

KENTRON

Vol 13, fascicule 1-2

Revue du Monde Antique et de Psychologie Historique

(1997)

Directeurs

Bernard DEFORGE, Jacquy CHEMOUNI

Comité de rédaction

Jacquy CHEMOUNI
Bernard DEFORGE
Christine DUMAS
Corinne JOUANNO

Michèle LACORE
Jean-Marie MATHIEU
Hélène SYLLA

Comité scientifique

Giovanni BRIZZI (Italie)
Bernard FRICKER (Chambéry)
Pierre GODEFROY (Caen)
François HINARD (Paris)
François JOUAN (Paris Nanterre)

György KARSAI (Hongrie)
Gérard PIRLOT (Toulouse)
Pascal THIERCY (Brest)
Nikkos ZILIKIS (Grèce)

Secrétariat de rédaction

Monique DESJARDINS, Christine DUMAS, Hélène SYLLA

Les manuscrits (sur disquette exclusivement) et la correspondance sont à adresser à Kentron, B. Deforge, 16 rue de Liège, 75009 Paris

n° ISSN 0765-0590

1997

Culture et identité sexuelle : figures historiques et mythiques de la transgression de l'ordre naturel des sexes

La sexualité, ventriloque de la culture

Il est d'usage de considérer que chaque société se construit et se maintient par le biais de normes, de règles et de croyances qui assurent un consensus minimal à partir duquel les individus élaborent une identité personnelle et sociale. Les travaux anthropologiques nous apprennent que ces horizons de croyances prennent appui sur le roc des faits naturels que tout un discours d'origine sociale va sculpter, modeler afin d'aboutir à une vision cohérente du monde. Un des points d'appui récurrent de ces cosmogonies qui prolifèrent au rythme des cultures, c'est évidemment la sexualité que chaque société problématise. La place de la sexualité va cependant au delà des spécificités culturelles, bon nombre d'auteurs tels Durkheim (1897), Freud (1912) ou Lévi-Strauss (1949), faisant d'elle l'opérateur, le point d'ancrage de la singularité humaine par rapport aux autres espèces animales. C'est par elle que se serait réalisé le fameux passage de la nature à la culture (avec l'interdit de l'inceste). C'est par elle ou contre elle que la morale et l'univers culturel des règles se seraient développés. C'est dans elle enfin, que se situeraient les parts les plus intimes et les profondes de notre identité (Foucault, 1982). La sexualité supporte d'autre part tout un ensemble de croyances sur ce qui est bien de faire avec l'autre, avec les autres (que l'on pense ici au cortège de tabous, de prescriptions, de recommandations dont elle s'entoure), blocs de croyances constituant autant de limitations qui contrastent avec la singulière licence de certaines espèces animales où le mot d'ordre semble être : tout est possible.

A l'intérieur de ce champ de la sexualité humaine, au centre même, se situe la dichotomie masculin/féminin. Héritier (1996) montre que chaque société prend en charge le dimorphisme sexuel en en instruisant le procès culturel. Ceci se traduit par la création de toute une série d'oppositions entre les femmes et les hommes (les premières seront par exemple selon les cas chaudes, humides ; les seconds froids et secs), oppositions auxquelles s'associent systématiquement des valeurs du type bon/mauvais, fort/faible. Ces jugements une fois posés sont assez redoutables, car ils sont là pour légitimer des asymétries de pouvoir dont le fléau de la balance penche de façon monotone, comme le met en évidence Héritier, aux dépens des femmes dans la quasi-totalité des sociétés. Pour rendre compte de cette asymétrie systématique en faveur

des hommes qui prend de ce fait des allures de loi universelle, Héritier fait une hypothèse qui laissera peut-être songeuses les féministes. Selon elle, si l'homme est valorisé "ce serait parce qu'il peut faire couler son sang, risquer sa vie, prendre celle des autres, par une décision manifestant son libre arbitre". Par contre "la femme voit couler son sang hors de son corps et elle donne la vie... sans nécessairement le vouloir ni pouvoir l'empêcher". Pour Héritier cette asymétrie s'expliquerait donc par ce contraste entre la maîtrise de soi, en particulier des humeurs corporelles chez les hommes, et le non contrôle symétrique des femmes sur elles-mêmes. J'avoue que cette explication me laisse un peu rêveur. D'aucuns pourraient par exemple, à l'inverse avancer l'incapacité quasi générale des hommes à s'abstenir longtemps de toute activité sexuelle, donc d'être maîtres d'eux-mêmes. Les affaires des moines qui font vœux de chasteté sont là pour nous le rappeler.

Quoi qu'il en soit, un fait reste bien établi, c'est que la sexualité est saturée par des rapports de pouvoir homme/femme qui sont clairement socialisés. Ce que montre également les travaux anthropologiques d'Héritier, vu la diversité des différences de traitement de la sexualité selon les cultures, c'est que tous les discours qui y ont trait plutôt de procéder de la sexualité elle-même, de la révéler, l'instrumentalise pour lui faire dire ce que la société y a déjà introduit. Bien souvent, ce n'est pas la sexualité qui parle au travers du social, c'est le social qui parle au travers de la sexualité. Elle est parlée plutôt qu'elle ne parle. Pour reprendre l'heureuse formule de Godelier (1989, 1996) "la sexualité est le ventriloque du social". La société cependant n'a de cesse de donner des garanties d'objectivité à ses propres discours sur la sexualité, ce qui se traduit par une tendance à naturaliser les différences hommes/femmes. Concrètement chaque société met en correspondance le sexe biologique de l'individu et la place et le rôle qu'on attend de lui, ces deux dimensions étant en quelque sorte justifiées par une biologie qui n'en peut mais : celle-ci jusqu'à preuve du contraire (par exemple la découverte (sic) de gènes des rôles sexuels) étant plutôt muette sur la question.

Parfois néanmoins, les présupposés culturels de la sexualité brillent de tous leurs éclats. C'est en particulier le cas quand les évidences naturelles de la sexualité (un homme habite un corps muni d'un pénis, une femme habite un corps réhaussé d'un vagin ou encore nous n'appartenons qu'à un seul sexe) vacillent. N'ayant plus l'appui de la nature, la culture joue alors sa propre partition.

