

“TERCEIRO GÊNERO”, PESSOAS TRANS E CIRURGIA TRANSSEXUAL NO MUNDO MUÇULMANO

As pessoas trans são retratadas como um novo fenômeno ocidental, percebidas no senso comum como completamente estranhas ao Oriente Médio, pois seriam vistas como uma ameaça que poderia destruir as sociedades muçulmanas. Este artigo demonstra que a figura da “trans”, ou historicamente falando, o “terceiro gênero”, não é um “fenômeno ocidental” exclusivo. Está presente em muitas sociedades muçulmanas desde o início do Islã, no século VII, o período medinêsio, até a atualidade. E, apesar de algumas proibições e discriminações, cada vez mais pessoas trans afirmam a sua identidade de gênero nas sociedades muçulmanas.

Algumas sociedades reconhecem a existência de um terceiro gênero. O antropólogo norte-americano Gilbert Herdt (1994) introduziu os termos terceiro sexo ou terceiro gênero na década de 1990. No Quebec, o antropólogo Bernard Saladin d’Anglure (1985) também empregou a expressão terceiro sexo, retomando um uso anterior já presente na obra do antropólogo Robert Ranulph Marett (Czaplicka, 1914: 7; Saladin d’Anglure, 2017: 50). Esse termo não é utilizado nas sociedades muçulmanas, mas poderia ser traduzido para o árabe como *al-jins ath-thālith*, uma vez que se trata de uma categoria antropológica. Com efeito, diferentes sociedades e períodos históricos atribuem a esses indivíduos múltiplos termos êmicos.

Existem muitos termos no mundo muçulmano para pessoas chamadas de “terceiro gênero” que também variam no espaço e no tempo. Além dos termos, a discussão sobre as práticas sociais será enriquecida aqui por exemplos literários e cinematográficos. Essas realidades culturais, que a princípio

parecem diferentes, possuem muitas semelhanças, especialmente com relação à figura do “homem afeminado”, que é a mais comum.

Neste artigo, apresentarei a situação das pessoas trans em países muçulmanos, nos quais o termo trans é abrangente, pois inclui indivíduos que se identificam como *crossdresser*, travesti, transgênero, transexual, não-binário, entre outros. Recentemente, os avanços médicos possibilitaram que as pessoas administrassem hormônios e se submetessem a cirurgias de mudança de sexo (Fortier 2014a, 2014b). Serão analisadas as diferenças de opinião com relação à transexualidade de acordo com o Islã Sunnī e Shī‘ī.

O Islã tem três fontes importantes de referência. O Alcorão é a fonte principal, pois é a Palavra mesmo de Deus, para os muçulmanos. A segunda fonte é a fala (*hadīth*) e os comportamentos do profeta Maomé. A terceira fonte, mais humana, é o direito muçulmano; segundo os países, há diferentes escolas jurídicas, notadamente os Sunitas e os Shī‘itas.

No Islã, não é possível falar sobre “terceiro gênero” e transexualidade sem tratar da homossexualidade à qual está associada (Fortier 2017a: 123). Para esclarecer os conceitos, que são misturados no Islã, é necessário primeiro retornar aos textos e à etimologia dos termos. Nomear a homossexualidade masculina em referência à relação sexual anal é comum no mundo muçulmano. A palavra para sodomia em árabe, *liwāt* (Bosworth et al.: 782-785), bem como o termo que designa aquele que a pratica, o *sodomit* ou *lūṭī*, está relacionado ao nome de Lūṭ ou Lot. Isso se refere à mesma história encontrada na Bíblia e no Alcorão, onde o povo de Ló foi destruído por Deus, presumivelmente por ter se dedicado a essa prática considerada como uma “abominação” (*fāḥisha*). O Alcorão (VII, 78-81) afirma: “E Lot, quando disse ao seu povo...: ‘Vejam, vocês se aproximam luxuriosamente de homens em vez de mulheres; não, vocês são um povo que excede (*musrif*)’” (Arberry, 1980: 181). Ainda que alguns estudiosos muçulmanos gays, como o historiador norte-americano das religiões Scott Kugle (2010), sustentem que essa sura do Alcorão não se refere explicitamente à homossexualidade, tal interpretação não é amplamente aceita nem pelo público em geral nem pela maioria dos estudiosos religiosos do mundo muçulmano.

O RECONHECIMENTO DA KHUNTHĀ OU INTERSEXO NO ISLĀ

O Alcorão faz uma afirmação clara da diferença sexual, como exemplificado no versículo (92,1-4): “O que criou o macho e a fêmea” (Arberry, 1980: 595). Khalīl (1995: 453), o jurista Sunnī do século XIV, questionou o status do hermafrodita ou *khunthā* nas últimas linhas de seu Compêndio (*Mukhtaṣar*), que é uma referência para a jurisprudência Malikī. Como não existe um “verdadeiro hermafrodita” ou pessoas nascidas com um corpo físico que combine

integralmente ambos os sexos, o termo hermafrodita é usado aqui para traduzir o conceito jurídico islâmico, pois falar de intersexo nesse contexto seria anacrônico, já que esse termo é novo e está relacionado ao Ocidente. O que parece ser um problema para o jurista sunita não é tanto a ambiguidade sexual de uma pessoa, mas sua ambiguidade de gênero.

A necessidade de identificar de forma clara uma identidade de gênero vem do fato de que homens e mulheres não se beneficiam dos mesmos direitos do ponto de vista legal, especialmente em relação à herança (Sanders, 1991). Assim, Khalil (1995) tenta definir os caracteres sexuais da pessoa para permitir que ele determine se o hermafrodita é um homem ou uma mulher: posição da lacuna urinária, quantidade e velocidade da urina, pilosidade da barba, emissão de espermatozoides, surgimento de menstruação e seios.

Mas, se na puberdade for impossível decidir, Khalil (1995) afirma que o *khunthā* (hermafrodita) tem o direito, em termos de herança, a metade da parte de um homem e metade da parte de uma mulher. Assim, eles são considerados, nesse contexto, como metade homem e metade mulher, pertencentes a ambas as categorias. Nesse caso, há de fato o reconhecimento de um terceiro gênero. A jurisprudência islâmica não se refere a uma emasculação que transformaria o corpo hermafrodita em feminino. Não há necessidade de monogênero nesse corpo hermafrodita (Fortier, 2014a). Mas Khalil o reconhece como um corpo bigênero relacionado a um status jurídico especial, diferente do homem e da mulher. Embora não seja muito conhecido, esse jurista islâmico cria um terceiro status jurídico para o hermafroditismo, ou seja, atualmente para o intersexo (Fortier, 2017c).

A FIGURA ARQUETÍPICA “AFEMINADA” DOS MEDINENSES MUKHANNATH E A SUA POSTERIDADE

O Islã nasceu na região que hoje corresponde à Arábia Saudita, nas cidades de Meca e Medina. Em Medina, na época do Profeta, nos séculos VII e XVIII, o termo em árabe clássico *mukhannath*, que significa “o afeminado”, é conhecido por meio de um *ḥadīth* (relato) que afirmava que Maomé “amaldiçoou os homens afeminados (*al-mukhannathin mina al-rijal*) e as mulheres másculas (*al-mutarajjilat min an-nisa*)” (Nawawy, 1991: 435). A etimologia desse termo refere-se à doçura, curvatura e languidez, qualidades consideradas específicas das mulheres (Boudhiba, 1979: 55). Encontramos a mesma raiz triliteral árabe *k-n-th* na palavra *khunthā*, que designa, na jurisprudência muçulmana (*fiqh*), o “hermafrodita”.

