-248; *idem*, « Genre, sexualité et techniques reproductives en islam », in Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations XIX^e-XXI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 173-187.

52. A. Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 5.

efféminés des *mukhannath* ont été criminalisés par les juristes islamiques durant la période abbasside (750-1258). Ils étaient perçus comme des homosexuels et considérés comme une menace pour les hommes hétérosexuels et leurs familles⁵³.

Les *khânith* sont un autre exemple d'identité non binaire dans les pays islamiques. L'anthropologue norvégien Fredrik Barth a décrit dans la ville de Souhar, en Oman, les *khânith*, de jeunes hommes qui, vêtus d'une tenue aisément reconnaissable, une *dishdâsha* de couleur pastel aux manches courtes, ne se mariaient pas et pouvaient fréquenter des femmes non mariées, ce qui était remarquable dans une société où la ségrégation était si stricte. Ils pouvaient aussi, à certains moments, retourner à la condition masculine usuelle et perdre leurs privilèges⁵⁴.

Les savants traditionnels ont seulement discuté des *khunthâ* et des *mamsûh* parce que, selon leur point de vue, ces deux groupes, contrairement aux autres, sont biologiquement ambigus. Les *khunthâ* sont des personnes qui possèdent à la fois des organes sexuels ou des organes génitaux masculins et féminins, et les *mamsûh* sont des personnes qui n'ont ni organes génitaux masculins ni féminins⁵⁵. Les savants en ont discuté parce que leur nature ambiguë devait être définie par rapport aux devoirs islamiques. Par conséquent, les juristes musulmans parlent surtout des pratiques obligatoires des *khunthâ* dans différents contextes. La jurisprudence islamique (*fiqh*) couvre des domaines variés tels que l'hygiène, la prière, le pèlerinage, le mariage, l'héritage et les peines (*budud*, *qisas*, *ta'zir*). Contrairement au cas des relations que nous appelons, aujourd'hui, homosexuelles, le Prophète aurait rencontré et interagi avec des individus non binaires ou présentant une ambiguïté de genre au cours de sa vie à Médine (anciennement Yathrib). Les femmes et les compagnons du Prophète le décrivent en interaction avec des hommes *mukhannath*, ou efféminés, et avec des *khâsî* (eunuques), des personnes nées avec des organes sexuels masculins et élevées comme un garçon jusqu'à ce qu'elles soient castrées. Selon Scot Siraj al-Haqq Kugle, il est évident que les *mukhannath* et les eunuques faisaient partie de l'entourage du Prophète et qu'il devait avoir des

53. *Ibid.*

54. F. Barth, *Culture and society in an Omani town*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.

55. M. Kariminia, *Taghyîr-e jinsîyat az manzar-e fiqh va huquq* [Le changement de sexe d'après le fiqh et la loi], *op. cit.*