On peut relever trois cas qui provoquent une telle visibilité de la culture sur la sexualité. Soit, première figure, cela se produit à cause de la nature elle-même : c'est la situation de l'hermaphrodisme. Soit, deuxième figure, cela renvoie à une décision culturelle : ici, il s'agit des mythes où l'individu est déclaré appartenir au sexe opposé à son sexe biologique réel. Soit cela repose, troisième figure, non pas sur un parti-pris collectif de la société mais sur une décision personnelle ou plutôt sur une conviction profonde, intime des individus eux-mêmes : c'est la

situation des transsexuels qui sont persuadés d'être de l'autre sexe. Dans tous ces cas comme nous allons essayer de le mettre en évidence maintenant, au silence de la biologie se substitue un discours bruyant particulièrement révélateur des implicites culturels de chaque société.

Quand la culture remplit le vide laissé par la nature : l'hermaphrodisme

La première figure avons-nous dit tient à la nature elle-même. C'est ce qui se passe quand par quelques ratés malheureux, la nature produit des individus biologiquement ambigus d'un point de vue sexuel. Ces sujets que la science qualifie maintenant d'intersexuels et qui sont couramment connus sous le nom d'hermaphrodites, ont, du fait d'anomalies au niveau des chromosomes sexuels, qui sont soit altérés, soit en quantité surnuméraires (par exemple XXY au lieu de XX ou XY) des organes sexuels atrophiés ou parfois à la fois ceux des deux sexes. Ces individus qui bousculent la division biologique à partir de laquelle se développent les rôles sociaux de sexe constituent pour la culture un défi. Comment en effet les considérer ? que faut-il faire ou ne pas faire avec eux ? Dans cette situation, comme le montre Edgerton (1960), (cité par Geertz, 1973), chaque culture mobilise ses propres ressources interprétatives, d'autant que cette situation bouleverse l'organisation sociale basée, pratiquement dans toutes les sociétés, sur une différenciation sexuelle, chaque sexe ayant une place et des rôles précis à remplir.

Chez les Grecs, note Edgerton, les enfants intersexués étant vus comme des personnes certes étranges mais pour lesquelles il y avait eu des précédents, on les laissait vivre leur vie sans stigmatisation marquée. Un des ces précédents c'était bien sûr Hermaphroditus, le fils d'Hermès et d'Aphrodite qui devint uni en un seul corps avec la nymphe Salmacis. Chez les Romains, du moins jusqu'à l'empire, comme le montre Brisson (1997), leur situation était bien plus dramatique, car ils avaient contre eux le poids d'une lourde hérédité divine. On considérait en effet qu'ils étaient un signe funeste envoyé aux hommes par les dieux pour manifester leur colère et annoncer la destruction de l'espèce humaine. En conséquence de quoi, ils étaient systématiquement mis à mort (le plus souvent noyés) et on procédait à des rites de purifications afin d'effacer toute trace de leur passage. Toutefois, il y avait un point commun aux grecs et aux romains. Pour eux, la question n'était pas tant de savoir quel était le vrai sexe de ces individus que de s'interroger sur la signification de leur apparition. Ils étaient vus comme des signes, des présages des dieux qu'il fallait interpréter.

Le centre de l'article d'Edgerton concerne en fait trois cultures différentes actuelles : les cultures américaine, Navaho et Pokot (une tribu du Kenya). Chez les américains, l'intersexualité suscite le plus souvent un sentiment mêlé de commisération d'horreur et de dégoût. Des individus peuvent être ainsi pris de nausées à la vue d'organes génitaux inter-

sexués (même s'ils plaignent les individus qui en sont affublés). Plus généralement, la réaction est d'encourager l'intersexuel à adopter un rôle qui soit masculin ou féminin. Dès lors, certains intersexués toute leur vie durant tenteront de cacher leurs différences en se faisant passer grâce à certaines astuces (dont vestimentaires) pour un homme ou pour une femme. Mais pas les deux à la fois. D'autres, par choix ou contraintes chercheront à corriger leur condition par la chirurgie afin de devenir de "vrais" hommes ou de "vraies" femmes. L'ambiguïté ici n'est pas de mise. Comme l'écrit Edgerton "tous ceux qui sont concernés, des parents aux médecins, sont tenus de découvrir auquel des deux sexes la personne intersexuée appartient le plus vraisemblablement puis d'aider cet être ambigu, incongru et troublant à devenir au moins partiellement un "il" ou une "elle" partiellement acceptable. En un mot, si les faits ne sont pas au niveau de votre attente, changez les faits, ou, si ce n'est pas possible, déguisez-les".

Soit dit en passant, si pour ce qui concerne l'aire occidentale, depuis les temps les plus reculés, l'assignation a un seul sexe est vu comme un impératif, les critères et les protagonistes de cette assignation ont bien changé. Foucault (1976) relève que jusqu'aux abords de la révolution française, l'ambiguïté de l'hermaphrodite était tolérée jusqu'à son adolescence. A cet âge, la société exigeait de l'individu qu'il choisisse l'un des deux sexes. Si le choix était laissé à la libre décision du sujet, celui-ci devait cependant s'y tenir pour le restant de sa vie, tout changement ultérieur ou comportement opposé au sexe choisi étant puni de mort. Avec le développement du pouvoir médical, la décision va se déplacer de l'hermaphrodite à la figure du médecin. C'est lui qui dorénavant statuera sur le vrai sexe de l'hermaphrodite. Si cette évolution débarrassera ce dernier d'une aura trouble (suppôt ou victime des forces obscures surnaturelles et malfaisantes) elle aura cependant comme conséquence négative de déposséder l'hermaphrodite de ce libre arbitre, que l'idéologie des lumières mettait pourtant au même moment dans le panthéon de ses valeurs. Il sera de ce fait déresponsabilisé. Il s'ensuivra ainsi des épisodes tragiques comme dans les cas où le verdict du médecin ira à l'encontre de la volonté de l'hermaphrodite, le médecin pouvant par exemple déclarer homme un intersexué se ressentant pourtant femme. En pareille situation cela pourra déclencher de véritables crises de folies chez l'intéressé, celui-ci n'arrivant pas à assumer cette discordance entre le verdict médical et sa propre expérience intime. On en a un témoignage émouvant dans l'autobiographie écrite à la fin du XIX^{ème} siècle par un jeune hermaphrodite à qui pareille mésaventure arriva et qui a été publiée par M. Foucault sous le titre "herculine barbin dite alexina B" (1978). Un autre changement lié à cette nouvelle emprise médicale sera de déplacer les critères de décision. Alors que précédemment la vérité de la sexualité était énoncée au travers de la parole du sujet, on va assister à un nouveau régime de vérité où le corps aura le dernier mot (Foucault, 1976 ; Lagrange, 1992).