Esse *ḥadīth* (relato) evidencia a existência de homens com um comportamento feminino. O *mukhannath* não se veste necessariamente como vestimenta esperada para travestis na região, mas demonstra movimentos eróticos e modos femininos de falar (Lagrange, 2008). Como afirma o historiador americano Everet Rowson:

Há evidências consideráveis da existência de uma forma de efeminação ou "travestismo" publicamente reconhecida e institucionalizada entre os homens na sociedade árabe pré-islâmica e nas primeiras eras da sociedade islâmica. Diferentemente de outros homens, esses afeminados ou *mukhannathūn* tinham permissão para se relacionar livremente com as mulheres, partindo do pressuposto de que não tinham interesse sexual nelas, e muitas vezes atuavam como intermediários de casamentos ou, de forma menos legítima, como mensageiros (Rowson, 1991: 671).

Eles também praticavam música, canto e dança (El-Feki, 2013). Além disso, esses homens afeminados podiam se casar e ter filhos (Mezziane, 2008: 218), desde que, como todos os outros, cumprissem seus deveres sociais e religiosos relacionados ao casamento e à reprodução (Fortier, 2001, 2007, 2010b, 2011, 2013a, 2013b), mesmo que não se interessassem sexualmente por mulheres.

A figura do *mukhannath* medinês existiu nos mundos persa, otomano, árabe e africano. Embora seja designada por termos vernaculares específicos em cada uma dessas sociedades – e também em distintos períodos históricos –, há a exceção do Irã, onde, até o século XIX, a própria palavra *mukhannath* era utilizada (Najmabadi, 2005: 5). Esses termos geralmente têm uma raiz árabe, o que indica a influência árabe-persa ao longo do tempo e do espaço da figura do *mukhannath*. Além disso, essas várias figuras locais compartilham características semelhantes às do *mukhannath*, como o fato de não terem barba. A pilosidade é concebida como um elemento imediatamente perceptível que demonstra claramente a diferença física entre os sexos (Fortier, 2010a: 95). A barba e, em menor grau, o bigode (*shārab*), de alguma forma, a ela associado, é a marca visível da masculinidade (Bourdieu, 1972: 60, nota 4) e da superioridade que é atribuída a ele em comparação com a mulher. Não usar barba pode ser considerado um sinal de feminização; um homem sem barba pode ser visto abaixo do ideal viril.

A este respeito, o termo árabe para "sem barba" ou *amrad* refere-se ao jovem rapaz, objeto de desejo na poesia árabe de Abū Nuwās (cerca de 747-762/815) (Fortier, 2021a). O amor pelos "jovens rapazes" (*mujuniyyat*) estava muito difundido em Bagdá durante o período abássida (Merzoug, 2003: 44-45), uma inclinação amorosa para o efebo chamado *ghulām* era totalmente assumida e reivindicada pelo poeta Abū Nuwās, apesar da sua dimensão ilícita e pedófila. O termo *amrad* ou "sem barba" é também utilizado na poesia persa, por exemplo por Omar Khayyām (cerca de 1048/1132) e Ḥafiz (cerca de 1315/1390) (Fortier, 2021a; Montazeri, 2021). Os primeiros pelos, barba e bigode de rapaz a serem erotizados são designados por um termo específico nestes poemas: a "linha" (*khaṭ* ou *izār*) (Fortier, 2021a). Os rapazes sem barba eram objetos de desejo de homens adultos e a sua beleza era elogiada em poemas e pintada em miniaturas persas até o século XIX (Najmabadi, 2005: 15).

Figura 1 – Miniatura persa, Iran



Foto: Corinne Fortier.

Relativamente à qualificação destes poemas, só recentemente é que foram reconhecidos como “homoeróticos”. Mas, do nosso ponto de vista, o uso do termo “homoerotismo” é uma forma de romantizar a inclinação pedófila e o desejo por crianças pré-púberes do sexo masculino, uma vez que oculta o abuso sexual cometido sobre elas.

Outra característica comum a essas diferentes figuras do terceiro gênero no mundo muçulmano, os *mukhannath*, é a prática da música, do canto e da dança, especialmente em cerimônias rituais em que eles se tornam objetos de desejo para os homens. A possibilidade de compartilhar espaços femininos e masculinos, onde a maioria é segregada por gênero, dá aos *mukhannath* uma posição de mensageiros e casamenteiros entre homens e mulheres.

AFEGÃO BACHAS BIRISHS

Havia no Paquistão, Irã, Ásia Central e Afeganistão os *bachas birishs*, ou “meninos sem barba”, em *dari* ou dialeto persa. Um menino sem barba pode ser visto como

“assexuado”, feminino ou não totalmente masculino, uma vez que a pilosidade está associada à masculinidade, à puberdade e ao esperma em muitas sociedades muçulmanas (Fortier, 2010: 97-98). Os meninos sem barba também eram chamados por um nome específico no Irã até o século XIX: *amrads* (Najmabadi, 2005: 15). Eles eram objetos de desejo de homens adultos e sua beleza era elogiada em poemas “homoeróticos” e pintada em miniaturas persas.

As *bacha birishs* afegãs usam maquiagem e se travestem para dançar na frente dos homens maduros durante casamentos ou outras cerimônias particulares. Durante a apresentação de dança, elas colocam um cinto na cintura para realçar o balanço dos quadris, assim como usam braceletes nos braços e tornozelos, com pequenos sinos esféricos que dão ritmo aos movimentos. Os homens presentes nessas festas particulares competem entre si com duelo de poemas e mesmo apostando dinheiro para adquirir o rapaz mais bonito da noite, considerado o objeto de desejo. Essa atividade é chamada *bacha bāzi*, literalmente “jogo de menino”, de *bacha*, “criança”, e *bāzi*, “jogo”, e o homem que joga é chamado *bacha baz* (De Lind van Wijngaarden, 2011: 1064). Na comunidade uzbeque do Afeganistão, esta prática pode também ser designada por *bacabaozlik* e os termos para se dirigirem entre um dançarino uzbeque e o seu amante são *uka* ou “irmão mais novo” e *aka* ou “irmão mais velho” (Baldauf, 1990: 15).

Figura 2 – Bacha birish e um grupo de músicos, Samarkand



Foto: Domínio público.

No Afeganistão, os cafetões compram os futuros *bacha birish* de seus pais quando elas têm cerca de onze anos de idade. Paradoxalmente, às vezes, esses homens maduros se oferecem para pagar o dote e a cerimônia de casamento, pois, na puberdade, as *bacha birish* interrompem suas apresentações de dança para se casarem. Os cafetões contratam um mestre por um ano para lhes ensinar canções eróticas e danças lascivas que esses rapazes prostituídos apresentarão em círculos privados, na frente de homens adultos e ricos que podem pagar por sexo com eles. Embora seja proibido pelo Islã e pelo Estado afegão, o haxixe e o álcool circulam nessas festas e são dados a esses jovens para desinibi-los. Longe de ser uma atividade vergonhosa, ter para si um *bacha birish* é um sinal de prestígio, honra e riqueza para um homem no Afeganistão (Baldauf, 1990).

Ingeborg Baldauf (1990) e Najbullah Quraishi (2010) mostram que há uma tradição poética no Afeganistão que celebra a beleza dos meninos durante as cerimônias privadas em que eles dançam, o que inclui referências ao romance e ao prazer sexual. Em poemas e canções, a beleza do jovem é elogiada, especialmente seu cabelo e a maneira como ele dança. O documentário *The Dancing Boys of Afghanistan*, do jornalista e cineasta afegão Najbullah Quraishi (2010), mostra essa realidade, assim como o romance *The Kite Runner*, do escritor afegão Khaled Hosseini (2003), que inspirou o filme de mesmo título (2007).

