

Bernard Saladin d'Anglure

Anthropologue, Université Laval

(1992)

"Le « troisième sexe. »"

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel : jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"

Site web : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html,.doc,.pdf,.rtf,.jpg,.gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Bernard Saladin d'Anglure
Anthropologue, Université Laval

"Le « troisième sexe »."

Un article publié dans la revue **La Recherche**, no 245, juillet-août 1992, pp. 836-844.

[Autorisation formelle de l'auteur accordée le 5 mai 2008 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales. Autorisation reconfirmée le 13 janvier 2010.]



Courriel : b.saladin-d-anglure@ant.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition complétée le 30 juin 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.



Bernard Saladin d'Anglure

Anthropologue, Université Laval

"Le « troisième sexe »."

LA Recherche

Un article publié dans la revue **La Recherche**, no 245, juillet-août 1992, pp. 836-844.

Bernard Saladin D'Anglure

"Le « troisième sexe »."

Un article publié dans la revue **La Recherche**, no 245, juillet-août 1992, pp. 836-844.

Pendant longtemps les Sciences humaines ont tenu les catégories de sexe pour un donné de la nature ; il y a deux sexes, les hommes et les femmes, qui assument la reproduction de l'espèce humaine. On pensait aussi que la division sexuelle du travail, résultait de leurs particularités biologiques ; aux hommes les activités de production et les tâches difficiles, requérant force physique, mobilité ou puissance intellectuelle (chasse, guerre, etc.), aux femmes la reproduction de la vie, les tâches faciles et de service (cueillette, travaux domestiques, soins aux enfants, etc.). On invoquait même les contraintes physiologiques de la menstruation, de la grossesse ou de l'allaitement pour expliquer le confinement des femmes dans l'espace habité. Les rapports de pouvoir entre les sexes, qui étaient le plus souvent ramenés à cette logique « naturaliste », restèrent donc eux aussi en dehors du champ du social. Si l'on excepte les tentatives de quelques précurseurs pour sortir les rapports de sexe du déterminisme biologique, tels Fourier, Engels et Freud, c'est l'anthropologue Margaret Mead qui la première remit en cause ce déterminisme dans les années 1930. À l'aide d'exemples océaniens observés sur le terrain, elle démontra que la division sexuelle du travail différait d'une société à l'autre et relevait plus de la culture que de la nature ¹. Son approche dualiste des sexes

l'empêcha cependant de prendre en compte les individus s'écartant de la division traditionnelle des tâches. Avec Simone de Beauvoir, la définition socioculturelle des sexes connut un approfondissement majeur. Mais la perspective dualiste qui transparait aussi à travers son essai « Le deuxième sexe » (1949), l'empêcha de conceptualiser sa propre situation de femme non traditionnelle, si ce n'est en projetant dans un futur utopique l'élimination de la frontière sociale entre les sexes, et une éducation mixte. Élisabeth Badinter reprendra à son compte cette hypothèse, quarante ans plus tard, avec un regard évolutionniste. J'y reviendrai en conclusion.

Le renouveau féministe des années 1970 suscita un grand développement de la réflexion théorique sur les rapports sociaux de sexe, au sein de l'anthropologie anglo-saxonne principalement. On s'interrogea sur l'origine et l'universalité de la domination masculine, et, pour tenter de résoudre cette question, on se pencha sur le cas des dernières sociétés de chasseurs-cueilleurs, que l'on croyait vivre à l'image de notre préhistoire. Les données ethnographiques sur ces sociétés établissaient généralement que les hommes y dominaient, avec le contrôle de la chasse et de la guerre, alors que les femmes étaient plus ou moins astreintes à la cueillette et aux tâches domestiques. Mais l'interprétation de ces faits donna lieu à des prises de position divergentes : les tenants de l'égalitarisme des sexes, fidèles à la pensée d'Engels sur les sociétés pré capitalistes étaient regroupés derrière Eleanor Leacock qui voyait dans la domination masculine, soit une influence de l'Occident, soit une expression des préjugés masculins des ethnologues. D'autres supportaient l'idée qu'à la domination masculine dans la vie publique, correspondait une domination féminine dans la vie privée. D'autres enfin, reconnaissant le pouvoir des femmes et la complémentarité des sexes dans de nombreuses activités, concluaient néanmoins à une domination masculine exprimée par le contrôle des techniques et de l'idéologie. Chaque tendance restant sur ses positions, on assista dans les années 1980 à une désaffection pour la question des origines et même pour les rapports de pouvoir entre les sexes. Simultanément se développa un intérêt croissant pour les caté-