Pour revenir à l'article d'Edgerton celui-ci rapporte ensuite l'attitude des Navahos chez qui W.W. Hill a fait une étude systématique de l'hermaphrodisme dès 1935. Là, le tableau est très différent. Si pour eux aussi, l'intersexualité est anormale, plutôt de susciter l'horreur et le dégoût, elle provoque l'étonnement et une réaction de bonne surprise. L'intersexuel est tenu pour avoir reçu la bénédiction divine et pour la transmettre à son entourage. Dès lors ils ne sont pas seulement respectés, ils sont plus encore vénérés : "ils savent tout" disait un informateur d'Hill ; "ils peuvent faire le travail à la fois d'un homme et d'une femme, et je pense que quand tous seront partis, ce sera la fin des Navahos". "S'il n'y avait pas (d'intersexuels) disait un autre informateur, le pays changerait ; ils sont responsables de toute la richesse du pays ; s'il n'en restait plus, les chevaux, les moutons et les Navahos partiraient tous. Ils sont des chefs, juste comme le président Roosevelt"(sic). Ainsi, l'attitude des Navahos est très différente des américains. Pour les premiers il s'agit de s'étonner et de respecter, pour les seconds de juger, de résoudre et de résorber cette excroissance monstrueuse.

Enfin, la tribu d'Afrique orientale adopte une troisième opinion. Comme les américains, les Pokots n'ont pas grande estime pour les intersexuels mais comme les Navahos, ils ne sont pas du tout révoltés, ni horrifiés par eux. Ils les tiennent de façon très prosaïque, pour de simples erreurs. Ils sont, selon ce qui est apparemment une image africaine courante, comme une poterie ratée "Dieu a fait une erreur" disent-ils, plutôt que "Les Dieux ont apporté un merveilleux cadeau" ou "Nous sommes en face d'un monstre inclassable".

Leur sort n'est pas pour autant très enviable. Les Pokots les tiennent pour des êtres inutiles : ils ne peuvent se reproduire ou étendre le patrilineage comme le peut un homme véritable, ni apporter une contribution matrimoniale comme c'est le cas d'une femme véritable. Ils ne peuvent pas non plus se laisser aller à la chose la plus agréable de toutes, le sexe. Assez souvent, les enfants intersexués sont tués, mais de manière désinvolte comme on peut le faire d'une poterie mal faite. Dès lors, pour ceux qui sont laissés en vie, la vie qu'ils mènent est assez misérable. L'un des individus interrogés par Edgerton reconnaît être très malheureux. "Je dors, je mange, je travaille, c'est tout. Que puis-je faire d'autre ? Dieu a fait une erreur". Dans une société comme celle des Pokots où on tient pour malheureux un homme normalement pourvu mais qui n'a pas d'enfants et où une femme stérile est dite n'être même pas une personne, la vie d'un intersexuel est l'image ultime de la futilité. Il est inutile dans une société qui apprécie l'utile, qu'à sa façon bétail-épouses-enfants, elle met très haut.

Comme le dit Geertz (1973), la situation étant la même, tout le reste ne s'ensuit pas. Selon les cas, face à cette évidence chaque société s'équipe de ses propres catégories. Ainsi, l'hermaphrodite révèle chez les américains une sexualité potentiellement monstrueuse, désorganisatrice et trouble qu'il s'agit de rendre transparente autant que faire ce peut (à

l'aide des médecins et si besoin est des psychanalystes). Pour les Navahos, la sexualité est un don prometteur régénérateur pour la société, car source de puissance symbolique et économique. Quant aux Pokots, le sexe est un plaisir pratique. Si bien sûr, chaque culture peut jouer de ces différents registres, aucun n'étant exclusivement spécifique d'une société donnée, l'exemple des intersexuels montre que chaque société organise la sexualité selon des principes en grande partie externe à elle, c'est-à-dire qui renvoient aussi bien aux valeurs générales du groupe qu'à la place et au rôle dévolu à chaque individu selon son sexe.

Quand la culture joue avec la nature : les changements de sexe mythiques

C'est aussi ce que suggère le deuxième cas de figure, celui où la culture mobilise, provoque une discordance entre le sexe biologique et l'identité sexuelle du sujet, discordance qui aboutit à faire d'un homme une femme ou l'inverse. Dans ce cas, la société a recours à un mythe qui met en lumière ses propres partis-pris. Une première illustration de cette situation nous est fournie par l'histoire de Tirésias dont il existe deux versions¹. Dans la version la plus courante, un jour qu'il se promenait sur le mont Cyllène (ou encore sur le Cythéron) le jeune Tirésias vit deux serpents en train de s'accoupler. Il tua alors le serpent femelle et se trouva, suite à cela, tout d'un coup transformé en femme. Sept ans après, se promenant au même endroit, il revit des serpents accouplés. Il intervint de la même façon et reprit son sexe primitif. Sa mésaventure l'avait néanmoins rendu célèbre et, un jour que Zeus et Héra se querellaient pour savoir qui de l'homme ou de la femme éprouvait le plus grand plaisir dans l'amour, ils eurent l'idée de consulter Tirésias qui seul avait fait la double expérience. Celui-ci sans hésiter, assura que si la jouissance d'amour se composait de dix parties, la femme en avait neuf et l'homme une. Cela mit Héra fort en colère de voir ainsi révéler le grand secret de son sexe et elle frappa Tirésias de cécité. Zeus, en dédommagement, pour l'avoir éclairé, lui accorda le don de prophétie et le privilège de vivre longtemps (sept générations humaines dit-on). Ce mythe, pour ce qui nous intéresse, appelle quelques commentaires. D'abord, le dépassement de la condition humaine, d'être en l'occurrence rivé à un seul sexe, s'accompagne d'une