Como na poesia de namoro árabe e persa, a linguagem do amor é comumente uma linguagem de paixão em que o amante “fica louco” e pode “morrer de amor” (Fortier 2004a: 76, 2004b: 241, 2018: 55, 2021a: 26):

Ou eu alcanço meu amante
ou me afogo no rio (Quraishi, 2010)

Uma disputa poética entre os homens pode surgir por ocasião desses encontros em que eles disputam para ganhar a mais bela *bacha birish*, para quem expressam seus sentimentos de forma terna e sensual, referindo-se ao jovem por uma de suas características físicas, como um dente de ouro (Quraishi, 2010):

Um homem diz:
“Aquele com o dente de ouro
Onde você está?
Por que você não vem?
Quero colocar minha cabeça
Em seu peito macio”.
Outro homem diz para desafiá-lo:
“Oh, meu amado, meu amado, meu amado
meu amado, deixe-me abraçá-lo sozinho
Deixe-me colocar meu braço em volta de você e beijá-la...” (Quraishi, 2010)

De acordo com a pesquisa de De Lind van Wijngaarden no Paquistão (2011: 1075), a dificuldade cultural imposta aos homens solteiros paquistaneses

para que tenham relações sociais ou sexuais com mulheres propicia e incentiva tais relacionamentos e práticas culturais como o *bacha baazi*. Os relacionamentos masculinos com mulheres fora do casamento são fortemente desencorajados, enquanto o afeto físico entre pessoas consideradas homens é socialmente tolerado. Um dos rapazes que ele entrevistou disse claramente: “Sexo com mulheres dá filhos. O sexo com homens dá prazer, então a diferença é bem explícita”. O autor observou ainda que esses meninos são tão queridos por seus “mestres” que eles os tornam parte de sua vida e, acima de tudo, eles os levam para suas casas e terminam o *pardah* (véu) de suas esposas e filhas com eles, e os meninos podem fazer suas refeições na mesma mesa que a família, pois fazem parte da casa.

KÖÇEKS TURCOS E KHAWALS EGÍPCIOS

A palavra turca *köçek* (plural *köçekler*) é derivada da palavra persa *kuchak*, que significa “pequeno” ou “jovem”. O *köçek* do século XVII era um belo rapaz que se vestia com trajes femininos e era empregado como animador de bailes (Popescu-Judet, 1982: 48; Van Dobben, 2008: 43). Antes disso, os dançarinos do sexo masculino eram chamados pelo termo árabe/persa *râqqas* (dançarino), o que sugere uma influência árabe ou persa dessa figura de terceiro gênero. A cultura dos *köçeks*, que floresceu do século XVII ao XIX, teve sua origem nos palácios otomanos e, em particular, nos haréns (Van Dobben, 2008: 43). Os *köçeks* tinham permissão para entrar nos haréns porque não eram considerados homens (Van Dobben, 2008: 48). As ocasiões de suas apresentações eram as celebrações de casamento ou circuncisão, festas e festivos, bem como para o prazer dos sultões e da aristocracia.

Os *köçeks* eram recrutados entre as nações não-muçulmanas do Império Otomano, como os judeus, ciganos, gregos, albaneses, armênios, entre outros (Van Dobben, 2008: 45). Um *köçek* começava a treinar por volta dos sete ou oito anos de idade e era considerado talentoso depois de seis anos de estudo e prática. A carreira de um dançarino duraria enquanto ele não tivesse barba – uma característica notada anteriormente em outros contextos culturais – e mantivesse sua aparência jovem (Shay, 2005: 56, 2014: 25). O estilo de música e dança do *köçek* imitava o das artistas femininas e a aparência e o comportamento das mulheres (Shay, 2005). Na primeira parte de suas apresentações, as dançarinas se moviam ao som de música lenta usando um véu ou um xale (Van Dobben, 2008: 48). A segunda parte era mais animada, e as dançarinas faziam movimentos de seus ombros e quadris. As pinturas em miniatura otomanas dos séculos XVI, XVII e XVIII mostram meninos com cerca de dez ou doze anos de idade, com cabelos longos, dançando em pequenos grupos, tocando e ritmando sua dança com baquetas de madeira (Van Dobben, 2008).

Figura 3 – Köçeks, miniatura otomana



Foto: Domínio público.

Os observadores europeus que viram os *köçeks* os descreveram como sugestivos, sensuais e atraentes, produzindo movimentos relacionados à aparência das mulheres, com uma dança “sexualmente provocativa” (Bonne, 2014: 102). Os *köçeks* estavam disponíveis sexualmente, no papel passivo, muitas vezes, para quem desse o maior lance (Ze’evi, 2006: 86). Em certos estratos da sociedade otomana, a atração sexual homoerótica não era um assunto tabu (Van Dobben, 2008: 32). Com a supressão da cultura do harém no final do século XIX, a dança e a música *köçek* perderam o apoio de seus patronos imperiais e desapareceram gradualmente (Schmitt, 1992: 84-85).

Em relatos comparáveis aos *köçeks* otomanos, há os *khawals* (plural *khawalat*) do Egito até o final do século XVIII e início do século XIX (Boone, 2014: 188). As *khawals* eram jovens dançarinos afeminados que se apresentavam com castanholas. Suas mãos eram pintadas com hena, seus cabelos longos eram trançados, seus pelos faciais eram depilados e seus rostos decorados com maquiagem, especialmente *kohl*, delineador dos olhos. As *khawals* se travestiam e dançavam no mesmo estilo das mulheres dançarinas (*ghawazee*) (Hanna, 1988: 57-58). Nas ruas, quando não estavam dançando, podiam cobrir o rosto para parecerem mulheres. As *khawals* se apresentavam

em várias ocasiões como casamentos, nascimentos, circuncisões e festivais. Elas eram vistas como sexualmente disponíveis; o público masculino achava sua ambiguidade sedutora (Hanna, 1988). A palavra *khawal* refere-se, no dialeto árabe egípcio, ao seu papel sexual passivo no sexo anal.

Figura 4 – Khawal egípcio, cartão postal



Foto: Domínio público.

HIJRAS INDIANAS E PAQUISTANESAS

O termo *hijra* (plural: *hijre*) usado na Índia e no Paquistão é um termo urdu de origem árabe (Jaffrey, 1996: 25) que significa alguém que emigra ou que dei-

xou sua tribo ou grupo social, o que sugere a influência árabe/persa dessa figura de terceiro gênero. O termo *khusra* (plural: *khusre*) é usado no idioma punjabi na Índia e no Paquistão. É o caso, por exemplo, de Hyderabad, onde a antropóloga Gayatri Reddy (2005) realizou seu trabalho de campo, e de Delhi, cidade majoritariamente muçulmana, onde realizei pesquisa etnográfica sobre as *hijras* em 2011 (Fortier, 2020a).

As *hijras* se percebem como uma comunidade distinta com uma identidade especial: “nem homem nem mulher” (Nanda, 1990: 49-53). Elas nascem como homens e se destacam por sua vestimenta feminina (*sari*) e comportamento afeminado (Reddy, 2005: 51). Alguns meninos foram levados ou recrutados de famílias pobres aos seis anos de idade como *hijras* para serem castrados aos quinze ou dezesseis anos (Jaffrey, 1996: 25, 37) e alguns outras *hijras* escolhem voluntariamente essa identidade e a castração (Reddy, 2005: 75, 95).

Quando um jovem *hijra* deixa sua família, ele corta os laços com sua casta, entra em uma nova casa, recebe um novo nome e, às vezes, é ritualmente iniciado, por meio da remoção de seus órgãos genitais masculinos (Frembgen, 2011; Reddy, 2005: 56-57). Atualmente alguns *hijras* não são castrados e podem decidir, em um determinado momento de sua vida, fazer esse ritual para renascer como uma “verdadeira *hijra*” (Reddy, 2005: 92-93). O ritual de castração envolve a remoção completa do pênis e dos testículos (Reddy, 2005: 94). Tradicionalmente, essa castração era realizada por *hijras* conhecidas como parteiras (*daiammas*), mas a maioria das *hijras* hoje em dia recorre a doutores biomédicos.

As *hijras* pertencem a um guru que frequentemente as explora e as controla e, às vezes, abusa delas fisicamente (Reddy, 2005: 159). Cada novo membro da comunidade *hijra* passa por um ritual (Reddy, 2005: 157-160) na Índia. No Paquistão, onde se encontra a maior presença de grupos de *hijras*, estas são perfuradas em sua narina esquerda por seu guru que nela passa um fio preto que, juntamente com suas vestimentas femininas, acentuam sua identidade de *hijras* (Frembgen, 2011). A nova *hijra* é então presenteada com xales e dinheiro para que possa comprar pulseiras.