gories sociales de sexe (gender studies), dont l'étude constituait un préalable pour toute recherche sur les rapports sociaux de sexe. Ces catégories restaient toujours définies en termes dualistes, en dépit de nouvelles données ethnographiques incitant à sortir de cette approche, et de quelques tentatives, dont la mienne, pour en élargir le champ. En 1992, on peut dire que le concept de « sexe social » (gender en anglais) est d'usage courant dans les sciences humaines, avec cette réserve qu'il reste souvent confiné à la littérature scientifique féministe ; quant aux recherches sur le sujet, elles sont marginales et loin de figurer parmi les préoccupations majeures des sciences humaines en général et de l'anthropologie en particulier, où la France prend du retard dans ce domaine. Parmi les causes de cette limitation mentionnons la confusion, déjà relevée dans les ethnographies anciennes, entre sexe social et sexualité, qui continue d'exister dans l'esprit de nombreux chercheurs. Un exemple flagrant en est l'utilisation abusive du terme « berdache », assorti d'une forte présomption d'homosexualité, pour désigner les phénomènes de travestissement observés chez les Indiens les Amérindiens, alors que de nombreux « berdaches » ne sont pas homosexuels et que beaucoup d'homosexuels amérindiens ne sont pas des « berdaches ». Relevons enfin le cloisonnement des disciplines, des champs du savoir et des thématiques qui rend très difficile l'étude des catégories sociales de sexes car ces dernières transcendent leurs frontières. C'est ainsi qu'un même phénomène pourra être appelé androgynie par les sciences religieuses, inversion par l'anthropologie structurale, et marginalité par la sociologie, ce qui n'aide pas à sa compréhension. Face à cette stagnation théorique, je crois qu'il serait judicieux d'aller y chercher du côté des sociétés de chasseurs-cueilleurs les bonnes questions à poser dans notre société, ainsi qu'une meilleure conceptualisation du système social des sexes. Ce changement de perspective passe par une critique épistémologique de la conception dualiste des sexes dans laquelle nous enferme la logique classique, l'héritage idéologique judéo-chrétien et le rationalisme scientifique.

Il peut sembler paradoxal de faire appel à l'exemple des Inuit pour tenter de renouveler, avec des données originales, l'approche théorique des catégories et des rapports sociaux de sexe en Occident, alors que ce peuple autochtone « exotique » a toujours été absent des débats théoriques de l'anthropologie. Une des causes de cette absence tient sans doute à la sur valorisation de ses performances techniques, en regard des difficultés rencontrées pendant quatre siècles par les Occidentaux pour s'adapter aux conditions de l'arctique. Au fur et à mesure qu'on découvrait ce peuple, on s'émerveilla de sa survie dans un milieu aussi hostile et l'on imagina qu'elle était sa seule préoccupation et qu'elle absorbait toute son énergie. Sa désignation fut, elle aussi, longtemps imaginaire : d'abord taxé de « Pygmées hyperboréens », pris ensuite pour des Tatars, il fut progressivement appelé « Esquimau » (un terme dérivé de l'algonquin), puis « Eskimo » (version anglo-saxonne du même terme) avant d'imposer son propre nom, Inuit.

Ces idées préconçues sur les Inuit allaient influencer des générations d'ethnologues et les dispenser de scruter en profondeur l'organisation sociale, économique, politique ou religieuse inuit. Cette définition restrictive de la société inuit se trouve bien résumée dans une formule laconique de C. Lévi-Strauss : « Les Esquimaux, grands techniciens, sont de pauvres sociologues... », les opposant alors aux Aborigènes australiens qu'il définissait à l'inverse.

Le seul intérêt théorique qui leur fut véritablement manifesté vint de Marcel Mauss, qui paradoxalement ne mit jamais les pieds chez eux. Au début du XXe siècle, il publia un essai sur les variations saisonnières de la vie sociale inuit qui oscillait, selon lui, entre deux pôles : un individualisme estival fondé sur la famille nucléaire, la vie privée et laïque du couple, et la production individuelle ; et un communisme hivernal, économique, sexuel et religieux, s'exprimant dans le partage et l'échange généralisé des biens, des enfants et des conjoints, et dans de grands rituels collectifs. Ce que l'on appelait à l'époque le « communisme primitif ». Si l'essai de Mauss est intéressant et unique en raison de sa perspective globale, il ne contient pas de données exhaustives sur la division sexuelle des tâches ni sur les catégories de sexe,

et il reste enfermé dans une explication réductrice, dualiste et saisonnière, de leur vie sociale. Une autre tentative d'utilisation théorique de l'exemple inuit fut celle de L. Spier qui repris l'idée, exprimée cinquante ans auparavant par L.H. Morgan, que les termes de parenté utilisés par les Inuit formaient un système possédant la même structure que le celui des termes de parenté utilisé en Europe de l'Ouest et chez les Yankees de Nouvelle-Angleterre. Spier étendit son analyse et sa typologie aux règles de filiation, à la résidence au mariage, bref à ce que l'on appelle en anthropologie le système de parenté ; définissant ainsi un système de parenté de type « eskimo », commun aux Inuit, aux Pygmées des îles Andaman et aux Occidentaux (cf. fig). Cette typologie fut reprise par G.P. Murdock¹ et étendue par lui à tout le système d'organisation sociale. Ainsi donc, aux deux extrémités de l'échelle du « développement » techno-économique humain, chez les chasseurs-cueilleurs inuit et chez les Occidentaux, on prétendait retrouver le même système de parenté, le même type d'organisation sociale. Mais les recherches ethnographiques récentes sur la parenté inuit remettent en cause la portée générale des données qui ont servi à définir le système « eskimo ». Elles démontrent l'existence d'une pluralité de systèmes et une telle variation dans les usages parentaux que bien des auteurs en arrivent à la conclusion que l'organisation sociale inuit se caractérise essentiellement par sa grande flexibilité.