1 Luc Brisson (1997) signale une troisième version, due à un certain Ptolémée Chennos qui vécut fin du 1er ou début du 2nd siècle après Jésus-Christ. Nous ne la prendrons pas en compte car elle paraît peu représentative des thèmes traditionnels de ce mythe (par exemple Tirésias, contrairement aux versions classiques, y est décrit comme étant à la naissance de sexe féminin) et même si elle est intéressante, elle ne change pas grand-chose par rapport à notre propos. La bibliographie figure p. 20.

acquisition également surhumaine, le don de prophétie. Ensuite, cette proximité avec les Dieux a un prix, celui de la cécité. Enfin et c'est ce qui nous paraît le plus important, l'axe du mythe ne semble pas tourner de façon équivalente autour des deux sexes, car il existe un certain déséquilibre qui se joue en défaveur du sexe féminin. Ainsi, à chaque fois que l'homme Tirésias s'aventure du côté de la femme, de sa sexualité, un événement malheureux se produit, comme si le négatif était attaché à ce sexe, qu'il était source de danger. Dans la première partie du mythe, Tirésias tue le serpent femelle et cela le fait changer de sexe ou plutôt il se trouve dépossédé de son propre sexe masculin qui comme on le sait était le sexe valorisé par les grecs. Dans la seconde partie du mythe, c'est la connaissance de la sexualité féminine (la femme a plus de plaisir) qui fait basculer Tirésias dans la cécité². De là à dire que l'appréhension de la sexualité féminine y est à voir comme de l'ordre de l'interdit, du tabou il n'y a qu'un pas que la seconde version du mythe, celle-là due à Callimaque nous incite à faire.

Voici le récit : en compagnie de la nymphe Chariclo la vierge divine, Pallas Athéna qui a délié son péplos, se baigne aux eaux d'une source. Ephèbe chasseur et fils de la nymphe, Tirésias approche de la source, mené par une soif inextinguible. Et ce qui ne devait pas arriver arrive, par accident ? il voit ce qu'il ne devait pas voir : la déesse nue. Pleine de colères, celle-ci s'exclame et va aveugler Tirésias. Toutefois, à la demande de Chariclo, et pour le dédommager de ce châtiement terrible pour lequel elle est à la limite pour rien, car il relève d'une loi supérieure celle de Kronos qui énonce qu'on ne saurait contempler les Dieux contre leur vouloir, Pallas accorde à Tirésias le don de prophétie. Si dans cette seconde version, le changement de sexe a disparu, on a affaire encore de nouveau à un interdit qui renvoie à la sphère féminine. Pour Nicole Loraux (1989), qui a abordé ce mythe, la question est : qu'est-ce que vit Tirésias ? et pourquoi ne devait-il pas le voir ? Elle avance deux hypothèses, la seconde ayant plutôt sa préférence. Première hypothèse, ce qu'il vit au travers d'Athéna, c'est que la féminité est une force dangereuse, redoutable pour l'homme. Ou, seconde hypothèse qui peut-être corroborée par l'analyse d'autres textes de la même période, Tirésias a aperçu une aberration latente chez les femmes, qu'Athéna exacerbe, à savoir que son corps est un corps sans forme, une chimère qui contraste avec la positivité et la réalité corporelle de l'homme et de ses attributs. Pour Loraux, quelle que soit l'hypothèse, le mythe de Tirésias serait exemplaire de l'incapacité de l'homme grec à penser le féminin positivement. Leur point aveugle en quelque sorte.

2 Ici, cette idée d'une sexualité très généreuse de la femme (elle a neuf fois plus de plaisir que l'homme) peut être vue comme une critique du sexe féminin. Celui-ci serait excessif et traduirait un manque de contrôle sur soi. De ce fait, il s'écarterait des valeurs de mesure et de tempérance prônées par les grecs.

Toujours à un niveau mythique, le monde gréco-romain envisagera également la bissexualité, non plus successive (celle de Tirésias par exemple) mais simultanée (où l'individu possède en même temps les deux sexes). Dans ce cadre, ces personnages bissexués seront vus comme des archétypes, c'est-à-dire des êtres primordiaux à partir desquels s'est ensuite produit la différenciation sexuelle masculin/féminin et finalement la naissance de l'humanité. C'est par exemple dans l'orphisme les personnages de Phanes, de Zeus ou de Dionysos qui sont présentés comme possédant initialement les deux sexes, et ainsi expriment en quelque sorte "la coïncidence des opposés dans la totalité qui se trouve à l'origine de toutes choses, et qui ensuite se dédoublent pour engendrer des individus unisexués" (Brisson, 1997). Néanmoins, dans ces personnages, la dimension masculine semble prédominer. On retrouve donc aussi à ce niveau la même asymétrie sexuelle.