Na hierarquia da casta dos *hijras*, os gurus com o maior número de discípulos (*chelas*), os mais bonitos e de aparência feminina, alcançam os estratos de melhores posições na casta (Frembgen, 2011). É considerado essencial para ser um guru realizar uma peregrinação a Meca, e depois desta peregrinação o guru passa a usar apenas roupas brancas ou, pelo menos, sem cores berrantes. Na Índia, as *hijras* usam *sáris* verdes, a cor do Islã, em ocasiões especiais, e até burcas sobre seus *sáris* (Reddy, 2005: 104).

Parte das *hijras* na Índia e no Paquistão se afirma como mulheres (Reddy, 2005: 124). Para isso, adotam nomes femininos, usam *sari*, adornos e joias, além de maquiagem pesada e *henne* nas mãos. Falam em voz alta e aguda como as mulheres. Andam de forma sensual, adotando um andar exageradamente feminino, balançando os quadris (Reddy, 2005: 131). Às vezes, fazem

gestos obscenos que as mulheres não podem fazer por causa do pudor. A feminização física de seu corpo geralmente se limita a cortar a barba, depilar o corpo e deixar crescer o cabelo (Reddy, 2005: 126-128). Entretanto, atualmente, a maioria delas administra hormônios femininos para desenvolver seios (Lal, 1999: 128; Reddy, 2005: 127).

Figura 5 – Hijra o khusra paquistanês



Foto: Domínio público.

Suas atividades consistem em pedir esmolas nas ruas, cantar e dançar durante festividades como o nascimento de um filho, o ritual de circuncisão de um menino e, especialmente, casamentos e noivados, mesmo que não sejam oficialmente convidados, para garantir a fertilidade e a boa sorte. O canto e as palmas são acompanhados pelo toque de um pequeno tambor. A letra, os versos dessas canções de fertilidade, costuma ser explícita e repleta de insinuações sexuais. Quando uma nova casa é construída ou uma nova loja é aberta, elas também aparecem e se apresentam, desempenhando um papel auspicioso ao abençoar e conceder fertilidade. As pessoas lhes darão dinheiro quando pedirem, pois temem seu poder de amaldiçoar e, portanto, de produzir infortúnios. Se alguém ousar rejeitá-las sem dar dinheiro, para assustar, elas baterão palmas bem alto em batidas fortes e gritarão maldições (Reddy, 2005: 55). Os muçulmanos, hindus, sikhs, católicos e outros no sul da Ásia acreditam que as *hijras* têm poderes sagrados.

Além desses ritos de passagem, as *hijras* também são convidadas para festas particulares realizadas apenas para homens, onde obtém dinheiro por relação

sexual. Algumas ganham a vida no circo, dançando no “globo da morte” cercadas por motocicletas que sobem pelas paredes verticais do globo. De acordo com suas regras culturais, as hijras, no Paquistão, têm de entregar um terço de sua renda e presentes como joias e doces ao seu guru (Fremgen, 2011). Algumas têm amantes ou “maridos” com quem se encontram, às vezes (Reddy, 2005: 64). Existem cerimônias de casamentos entre hijras e homens, mas que não são reconhecidas juridicamente. Como as esposas, elas geralmente realizam o trabalho feminino para o “marido”: cozinhar, costurar, limpar e fazer sexo (Reddy, 2005: 74).

No Paquistão, o direito de incluir uma terceira categoria em seu documento de identificação foi adquirido pelas *hijras* em 2009, depois do Estado indiano de Tamil Nadu, que o aprovou em 2008, antes da aprovação no Nepal, que ocorreu somente em 2011 (Fortier, 2020b). Em 2018, o Parlamento do Paquistão aprovou a Lei de Pessoas Transgêneras (Proteção de Direitos), que estabeleceu amplas proteções para pessoas trans (Redding, 2020). A discriminação com base na identidade de gênero, para adquirir um emprego ou em situações públicas, é proibida pela nova lei. No entanto, esse reconhecimento jurídico não mudou essencialmente a realidade em que ainda vigora um amplo estigma social.

GURDIGAN MAURITANO

A figura de um homem afeminado existe na sociedade moura da Maurîtânia, onde realizei meu trabalho de campo, sob o termo wolof *gurdigan*, que significa “homem-mulher”. Este conceito é composto pelo termo *gūr*, que significa homem em wolof, e *digan*, mulher. Entre os sinais físicos que indicam feminilidade nessa sociedade, como em outras sociedades, conforme discutido anteriormente, está a ausência de barba. O termo para barba (*lahya*) na sociedade moura, cujos membros falam um dialeto árabe chamado *ḥassāniyya*, é usado para designar um homem por metonímia. A expressão local para um homem sem barba está relacionada ao fato de ser afeminado, *mistandhi* – de *nisa*, mulher em árabe. Além disso, as *gurdigan* raspam não apenas a barba, mas, como mulheres, depilam os antebraços (Fortier, 1998: 212).

Ser *gurdigan* é possuir certas características femininas, como ser corpulento em uma sociedade que praticava a alimentação forçada até os anos 1970 (Fortier, 1998: 209). E, ainda, ter gestos afeminados, como movimentos das mãos e balanço dos quadris, como fazem as mulheres. Desempenham um papel importante nas cerimônias de casamento, onde batem no tom-tom (*ṭbal*) e dançam. Frequentam os salões femininos e assumem o papel de animadores e casamenteiros entre homens e mulheres. Embora se envolvam em atos sexuais com pessoas do mesmo sexo, em um país como a Maurîtânia, onde a homossexualidade é um assunto tabu, alguns *gurdigan* são casados.

As *gurdigan* também existem no Senegal. De modo mais geral, há muitas construções de gênero semelhantes em outros países africanos (Murray & Roscoe, 1997): *tché-té mousso-té*, “nem homem nem mulher” em Diola da

Costa do Marfim, *koɖo-besia*, o termo *twi* que evoca “o feminino dentro do masculino” em Gana (Geoffrion, 2013), *mke-si mume*, literalmente “a mulher não é o homem” em *kiswahili* da costa leste africana (Gueboguo, 2006), e *dan daudu* ou “os filhos de Daudu” em *hausa*, refere-se a homens que agem como mulheres e têm relações sexuais com outros homens na Nigéria (Gaudio, 2009).

EXCEÇÕES MASCULINAS: A BACHA PŪSH AFEGÃO E A BUYÂT DO GOLFO

Se, nessas sociedades, existe a possibilidade de homens serem vistos como mulheres, ou assumirem outras possibilidades de gênero, o oposto é muito mais raro, quer dizer mulheres serem vistas como homens. Entretanto, no Afeganistão, o termo *bacha pūsh*, em dialeto *dari* ou *persa*, significa literalmente “vestida como menino”: são meninas afegãs que, a partir de cerca de 11 anos, são obrigadas pelos pais a se vestir como meninos e a cortar o cabelo curto, retirando o lenço, o que as separa das outras meninas (Nordberg, 2014: 9). Elas podem se comportar como meninos, praticar esportes fora de casa e não precisam fazer o trabalho doméstico como as outras meninas.

Para os pais que têm apenas meninas, o fato de uma de suas filhas se passar por menino lhe permite circular mais livremente em locais públicos masculinos (Fortier, 2012b: 73-74; 2017b), fato importante para ajudar a família tanto no trabalho como nas compras. A *bacha pūsh* acompanha, por exemplo, a mãe em lugares onde esta não poderia ir sem um homem. Uma mulher só pode circular no espaço público com uma pessoa de sexo masculino. Se não é o marido, pode ser um filho, mesmo pequeno. As *bachas pūsh* são amplamente aceitas na sociedade, pois são vistas como uma solução para o problema de não se ter um menino, filho homem, na família (Nordberg, 2014: 7).