D'autre part, dans ces sociétés, l'androgynie, quand elle ne renvoyait pas à des archétypes primordiaux, était vue négativement (Brisson, 1997). Nous terminerons sur ce point en donnant deux exemples. D'abord, si l'on revient au mythe d'Hermaphrodite, la fusion entre le fils D'Hermès et D'Aphrodite et la nymphe Salmacis, bien loin d'être envisagée comme une possibilité de complétude, était vue à la fois comme l'expression d'un sortilège négatif de la nymphe, donc du féminin – celle-ci, en effet, contre la volonté d'Hermaphrodite, se liant à lui suite à une requête exaucée par les dieux qu'elle avait implorée – et comme une déchéance pour Hermaphrodite, celui-ci d'homme à part entière, devenant finalement à cause de cette fusion une moitié d'homme, c'est-à-dire un mâle diminué. Dans le même sens, il était courant dans le monde gréco-romain lorsqu'on voulait dénoncer, soit un manque de virilité chez l'homme, ou ce qui revenait au même son caractère efféminé, soit une attitude homosexuelle passive (le comble de l'horreur pour un grec ou un romain, un homme ne devant jouer qu'un rôle actif) de traiter ce dernier, de façon injurieuse ou parodique, d'androgynie (voir par exemple la comédie d'Eupolis intitulée les "Astrateutoi" ou le personnage de Cléonyme dans les "Nuées" d'Aristophane). Ainsi, l'androgynie, pourtant par définition équilibrée d'un point de vue sexuel, aboutissait encore une fois, compte tenu des valeurs du monde gréco-romain, à l'instauration d'un déséquilibre marquant la valence différentielle des sexes, où le masculin renvoie au pôle positif, le féminin, au pôle négatif.

Si les Grecs et les Romains ont envisagé la transgression de l'ordre naturel des sexes et exposé par ce biais la valeur différente qu'ils attribuaient à l'un et l'autre sexe, d'autres sociétés ont été, dans un sens plus loin en fournissant le mythe et sa traduction concrète, c'est-à-dire en réalisant son incarnation dans des individus réels. Une de ces sociétés où l'on assiste en quelque sorte à un passage à l'acte du mythe, c'est la société des inuits. Dans cette culture où la dimension sexuelle du travail est très marquée (les hommes à la chasse, les femmes aux travaux

domestiques), les individus ont une conception cyclique du temps et des générations humaines. Ils pensent qu'une fois décédé, l'âme du mort, symbolisé par son nom, erre dans une sorte de no man's land peu enviable. Néanmoins, ces âmes noms peuvent revivre au travers des générations qui se succèdent. Pour cela, on attribue au nouveau-né le nom de l'aïeul qui est mort. A partir de ce moment, l'enfant acquiert l'identité de son aïeul, il est son aïeul et il a le sexe de son aïeul. On aboutit de ce fait, à un phénomène de génération inversée. Par exemple, si le nouveau-né a le nom de son grand-père, on le considère dorénavant comme le père de celui qui est biologiquement son père, ce dernier l'appelant non pas mon fils mais mon père. Cette parenté fictive mais qui est bien réelle pour les inuits peut entraîner une discordance entre le sexe biologique de l'enfant et son rôle sexuel, l'enfant pouvant être par exemple un garçon et considéré comme une fille (l'inverse est possible également : une fille élevée et assimilée à un garçon). Cela arrive quand le sexe de l'aïeul dont on donne le nom (l'éponyme) n'est pas le même que celui de l'enfant qui reçoit le nom. Cela se produit dans trois types de cas. D'abord, quand les ascendants, les parents ou l'accoucheuse veulent permettre à un défunt qui leur était cher de revivre bien qu'il soit d'un sexe différent de celui de l'enfant qui vient de naître et qui va porter son nom. Ensuite, quand un mort (toujours d'un sexe différent de celui de l'enfant) apparaît en rêve chez l'un des parents qui vient d'avoir un enfant. Ici le rêve est interprété comme la volonté du mort de revivre dans cet enfant. On donne donc à celui-ci l'identité de ce mort onirique. Enfin, cela se produit quand à l'intérieur d'une famille, le sex ratio est déséquilibré entre les enfants. Pour rétablir l'équilibre, par exemple, s'il y a déjà trois fils et que le nouveau-né est encore un garçon, on lui attribue l'éponyme d'un défunt de sexe féminin pour qu'il soit désormais considéré comme une fille³.

Cette inversion du sexe était jusqu'au début du siècle très fréquente. On estime que 15 à 20 % des enfants d'une même classe d'âge étaient dans ce cas et encore maintenant il y en a environ 5 % pour une classe d'âge donnée. Ce qui est tout à fait fascinant et qui montre bien l'impact de la culture dans le registre du sexe, c'est que ces enfants, par ailleurs biologiquement normaux, ont le sentiment intime d'être du sexe qu'on leur a assigné, et mènent une existence quasi normale bien qu'inversée.

Autrefois, cette inversion était maintenue la vie durant, ces enfants conservant à l'âge adulte le rôle sexuel et les activités assignés à leur naissance. C'était chez eux que se recrutaient préférentiellement les shamans, c'est-à-dire les sorciers capables de communiquer avec les esprits invisibles, animaux ou humains. On estimait en effet, qu'ayant été capable de chevaucher la frontière des sexes, cela les prédisposait à

³ La réciproque est vraie : cas d'une famille où il y aurait trois filles et un nouveau-né fille.

franchir aussi celles du monde animal et du monde surnaturel. En tant que shamane, ils étaient alors considérés comme des médiateurs, comme une sorte de troisième sexe, à la fois homme et femme (Saladin d'Anglure, 1989). On retrouve donc ici la même idée que chez les grecs : à savoir que la transgression des sexes s'associe à des pouvoirs surhumains. Maintenant, le destin de ces individus a pris une tournure problématique qui n'est pas étrangère à leur plus rare fréquence dans la population. D'abord, ce devenir prestigieux qu'était le shamanisme leur est désormais quasiment interdit, cette pratique tombant en désuétude. Ensuite, avec la colonisation européenne, dans cette société inuit maintenant christianisée et acculturée, s'est étendue une pratique qui semble provoquer des difficultés. En effet, il est d'usage, qu'à la puberté, on leur réattribue leur sexe biologique réel d'origine. Cela ne va pas sans heurts et sans conflits internes pour ces individus (Robert-Lamblin, 1986). Il n'est pas rare de les voir se révolter contre cette nouvelle assignation de sexe ou de tomber dans des crises qui ressemblent étrangement à celles des psychotiques.

Quand les individus contestent la nature et la culture : les transsexuels

Le troisième et dernier cas de figure, où la sexualité se sépare de la nature dans laquelle elle est inscrite, correspond aux situations où la discordance entre le sexe biologique et l'identité de genre est revendiquée par les individus eux-mêmes. Il s'agit des transsexuels qui ont la conviction profonde d'appartenir à l'autre sexe biologique (pour un homme d'être une femme, pour une femme d'être un homme). Ce phénomène touche à l'heure actuelle environ une à deux personnes pour 100 000 naissances et curieusement environ 3 hommes pour une femme. Mon propos ne sera pas ici de statuer sur cette conviction⁴ mais de voir, d'une part comment notre culture a successivement appréhendé cette question, a fait face à ce défi qui bouleverse les évidences et, d'autre part d'indiquer les liens, non dénués de conflits, entre les interprétations que notre société fournit et les stratégies, les revendications ou encore les analyses qu'en font les transsexuels pour asseoir leur conviction et être reconnus et acceptés.

A un siècle d'intervalle, la problématisation du transsexualisme a connu un changement important, on pourrait presque dire une inversion puisqu'on va passer d'une conception transsexuelle de l'homosexualité à une conception homosexuelle de la transsexualité. Prenons l'histoire au début. Dans la seconde partie du XIX^e siècle, alors que s'établit de

⁴ Pour une présentation détaillée de l'approche psychologique du transsexualisme, voir Chiland, 1997.

plus en plus fermement l'emprise du discours médical sur la folie, on va voir s'individualiser un champ particulier de la pathologie mentale, de l'aliénation mentale, celui des perversions sexuelles. Pour la plupart des auteurs de cette époque, ces perversions sont à voir comme le résultat d'anomalies constitutionnelles, organiques. Par exemple, pour Krafft-Ebing (1840-1902) il s'agit d'anomalies congénitales ; pour Ellis (1859-1939) les perversions sont le fruit d'une conjonction entre une prédisposition innée et un traumatisme révélateur de cette tendance. C'est là que va apparaître le transsexualisme ou plutôt ce qui est désigné à cette époque sous le terme d'inversion. Magnan (1835-1916) qui pense qu'à la base de tout trouble mental se trouve une cause anatomique dégénérative, va faire de l'inversion le prototype de cette théorie. Pour lui, l'inversion est un stigmate d'une dégénérescence supérieure. Ce qui est intéressant c'est que l'inversion sexuelle y a pour but de désigner et d'expliquer l'homosexualité masculine. En effet, pour Magnan, l'homosexuel, c'est non pas tant un homme qui aime un autre homme, qu'une âme de femme prisonnière d'un corps d'homme. Le transsexualisme est donc convoqué pour expliquer l'homosexualité. Avec Freud (1856-1939), on assistera à un profond changement, la thèse dégénérative étant abandonnée pour être remplacée par l'idée d'une bisexualité constitutionnelle propre à tout individu (chaque individu a une part et masculine et féminine). L'homosexuel ne va plus être un inverti radicalement autre, mais un sujet pour qui les pulsions homosexuelles que tout un chacun possède, sont prévalentes et qui du fait des avatars de la vie psychique, réalise un choix objectal inhabituel. Ainsi, l'homosexuel devient un sujet qui se sent homme et qui aime les hommes. Avec le temps, l'homosexualité va se débarrasser de son aura d'anormalité par le biais d'une danse entre savoir et pouvoir. Dans les années 70, devant la pression des homosexuels qui accusent la psychiatrie de les stigmatiser en les situant dans la catégorie des troubles mentaux, l'association américaine de psychiatrie va suite à un référendum parmi ses adhérents, considérer que l'homosexualité est normale, n'est pas un trouble, pour autant précision significative, que le sujet ne présente pas de malaise psychique, connaît une bonne adaptation sociale et assume cette orientation sexuelle. L'homosexualité disparaît donc de la pathologie bien que cela soit au moyen d'une curieuse option : la voix de la majorité (la doxa) comme critère de vérité scientifique. C'est à peu près au même moment que le transsexualisme va prendre le relais. C'est ici que l'inversion dont je parlai plus haut va se produire. Ironie de l'histoire, le transsexualisme va être progressivement envisagé comme une homosexualité masquée et plus généralement comme un trouble mental majeur. Le raisonnement sera à peu près le suivant : puisqu'un homosexuel est sain pour autant qu'il assume cette orientation (cf. La décision de la psychiatrie américaine), un homosexuel qui ne se reconnaît pas comme tel doit être un malade. C.Q.F.D. Des auteurs (par exemple, Oppenheimer, 1980) vont dans ce

sens faire des transsexuels des homosexuels psychotiques. Le transsexuel, ce serait celui qui présenterait un déni massif de son homosexualité en émettant à la face du monde une fable délirante : l'idée qu'il est en réalité une femme, façon pour lui d'assumer son attirance vers les hommes. Ainsi, à un siècle de distance, nous sommes passés d'une conception transsexualiste de l'homosexualité à une conception homosexuelle de la transsexualité. Bien évidemment, tout comme les homosexuels voulaient qu'on les prenne pour ce qu'ils sont, des transsexuels, les transsexuels, pour qui les faire passer pour homosexuels est une aberration, veulent être reconnus dans leur spécificité de transsexuels sans être pour autant stigmatisés.