Figura 6 – Bacha pūsh com suas duas irmãs mais velhas



Foto: Domínio público.

As *bacha pūsh* estão em conformidade com as expectativas dos pais, mas assim que a menina começa a ter atributos físicos femininos, seu modo de vida masculino deve terminar e ela retorna ao espaço doméstico feminino para se casar e ter filhos (Nordberg, 2014). As mulheres criadas como *bacha pūsh* geralmente têm dificuldade para fazer a transição da vida de menino e se adaptar às restrições tradicionais impostas às mulheres na sociedade afegã.

Muitas meninas não querem voltar atrás depois de terem experimentado o gênero como menino, sobretudo no quesito de liberdade de circulação. Algumas delas (como Ukmīna Manoori, que escreveu sua autobiografia, 2014), decidiram enfrentar a pressão familiar e manter suas roupas masculinas. Ujmina teve um destino extraordinário como homem: travou uma guerra contra os soviéticos, ajudou os *mujaheddin* e, por fim, tornou-se um dos membros eleitos do conselho de sua província (Manoori, 2014).

Essa prática foi tema de muitos filmes, como *Osama* (2003), um filme afegão de Siddiq Barmak, ou o documentário da francesa Stéphanie Lebrun: *Kaboul, you will be a boy my daughter* (2012), ou *Breadwinner* (2017), o filme de animação de Nora Twomey, baseado no romance best-seller da escritora canadense Deborah Ellis, também chamado de *Breadwinner* (2015).

Hoje, no Golfo Pérsico, que inclui Dubai, Kuwait, Omã, Catar e Arábia Saudita, há um movimento muito recente de subversão de gênero que afeta um grupo de meninas urbanas de alto nível social e cultural chamado *buyāt* (singular *buya*), arabização da palavra inglesa “boy” (Le Renard, 2011), que é mais frequentemente explicada em árabe pela expressão “*mustarjilāt*” ou “meninas que se tornam homens” (Nigst & Sanchez Garcia, 2010: 16). *Buyāt* tem uma adolescência e pós-adolescência queer, cortando o cabelo, vestindo roupas masculinas, andando, falando, se movendo e agindo como meninos. Alguns tentarão parecer que têm a característica corporal masculina do bigode e da barba, “já que alguns estão incentivando o crescimento de pelos faciais nas áreas do bigode e da barba usando ‘lâminas de barbear masculinas’ para fazer com que os pelos pareçam mais densos” (Nigst & Sanchez Garcia, 2010: 28).

Como as afegãs, o crossdressing masculino permite que elas pratiquem certos tipos de esportes, como futebol, que são proibidos para mulheres (Nigst & Sanchez Garcia, 2010: 30). Além disso, algumas delas mudam seus nomes femininos para masculinos (Nigst & Sanchez Garcia, 2010: 6) como se fossem trans. Autoridades religiosas, médicas e sociais do Golfo estão condenando esse movimento, mas este é tão importante no ciberespaço por meio das redes sociais que “criou uma comunidade pan-gulfiana transnacional, com a Internet servindo como um mediador para a produção de um imaginário queer” (al-Qasimi, 2012: 139).

CIRURGIAS DE MUDANÇA OU REDESIGNAÇÃO DE SEXO NESTA REGIÃO

Foi apenas recentemente no Ocidente, mais exatamente no século XIX, que foram desenvolvidos termos para designar a transexualidade. Esse também

foi um desenvolvimento recente no mundo muçulmano. Sob a influência de associações internacionais LGBTQI+, Massad (2007) argumenta que ativistas locais traduziram o termo ocidental, transexual, para o árabe como *mutaḥawwīl*, derivado do verbo “transformar ou mudar de forma”.

A associação libanesa *Helem*, que significa “esperança”, é a primeira associação LGBTQI+ no Oriente Médio, criada em 2001 em Beirute, antes da *Lambda Istanbul* em 2006 em Istambul, ou da *Bedayā* no Cairo em 2008. Beirute é vista como uma cidade que aceita melhor as pessoas LGBTQI+ do que qualquer outro lugar da região e, por isso, é frequentemente um ponto de parada para refugiados trans que estão buscando asilo na Europa.

Desde 1988, na Turquia, onde o Islã não é a religião do Estado, as cirurgias transexuais praticadas no âmbito de um protocolo médico são pagas e podem resultar em uma mudança de identidade legal de gênero (Zengin, 2014: 57).

No Egito, após o caso de uma estudante de al-Azhar que havia se submetido a uma cirurgia na década de 1980, uma *fatwā* (consulta jurídica) foi emitida em 1988 pelo Sunnī *muftī* (autoridade religiosa máxima pela hierarquia governamental oficial) de al-Azhar no Cairo, at-Tantawi (1928-2010). Mas mesmo que a *fatwā* fosse sobre um caso de uma pessoa transgênero, ela não autorizava de fato uma cirurgia para indivíduos transexuais, mas para intersexuais. Consequentemente, a cirurgia intersexual é legal, ao contrário da cirurgia transexual, que é considerada ilegal.

No entanto, a binaridade de gênero ainda é fundamental para a autoridade de al-Azhar e a suspeita de homossexualidade por trás da transexualidade continua importante, o que explica por que todos os *muftis* sunitas proíbem as operações transexuais. Mas, paradoxalmente, mostrarei que é o mesmo motivo, o medo da homossexualidade, que determina que as autoridades religiosas Shī‘ī permitam a cirurgia de mudança de sexo, como uma forma de transformar a homossexualidade em heterossexualidade.

Se o Islã Sunnī proíbe a cirurgia transexual, ela é lícita no Islã Shī‘ī. Em 1976, o conselho médico do Irã limitou a cirurgia a casos intersexuais (Najmabadi, 2014: 49), como é o caso do Egito atualmente. Mas essa situação foi alterada pela *fatwā* do aiatolá Khomeini após a revolução iraniana em 1979 (Saeidzadeh, 2016: 251, 2020). Nesse país, a cirurgia transexual foi permitida em 1982 por uma *fatwā* do guia supremo do Irã, o aiatolá Khomeini (1902-1989), por instigação de uma mulher trans. Essa mulher, Maryam Khatoun Molkhara, escreveu repetidamente ao aiatolá para explicar sua situação, a de “uma mulher aprisionada em um corpo de homem”.

Ela pediu a ele que autorizasse as operações de mudança de sexo, o que ele fez por meio de uma carta que se tornou uma *fatwā*: “Não há nenhum obstáculo islâmico à cirurgia de mudança de sexo, se ela for aprovada por um médico confiável” (Saeidzadeh, 2016: 252). Maryam Khatoun recebeu imediatamente um véu iraniano ou chador para usar (Najmabadi, 2014: 165), que é

um reconhecimento de sua feminilidade, embora ela não tenha se submetido à cirurgia de mudança de sexo.

No início de 1984, as instituições médicas e judiciais iranianas começaram a regular o processo de mudança de sexo sob a supervisão do poder judiciário do Irã (Saeidzadeh, 2016: 251). A obediência a um rigoroso protocolo médico-psiquiátrico, que termina com a mudança legal da identidade de gênero, garante que a cirurgia transexual seja cuidada pelo governo (Saeidzadeh, 2016: 254; 2025: 27).

À primeira vista, essa reforma médica e judicial parece um reconhecimento dos transexuais, mas, em um segundo momento, parece uma via para a normalização (Jafari, 2014: 33) e a heterossexualização. Em um país onde a homossexualidade é ilegal, a legalidade da transexualidade leva certos gays “afeminados” e lésbicas a serem pressionados a se tornarem trans (Bahreini, 2008). Se os homens transexuais são mais aceitos do que as mulheres, uma vez que tornar-se homem é considerado uma mobilidade social ascendente devido à superioridade dos homens na sociedade, mesmo após a cirurgia transexual, as mulheres trans são vistas como homossexuais e são chamadas por um termo pejorativo que se refere à sodomia (*kunis* em persa) (Azadi, 2025). Isso mostra que a suspeita de homossexualidade/sodomia por trás da transexualidade permanece constante.

Se o Irã permite a operação de mudança de sexo como forma de transformar a homossexualidade em heterossexualidade, por outro lado, essa operação é proibida no Egito, pois a transexualidade é vista como uma forma de legitimar a homossexualidade. Mas, por trás da proibição ou da permissão, os dois países compartilham o mesmo objetivo: a proibição da homossexualidade não reprodutiva, prática que é proibida pelo Alcorão, o texto sagrado seguido tanto pelo Islã sunita quanto pelo Islã xiita.

CONCLUSÃO

A clara segregação entre os gêneros que existe em algumas sociedades árabe-islâmicas facilita a existência de figuras de gênero intermediário (*mukhannath*, eunucos, *gūrdigans*...). Esses indivíduos são caracterizados fisicamente pela falta de pilosidade, suas formas arredondadas e movimentos corporais femininos. Eles podem entrar em espaços femininos por causa de sua capacidade de cantar, tocar e dançar, especialmente em cerimônias de casamento, e também porque sua suposta falta de virilidade não corre o risco de estragar a virtude das mulheres e criar filhos ilegítimos (*zinā*). O fato de poderem compartilhar tanto os espaços masculinos quanto os femininos fez com que elas se tornassem as casamenteiras preferidas entre homens e mulheres.

Além disso, em certas sociedades, o dever social da virgindade antes do casamento e a ideia de que os homens têm um desejo sexual irreprímível favorecem a homossexualidade antes do casamento, que é admitida porque

possibilita reduzir os desejos sexuais por mulheres que ameaçam a sociedade, desde que essa homossexualidade seja praticada discretamente e não seja reivindicada como uma identidade (Murray, 1997; Whitaker, 2006); e também é tolerada desde que seja apenas temporária, pois os homens devem cumprir seu dever social ao se casarem.

Entretanto, em certas sociedades, essa homossexualidade pode continuar após o casamento, já que o principal papel sexual das mulheres se restringe à procriação e à geração de filhos. Alguns meninos (*amrads*, *ghulâms*, *köçeks*, *khawals*, *bachas birishs*...) dedicam-se, por meio de sua sedução feminina e, às vezes, travestem-se, a entreter e satisfazer o prazer dos homens em uma relação baseada na dominação, não apenas pela diferença de idade (adulto/sem barba), mas também pelo gênero (homem viril/menino “afeminado”), posição social (rico/pobre), sexualidade (ativa/passiva) e perspectiva (olhar masculino/ser olhado).

Essa categoria de meninos ou homens “afeminados” (*mukhannath*, *hijras*, *khusras*) é o produto de certos desejos eróticos masculinos que, longe de serem socialmente reprimidos, são legítimos e considerados um sinal de potência viril associada ao poder social. Além disso, permitir relações sexuais com esses meninos, em vez de relações com mulheres, representa uma maneira de evitar os perigos relacionados ao adultério e à descendência ilegítima inerente a qualquer relação com uma mulher (*zinâ*). E como esses homens “afeminados” não estão submetidos aos códigos femininos de modéstia, eles podem se mostrar mais ativos do que as mulheres para seduzir homens e se envolver em certas práticas sexuais que as mulheres recusam.

A rigorosa segregação de gênero nas sociedades muçulmanas explica também a existência de algumas raras figuras masculinas de terceiro gênero. Há o caso excepcional das *bachas pūshs* no Afeganistão, onde, quando as famílias têm apenas meninas, elas se vestem alternadamente como meninos, para que possam ter acesso ao espaço público e trabalhar para seus pais. E há o caso recente dos *buyât* no Golfo, meninas adolescentes que se travestem de meninos para escapar das injunções femininas e se envolver parcialmente em atividades proibidas às mulheres, especialmente no espaço público.

Como nos casos de figuras de terceiro gênero que são principalmente “afeminadas” no mundo muçulmano, as mulheres trans são mais visíveis do que os homens trans nos raros países muçulmanos que praticam a cirurgia transexual, como Egito, Líbano, Turquia ou Irã. E é apenas muito recentemente, no Irã, que as mulheres desejam transicionar, principalmente pelos mesmos motivos que os *bachas pūshs* durante a infância no Afeganistão e os *buyât* durante a adolescência no Golfo transicionam para meninos: para escapar das restrições que pesam sobre o controle de seus corpos (véu, mobilidade) e de sua autonomia (trabalho, sexualidade), para alcançar um status social masculino mais valorizado nessas sociedades onde a dominação masculina permanece forte.

REFERÊNCIAS

- Al-Qasimi, Noor. (2012). The “Boyah” and the “Baby Lady”: Queer Mediations in Fatima Al Qadiri and Khalid Al Gharaballi’s Wawa Series. *Journal of Middle East Women’s Studies*, 8/3, p. 139-142.
- Azadi, Bahar. (2025). Marriage Among Trans People in Iran: Exploring Experiences and Cultural Significance. *Anthropology of the Middle East*, 20/1, p. 42-58.
- Baldauf, Ingeborg. (1990). Bacabozlik: Boy love, folksong and literature in Central Asia. *Paidika*, 2/2, p. 12-31.
- Boone, Joseph Allen. (2014). *The Homoerotics of Orientalism: Mappings of Male Desire in Narratives of the Near and Middle East*. Columbia: Columbia University Press.
- Bosworth, Clifford Edmund et al. (1986). ‘liwāt’, *Encyclopédie de l’Islam* 5. Leiden: Brill, p. 782-785.
- Bouhdiba, A. (1979). *La Sexualité en Islam*. Paris: PUF.
- Bourdieu, Pierre. (1972). *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédée de trois études d’ethnologie kabyle*. Genève: E. Droz.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Cheikh Moussa, Abdallah. (1982). Abdallah. Gahiz et les eunuques ou la confusion du même et de l’autre. *Arabica*, 29, p. 184-214.
- Czaplicka, Maria. (1914). *Aboriginal Siberia: A Study in Social Anthropology* (preface, R. R. Marett). Oxford: Clarendon Press.
- De Lind van Wijngaarden, Jan Willem & Rani, Bushra. (2011). Male adolescent concubinage in Peshawar, North-western Pakistan. *Culture, Health and Sexuality*, 13/9, p. 1061-1072.
- El-Feki, Shereen. (2013). *Sex and the Citadel: Intimate Life in a Changing Arab World*. New York: Pantheon Books.
- Ellis, Deborah. (2015). *The Breadwinner*. Toronto: Groundwood Books.
- Elsayed, Shereen. (2019). *Beirut is Burning. Drag in the Creation of Queer Lebanese Identities* (Thesis). Washington, DC: Edmund A. Walsh School of Foreign Service, Georgetown University.
- Fisher, Jennifer & Shay, Anthony (eds.). (2009). *When Men Dance: Choreographing Masculinities Across Borders*. New York: Oxford University Press.

Fortier, Corinne. (1998). Le corps comme mémoire: du giron maternel à la fêrule du maître coranique. *Journal des Africanistes*, 68/1-2, p. 199-223.

Fortier, Corinne. (2001). "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. *Les Cahiers d'Études Africaines*, XL/1, p. 97-138.

Fortier, Corinne. (2004a). Séduction, jalousie et défi entre hommes. Chorégraphie des affects et des corps dans la société maure. In: Héritier, Françoise & Xanthakou, Margarida (eds.). *Corps et affects*. Paris: Odile Jacob.

Fortier, Corinne. (2004b). "Ô langoureuses douleurs de l'amour". Poétique du désir en Mauritanie. In: Demeuldre, Michel. (ed.). *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde*. Paris: L'Harmattan, p. 15-25.

Fortier, Corinne. (2007). Blood, Sperm and the Embryo in Sunni Islam and in Mauritania: Milk Kinship, Descent and Medically Assisted Procreation. *Body and Society*, 13/3, p. 15-36.

Fortier, Corinne. (2010). La barbe et la tresse. Marqueurs de la différence sexuée (société maure de Mauritanie). In: Karadimas, D (ed.). *Les Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie Sociale* 6, *Poils et sang*, p. 94-104.