Un appui de poids va leur être fourni par deux courants plutôt opposés. D'abord, par la médecine, où les progrès de la chirurgie vont permettre aux transsexuels, non pas véritablement de changer de sexe, mais du moins de supprimer les signes corporels de ce mauvais sexe que la nature leur a donné⁵. Dans ce cadre médical, pour nombre des chirurgiens qui acceptent d'effectuer l'opération, le transsexualisme est un problème biologique (erreur génétique, mauvaise sexuation congénitale, etc.) qui doit être réglé comme tel. Pour appuyer ce point de vue, d'une part, ils notent qu'après l'intervention chirurgicale, ces sujets se sentent mieux et, d'autre part ils se réfèrent à des travaux récents qui auraient permis de repérer dans une région du cerveau, une singularité neurophysiologique qui différencierait les transsexuels des sujets tout-venant. Ainsi, les thèses organicistes (cf. nos auteurs du XIX^{ème}) qui avaient été chassées par la porte freudienne, reviennent par la fenêtre médicale. Ces thèses sont accueillies favorablement par les transsexuels qui y voient avec raison une reconnaissance de leur singularité : ils ne sont pas des malades mentaux, mais des individus au cerveau différent, qui présentent comme les hommes et les femmes normaux, une certaine sexualisation du cerveau. Simplement chez eux, celle-ci serait inversée. L'autre allié de poids provient d'un courant, psychologique celui-là, dont Stoller (1989) est le représentant le plus éminent. Cet auteur considère que l'identité sexuelle se construit à travers les signaux qu'adresse la société, la famille à l'individu, celles-là qualifiant, étiquetant les comportements de celui-ci de féminin ou de masculin. Ainsi l'enfant, par les effets d'étiquetage et les pressions de l'entourage qui l'inciteraient à développer des comportements qui correspondent à son rôle sexuel, s'appréhenderait progressivement comme femme ou homme. Dans le cas du transsexualisme, le garçon aurait vécu lors de ses premières années une relation très forte avec sa mère, celle-ci encourageant systématiquement les comportements féminins et décourageant non moins

⁵ Concrètement, on fournit des hormones de l'autre sexe et on procède ensuite à une ablation des organes sexuels.

systématiquement les conduites masculines. De par le manque de contrepoids masculin (la figure du père étant singulièrement absente) cet enfant deviendrait dès lors transsexuel comme d'autres deviennent, par ce même processus d'étiquetage, hétérosexuels ou homosexuels. Sa conviction en ce sens serait aussi légitime et vraie que celle qui fait qu'un enfant de sexe masculin se sent plus tard un homme, ou une petite fille une femme, puisque dans tous ces cas la conviction de son identité sexuelle reposerait sur un même processus externe à l'individu, sur une imprégnation culturelle.

Plus généralement, cette problématique actuelle du transsexualisme est très symptomatique des mouvements contradictoires qui travaillent notre modernité. D'une part, l'optique médicale renvoie à un mouvement de biologisation des conduites qui traduit une emprise du discours scientifique. D'autre part, l'accent mis sur les phénomènes d'étiquetage s'inscrit dans tout un courant des sciences humaines qui pointe les limites du libre-arbitre et insiste sur l'importance de la culture dans la détermination de la personnalité. Tout ceci bien évidemment joue sur les transsexuels eux-mêmes. D'abord pour légitimer leur situation, ils ne devront surtout pas s'appréhender, contrairement à ce qui se passe dans certaines sociétés traditionnelles, comme des élus du destin, comme le fruit d'esprit surnaturels, ce qui serait le meilleur moyen de passer pour fou. Bien au contraire, ils devront se référer à une nature profonde (génétique ?), une nature première plus vraie en quelque sorte que la nature apparente, charnelle de leur corps⁶. Ensuite, il n'est pas interdit d'imaginer qu'à une époque où l'identité sexuelle se prouve par les chromosomes, le corps, cela induit ce qu'on pourrait appeler un effet de somatisation, c'est-à-dire incite plus que de coutume le transsexuel à passer par l'acte chirurgical pour prouver, pour se prouver qu'il est bien ce qu'il prétend être. Enfin, ce discours sur les corps (ou celui des partisans de Stoller), revient à dire que le transsexualisme échappe à la volonté du sujet (soit pour causes internes biologiques, soit pour causes externes environnementales). Il y a ici le risque de déresponsabiliser le sujet et donc de rendre moins pertinent, moins évident un travail de réflexion actif sur soi, à la limite rendu inutile, car ne pouvant s'opposer à ces macro-déterminismes. Ainsi paradoxalement cette reconnaissance du transsexualisme se paie d'une certaine aliénation. Le transsexuel devient en effet une victime impuissante : soit le transsexuel a subi une erreur de la nature, soit son identité sexuelle a été complètement

⁶ A titre d'exemple de ce contraste entre sociétés modernes et traditionnelles, on peut évoquer l'exemple des berdaches des sociétés amérindiennes. Ceux-ci ont la même conviction que les transsexuels mais l'argumentation qu'ils développent est que leur société accepte est très différente. D'après ces individus, s'ils sont de l'autre sexe, c'est parce qu'ils ont été visités durant leur rêve par les esprits qui leur ont indiqué leur véritable sexe.

déterminée par une mère, qui en l'étiquetant à l'inverse des autres garçons, en a fait une fille.

Pour terminer sur cette question du transsexualisme, son traitement révèle aussi certains partis-pris culturels sur la valeur accordée aux hommes et aux femmes. D'abord si le transsexuel (un homme qui se sent femme) a été reconnu par le courant stollerien en psychologie, ce n'est pas le cas des transsexuelles (les femmes qui se considèrent homme). En effet, outre que les études sur celles-ci sont particulièrement rares et laconiques, ce qui traduit un certain désintérêt pour cette question, tous les auteurs s'accordent à y voir une pathologie sexuelle sévère : ce serait des homosexuelles à tendance psychotique. On aurait affaire à des individus délirant sur leur appartenance à l'autre sexe car incapables d'assumer leur homosexualité. Dans ce sens, on les qualifie, terme qui se veut descriptif mais qui n'est pas sans connotation négative, de fausses transsexuelles (elles sont en réalité des homosexuelles) et ce par opposition aux hommes qui seraient eux de vrais transsexuels (dans la mesure où pour ces derniers la conviction est légitime, car reposant sur un processus réel, habituel dans le sens où il concerne aussi les sujets normaux, en l'occurrence le processus d'étiquetage). De plus, on remarque que l'attitude des tribunaux n'est souvent pas la même selon que la personne qui fait la demande de changement de sexe à l'état civil est un transsexuel ou une transsexuelle. L'acceptation étant plus fréquente pour le premier que pour la seconde. Les exemples rapportés par Mercader (1994) sont à cet égard particulièrement illustratifs. Elle montre que dans nombre d'attendus de justice on accepte le changement d'état civil pour un homme, car il a perdu les caractères de sa masculinité (ses organes sexuels, son attitude masculine). Tandis qu'on refuse ce même changement d'état civil pour une femme au motif, que si elle a perdu ses caractères sexuels féminins, elle n'en a pas pour autant acquis les attributs virils qui signent une véritable masculinité. Autrement dit, tout se passe comme si pour être une femme, il suffisait d'être une femme mutilée (puisque les transsexuels hommes n'ont ni clitoris, ni capacité bien entendue à engendrer) ; par contre pour être un homme, il faut être un vrai mâle en état de marche.