Fortier, Corinne. (2011). Filiation versus inceste en islam: parenté de lait, adoption, PMA, reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique. In: Bonte, Pierre et al. (eds.). *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés méditerranéennes et européennes*. Paris: MSH, p. 225-248.

Fortier, Corinne. (2012a). Sculpter la différence des sexes. Excision, circoncision et angoisse de castration (Mauritanie). In: Lachheb, Monia (ed.). *Penser le corps au Maghreb*. Paris: Karthala/IRMC, p. 35-66.

Fortier, Corinne. (2012b). Vulnérabilité, mobilité, voile et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin: point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte). *Égypte-Monde arabe*, 9/3, p. 71-102.

Fortier, Corinne. (2013). Genre, sexualité et techniques reproductives en islam. In: Rocheford, Florence & Sanna, Maria Eleonora (eds.). *Normes religieuses et genre. Mutations*,

Résistances et Reconfigurations XIX^e-XXI^e siècle. Paris: Armand Colin, p. 173-187.

Fortier, Corinne. (2014a). Inscribing Trans and Intersex People in the Dominant Binary Categories of Gender. *Etopia*, 13/2, p. 1-13.

Fortier, Corinne. (2014b). La question du “transsexualisme” en France. Le corps sexué comme patrimoine. In: Nicolas, Guylène (ed.). *Les Cahiers de droit de la santé*, 18. p. 269-282.

Fortier, Corinne. (2017a). Intersexuation, transsexualité et homosexualité en pays d’islam. In: Gross, Martine & Bethmont Rémy (eds.). *Homosexualité et traditions monothéistes: vers la fin d’un antagonisme?* Genève: Labor et Fides, p. 123-137.

Fortier, Corinne. (2017b). Derrière le “voile islamique”, de multiples visages. Voile, harem, chevelure: identité, genre et colonialisme. In: Castaing, Anne & Gaden, Élodie (eds.). *Écrire et penser le genre en contextes postcoloniaux*. Berne: Peter Lang, p. 233-258.

Fortier, Corinne. (2017c). Intersexués, le troisième genre en question en France et au-delà. *Socio. La nouvelle revue des sciences sociales*, 9, p. 91-106.

Fortier, Corinne. (2018). The Expences of Love: Seduction, Poetry and Jealousy in Mauritania. In: Fortier, Corinne et al. (eds.). *Reinventing Love? Gender, Intimacy and Romance in the Arab World*. Berne: Peter Lang, p. 47-69.

Fortier, Corinne. (2019a). Sexualities: Transsexualities: Middle East, North Africa, West Africa. In: Joseph, Suad (ed.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden: Brill.

Fortier, Corinne. (2020a). Des femminielli aux hijras : la féminité mise en scène. Phallus, virginité et troisième genre à Naples (Campania). In: Becci, Irene & Morresi, Francesca Prescendi (eds.). *Imaginaires queers. Transgressions religieuses et culturelles à travers l’espace et le temps*. Lausanne: BSN Press (A contrario campus), p. 41-61.

Fortier, Corinne. (2020b). Vers une reconnaissance des corps-identités. Excisées, amazones, intersexes, trans, et sourds. In: Fortier, Corinne (ed.). *Droit et cultures 80, Réparer les corps et les sexes, vol. 2, Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité*.

Fortier, Corinne. (2020c). Seins, reconstruction, et féminité. Quand les Amazones s’exposent. In: Fortier, Corinne (ed.).

Droit et cultures 80, *Réparer les corps et les sexes*, vol. 2, *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdité.*

Fortier, Corinne. (2021a). Introduction. L'amour po t s  : genre, plaisir et nostalgie dans la poésie arabe et persane masculine, féminine et homoérotique. *Gender, Pleasure and Nostalgia in Masculine, Feminine and Homoerotic Arabic and Persian Poetry. Anthropology of the Middle East*, 16/2, p. 1-32.

Fortier, Corinne. (2021b). Exile, Gender and Empowerment in Jocelyne Saab's Films: *Le Café du Genre* and *One Dollar a Day*, in *Refocus: The Films of Jocelyne Saab. Films, Artworks and Cultural Events for the Arab World*. In: Rouxel, M & St. Van de Peer (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 188-200.

Fortier, Corinne. (2022a). *Du Bain turc   l'Origine du monde. Femmes, barbu(e)s, imberbes, efféminés et autre troisième genre dans l'art occidental et dans le monde arabo-musulman*. In: Bromberger, C (ed.). *La Peaulogie 9, Pilosit s, variétés animales et esthétiques humaines*. p. 133-231.

Fortier, Corinne. (2022b). Chirurgies sexuelles. Du corps transformé   l'identité retrouvée. In: Fortier, Corinne (ed.). *Le corps de l'identité. Transformations corporelles, genre et chirurgies sexuelles*. Paris: Karthala, p. 7-43.

Fortier, Corinne. (2025a). Transsexual surgery in Egypt or the suspicion of homosexuality. *Anthropology of the Middle East* 20, no. 1, *Trans, queer and "third gender" in Muslim countries*. In: Fortier, Corinne (ed.). p. 127-140. Lien   venir.

Fortier, Corinne & Monqid, Safaa. (2017). Le corps féminin en contexte arabo-musulman: entre autonomisation et domination. In: Fortier, Corinne & Monqid, Safaa (eds.). *Corps des femmes et espaces genr s arabo-musulmans*. Paris: Karthala, p. 9-19.

Frembgen, J rgen Wasim. (2011). *The third gender in Pakistan: Dancers, Singers and Performers*. In: *Fikrun wa fann*. Berlin: Goethe Institute.

Gaudio, Rudolf Pell. (2009). *Allah Made Us: Sexual Outlaws in an Islamic African City*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Geoffrion, Karine. (2013). "I wish our gender could be dual": Male femininities in Ghanaian university students. *Cahiers d' tudes africaines*, 209-210, p. 417-443.

Gueboguo, Charles. (2006). L'homosexualit  en Afrique: sens et variations d'hier   nos jours. *Socio-logos*, 1. Dispo-

nível em: <<http://journals.openedition.org/socio-logos/378.8.2018>>. Acesso em: 4 jan. 2026.

Hanna, Judith Lynne. (1988). *Dance, Sex, and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*. Chicago: University of Chicago Press.

Herdt, Gilbert. (1994). Introduction: third sexes and third genders. In: Herdt, Gilbert (ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books, p. 21-81.

Hosseini, Khaled. (2003). *The Kite Runner*. London: Penguin.

Jaffrey, Zia. (1996). *The invisibles. A Tale of the Eunuchs of India*. New York: Vintage Books.

Khalil, S. (1995). *Le précis de Khalil*. Beyrouth : Dar el-fiker.

Lagrange, Frédéric. (2008). *Islam d'interdits, islam de jouissances*. Paris: Téraèdre.

Lal, Vinay. (1999). Not This, Not That: The Hijras of India and the Cultural Politics of Sexuality. *Social Text*, 61, p. 119-140.

Le Renard, Saba A. (2011). *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*. Paris: Dalloz.

Manoori, Ukmina. (2014). *I am a Bacha Posh: My Life as a Woman Living as a Man in Afghanistan*. New York: Skyhorse.

Massad, Joseph. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

Merzoug, Omar. (2002). Abū Nuwās, un poète subversif. In: Merzoug, Omar. *Abū Nuwās. Poèmes bachiques et libertins*. Paris: Verticale/Le Seuil, p. 7-28.

Mezziane, Mohammed. (2008). Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IX^e au XI^e siècle. *Arabica*, 55, p. 276-306.

Montazeri, Fatemi. (2021). Who Says Only Men Have a Beard? Revisiting the Question of Gender Ambiguity in Persian Poetry. *Anthropology of the Middle East*, 16/2, p. 128-147.