Pour conclure

Si la condition biologique de l'homme et de la femme est une évidence, si la sexualité humaine s'inscrit dans des caractéristiques corporelles bien tangibles, la culture n'hésite pas à tenir son propre discours, parfois bien éloigné de la nature, comme on a tenté de le montrer à l'aide d'exemples mythiques, historiques et anthropologiques. Ainsi chaque culture se munit de ses propres lunettes interprétatives. Je n'irai cependant pas jusqu'à adhérer totalement à ce que dit Geertz (1973) : "Que si Dieu ou la nature a créé la nature, tout le reste ne s'ensuit pas

et que l'Homme, la société a fait tout le reste". L'idée que suggère Geertz est en effet que la culture peut jouer allègrement comme elle l'entend de ce que la nature propose. Cela me paraît excessif. Excessif, car si la culture dispose d'un certain degré de liberté, les exemples que j'ai cités sont minoritaires. Ce qui montre que la culture essaie, autant que faire ce peut, de relier dans un schéma fait d'équivalence sexe biologique et identité sexuelle. Excessif aussi, car cela revient à accréditer l'idée d'un poids omnipotent de la société sur les individus. Cela est trop schématique. Ainsi, l'exemple des hermaphrodites, qui sous l'ancien régime choisissaient à quel sexe ils voulaient appartenir, suggère que l'individu a une certaine liberté de manœuvre même si elle s'inscrit dans un champ très codifié. L'exemple également des invertis inuits qui se révoltent contre la réassignation à leur sexe d'origine à la puberté imposée par la société, ou encore le cas des homosexuels ou des transsexuels qui se battent contre certains discours (fusse au prix pour les uns et les autres d'une certaine ambiguïté) indiquent que les individus ne sont pas uniquement des réceptacles passifs des idéologies sociales. Les cultures ne sont d'ailleurs pas des ensembles monolithiques. A l'intérieur de chacune d'entre elles (même dans les sociétés dites primitives ou traditionnelles), il existe des tensions, des courants hétérogènes dont l'individu peut jouer pour se ménager un espace de liberté personnel (qu'il peut reprendre ou non à son compte, opposer et invoquer de manière différenciée pour construire sa propre personnalité, Spiro, 1993 ; Taylor, 1992).

Dès lors, pour reprendre l'heureuse formule de Godelier "si le sexe est le ventriloque du social", il ne s'ensuit pas simplement que l'individu est le ventriloque de la culture. Mais ceci est une autre histoire.

M. TOSTAIN
Université de Caen

Bibliographie

- BRISSON, L. (1997), *Le sexe incertain. Androgynie, hermaphrodisme, et changement de sexe dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris, Editions les Belles Lettres.
- CHILAND, C. (1997), *Changer de sexe*. Paris, Edition Odile Jacob.
- DURKHEIM, E. (1897), La prohibition de l'inceste et ses origines. *L'année sociologique*, 1-70.
- ELLIS, H. (1933), *Etude de psychologie sexuelle. L'inversion*, Tome II. Paris, le Mercure de France.
- FOUCAULT, M. (1976), *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1982), *Le combat de la chasteté*. *Communications*, 35, 15-25.
- FREUD, S. (1912), *Totem et tabou*. Paris, Gallimard.
- FREUD, S. (1984), *Névrose, psychose et perversion*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GEERTZ, C. (1973, 1986), *savoir local, savoir global*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GODELIER, M. (1989), Sexualité, parenté et pouvoir. *La recherche*, n° 213, 1141-1155.
- GODELIER, M. (1996), Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. *Les cahiers de l'arcane*, 21-52.
- HERCULINE BARBIN dite Alexina B. (1978). Texte édité par M. Foucault. Paris, Gallimard.
- HERITIER, F. (1996), *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris, Edition Odile Jacob.
- KRAFT-EBING, R. (1958), *Psychopatia sexualis*. Paris, Payot.
- LAGRANGE, J. (1992), Le "vrai sexe" du transsexuel. *Psychanalyse à l'université*, 17, 66, 97-116.
- LEVI-STRAUSS, C. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- LORAUX, N. (1989), *Les expériences de Tiresias*. Paris, Gallimard.
- MAGNAN, V. (1983), *Leçons cliniques sur les maladies mentales*. Paris, Editions L. Bataille.
- MERCADER, P. (1994), *L'illusion transsexuelle*. Paris, l'Harmattan.
- OPPENHEIMER, A. (1980), *Le choix du sexe. A propos des théories de R.J. Stoller*. Paris, Presses Universitaires de France.
- ROBERT-LAMBLIN, J. (1986), *Influence de l'éducation sexuelle sur l'identité sexuelle : Un exemple chez les Inuits*. Dans coté femmes. Paris, l'Harmattan.
- SALADIN-D'ANGLURE, B. (1989), Le troisième sexe. *La recherche*, n° 213, 836-844.
- SPIRO, M.E. (1993), Is the western conception of the self "peculiar" within the context of the world culture ? *Ethos*, 21, 2, 107-153.
- STOLLER, R.J. (1989), *Masculin ou féminin ?* Paris, Presses Universitaires de France.
- TAYLOR, C. (1992), *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf.



DEVISE

La vignette représente un cavalier tenant l'aiguillon ou la cravache (*kentron*). La devise en grec signifie : « Presse le cheval de l'aiguillon pour lui faire tourner la borne », faisant allusion à ce moment dangereux des courses (de chevaux ou de chars) à l'hippodrome, où, avant le trajet retour, le concurrent habile doit serrer au plus près la borne au risque de se briser. Elle était devenue une expression proverbiale.