Murray, Stephen O. (1997). They will not to know, Islamic Accommodations of Male Homosexuality. In Murray, Stephen O. & Roscoe, Will (eds.). *Islamic Homosexualities. Culture, history and Literature*. New York: NYU Press, p. 14-54.

Murray, Stephen O. & Roscoe, Will. (1998). *Boy-Wives and Female Husbands, Studies of African Homosexualities*. New York: San Martin's Press.

Najmabadi, Afsaneh. (2005). *Women with mustaches and men without beards: gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley: University of California Press.

Nanda, Serena. (1990). *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.

Nawawy, L’Imam. (1991). *Les Jardins de la Piété. Les Sources de la Tradition Islamique*. Paris: Alif.

Nigst, Lorenz & Sanchez Garcia, José. (2010). Boyât in the Gulf: Identity, Contestation, and Social Control. *Middle East Critique*, 19/1, p. 5-34.

Nordberg, Jenny. (2014). *The Underground girls of Kabul: In Search of a Hidden Resistance in Afghanistan*. New York: Random House Inc.

Popescu-Judetz, Eugenia. (1982). Koçek and Çengi in Turkish Culture. *Dance Studies*, 6, p. 46-69.

Quraishi, Najibullah. (2010). *The dancing Boys of Afghanistan* [film].

Redding, Jeffrey A. (2020). Les droits des personnes transgenres au Pakistan (2009-2019). In: Fortier, Corinne (ed.). *Droit et cultures 80, Réparer les corps et les sexes*, vol. 2, *Intersexuation, transidentité, reconstruction mammaire, et surdit *.

Reddy, Gayatri. (2005). *With respect to sex: negotiating hijra identity in South India*. Chicago: The University of Chicago Press.

Reddy, Gayatri & Nanda, Serena. (2009). Hijras: An “Alternative” Sex/Gender in India”. In: Brettell, C. B. & Sargent, F. (eds.). *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Upper Saddle River: Pearson-Prentice Hall, p. 275-282.

Rowson, Everett K. (1991). The effeminate of early Medina. *Journal of the American Oriental Society*, 111/4, p. 671-693.

Saeidzadeh Zara. (2016). Transsexuality in Contemporary Iran: Legal and Social Misrecognition. *Feminist Legal Studies*, 24/3, p. 249-272.

Saeidzadeh, Zara. (2020). Trans* en Iran : jurisprudence médicale et pratiques sociales en matière de changement de sexe. In: Fortier, Corinne (ed.). *Droit et cultures 80, Réparer les corps et les sexes*.

Saeidzadeh, Zara. (2025). Epistemic Injustice against Trans* Citizens in Iran. *Anthropology of the Middle East*, 20/1, p. 25-41.

Saladin d'Anglure, Bernard. (1985). Du projet par.adi au sexe des anges. Notes et débats autour d'un "troisième sexe". *Anthropologie et Sociétés*, 9/3, p. 139-176.

Saladin d'Anglure, Bernard. (2017). Un pionnier du troisième sexe social. Entretien avec Bernard Saladin d'Anglure by Laëtitia Atlani-Duault. *Socio*, 9, p. 37-74.

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

Schmitt, A. (1992). *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. New York: Routledge.

Shay, Anthony. (2005). The Male Dancer in the Middle East and Central Asia. In: Shay, Anthony & Sellers-Young, Barbara (eds.). *Belly Dance: Orientalism, Transnationalism and Harem Fantasy*. California: Mazda Publishers, p. 50-64.

Shay, Anthony. (2014). *The Dangerous Lives of Public Performers: Dancing, Sex, and Entertainment in the Islamic World*. London: Palgrave MacMillan.

Tiruvaloor Viavoori, Jayantika Rao. (2018). *Resurgence of Bacha Bazi in Afghanistan: Socio-cultural and Political factors* [Thesis]. Leiden: Leiden University, International Studies, Middle East.

Van Dobben, Danielle J. (2008). *Dancing Modernity: Gender, sexuality and the state in the late Ottoman Empire and early Turkish Republic* [Thesis]. Tucson: The University of Arizona, Near Eastern Studies.

Whitaker, Brian. (2006). *Unspeakable Love: Gay and Lesbian in the Middle-East*. London: Saqi Books.

Ze'evi, Dror. (2006). *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*. Berkeley: University of California Press.

Zengin, Aslı. (2014). Sex for Law, Sex for Psychiatry: Pre-Sex Reassignment Surgery Psychotherapy in Turkey. *Anthropologica*, 56/1, p. 55-68.

“TERCEIRO GÊNERO”, PESSOAS TRANS E CIRURGIA TRANSSEXUAL NO MUNDO MUÇULMANO

Resumo

As pessoas trans são retratadas como um novo fenômeno ocidental, percebidas no senso comum como completamente estranhas ao Oriente Médio. Este artigo demonstra que a figura da “trans”, ou historicamente falando, o “terceiro gênero”, não é um “fenômeno ocidental” exclusivo. Está presente em muitas sociedades muçulmanas desde o início do Islã até a atualidade. Existem muitos termos no mundo muçulmano para pessoas chamadas de “terceiro gênero” que também variam no espaço e no tempo. Essas realidades culturais, que a princípio parecem diferentes, possuem muitas semelhanças, especialmente com relação à figura do “homem afeminado”, que é a mais comum. Recentemente, os avanços médicos possibilitaram que as pessoas administrassem hormônios e se submetessem a cirurgias de mudança de sexo. Autoridades religiosas de países muçulmanos emitiram opiniões legais sobre a questão da cirurgia trans, que são estudadas neste artigo.

Palavras-chave:

Terceiro gênero;
Pessoas trans;
Cirurgia transsexual;
Oriente Médio;
Islã.

THIRD GENDER, TRANSGENDER PEOPLE AND TRANSEXUAL SURGERY IN THE MUSLIM WORLD

Abstract

Trans people are portrayed as a new Western phenomenon foreign to Middle East. I will show that the figure of “trans”, or historically of “third gender”, is not a “Western phenomenon” but is present in many Muslim societies from the beginning of Islam until now. Muslim societies used their own terms to name these gendered realities in their specific historical and cultural contexts. In the Muslim world, there is a long history of significant roles provided to “effeminate men” who share similar characteristics. Recently, new medical advances have created the possibility to take hormones and/or undergo sex change surgery to become trans. Religious authorities of Muslim countries have issued legal opinions about the issue of trans surgery, which are studied in this article.

Keywords:

Third gender;
Trans people;
Sex change surgery;
Middle East;
Islam.

Corinne Fortier é antropóloga, pesquisadora do Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) em Paris e membro do Laboratório de Antropologia Social (LAS) no Collège de France (Collège de France-CNRS-EHESS-EPHE-Université PSL). Ph.D. em antropologia social na EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) em Paris com uma dissertação sobre corpo, gênero e infortúnio na Mauritânia e no Islã Sunita. Medalha de bronze do CNRS em 2005. Sua pesquisa antropológica investiga questões de corpo, gênero e sexualidade, especialmente no Islã e nas sociedades muçulmanas. Entre suas publicações recentes, em 2020 ela editou o volume duplo de *Droit et Cultures* (79 & 80), *Réparer les corps et les sexes*, em 2022 ela editou o livro *Le corps de l'identité. Transformations corporelles, genre, et chirurgies sexuelles* (Paris: Karthala) e, em 2025, editou o volume *Trans, Queer, and Third Gender People in Muslim Countries, Anthropology of the Middle East* 20 (1).

Fonte de financiamento: Não se aplica.

Conflito de interesses: Nenhum.

Contribuição dos Autores: Corinne Fortier é responsável pelo levantamento de dados e escrita.

Aprovação do Comitê de Ética: Não se aplica.

Disponibilidade de Dados: Os dados de pesquisa estão disponíveis no corpo do artigo.

Agradecimentos: Nenhum.

Editora responsável: Tatiana Bacal (UFRJ, Brasil).

Recebido em 01/02/2025 | Revisado em 02/03/2025 |

Aprovado em 25/05/2025