Si l'on excepte un intéressant ouvrage de Naomi Giffen² sur la division sexuelle du travail chez les Inuit, publié en 1930, on peut affirmer que les rapports de sexe préoccupèrent peu les ethnologues des Inuit. Et, pour ne citer que les travaux résultant d'enquêtes sur le terrain, on passa de l'étude de la technologie et des mythes, à l'écologie culturelle, à la psychologie des émotions, puis à des ethnographies de villages, avec l'accent mis sur la parenté et le changement social. De nombreux anthropologues nourrissaient encore, dans les années

¹ C. Lévi-Strauss, **Anthropologie structurale**, Paris, Plon, 1958.

² G.P. Murdock, **De la structure sociale**, Paris, Payot, 1972 (traduit de l'américain **Social Structure**, New York, 1949).

1960, l'espoir de trouver, dans le système de parenté « eskimo », la clé de l'organisation sociale inuit. Les catégories de sexe n'y figurent qu'à titre d'accessoires. Ainsi les rapprochements un peu rapides entre la société inuit et la nôtre ont-ils contribué à augmenter l'effet de flou produit autour de l'organisation sociale inuit par les premiers stéréotypes élaborés à son sujet.

Reste enfin le champ de l'anthropologie symbolique, dans lequel s'inscrivent mes travaux. Mes premières recherches ethnographiques chez les Inuit commencèrent au début des années 1960 sur le thème général de la parenté et plus particulièrement sur la parenté fictive, ou pseudo-parenté, très développée chez eux. J'étudiais ainsi les liens créés par l'adoption (30% des enfants sont adoptés) et les liens quasi-parentaux établis entre le nouveau-né et son accoucheuse. L'accoucheuse, considérée comme une mère culturelle, assistait et conduisait en effet l'enfant jusqu'à l'âge adulte. Celui-ci lui offrait, en retour, des cadeaux, à chacune des nouvelles performances qu'il réalisait.

J'examinais aussi l'effet exercé par les noms personnels sur l'identité individuelle et sur l'usage des termes de parenté. Il en ressortit que la société inuit fonctionnait, pour ce qui est de l'attribution des statuts parentaux, comme à l'inverse de l'ordre successif des générations. Les enfants qui ont reçu le nom et l'identité de leurs grands-parents décédés dominent symboliquement leurs parents jusqu'à ce que, devenus eux-mêmes parents, ils soient à leur tour dominés symboliquement par leurs propres enfants. La conception inuit du temps, circulaire et cyclique, ressort bien de ces pratiques. Par ailleurs, les noms n'ayant pas de genre peuvent passer d'un sexe à l'autre, entraînant un travestissement et l'apprentissage des tâches de l'autre sexe social (*socialisation inversée*), lorsque 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. Ces recherches me firent bientôt découvrir la position centrale occupée par la procréation humaine dans la conception du monde inuit. Le foetus y est, en effet, le lieu par excellence où s'articulent les diverses composantes de l'univers : la composante mas-

culine, exprimée par le sperme de l'homme qui bouche le conduit utérin et amorce ainsi le procès de reproduction ; il se mélange ensuite au sang maternel pour donner à l'embryon sa forme et sa structure, puis sa cohésion. La composante féminine, exprimée par le sang de la mère qui, en coagulant, participe à l'oeuf embryonnaire, puis forme le sang du fœtus. La composante animale, représentée par la chair animale, qu'absorbe la femme enceinte, et que consomme ensuite le fœtus dont elle va constituer la chair. La composante surnaturelle, enfin, représentée par les âmes noms des ancêtres décédés, qui se réincarnent dans l'enfant à naître et attendent d'être reconnus par les vivants.

Ainsi, dans le petit iglou utérin, microcosme de l'univers, se rejoue l'apparition de la vie humaine. La cosmogénèse et l'ontogénèse sont pensées sur le même mode, comme aussi le cycle de la vie, le cycle des saisons, le cycle jour/nuit. L'humanité première vécut à ses débuts sur terre dans une obscurité quasi utérine, avant d'avoir accès à la lumière du jour, comme l'humanité ultérieure, aux prises avec la complexité croissante des règles de la vie et la multiplicité des esprits, vécut dans un obscurantisme dangereux, avant d'avoir accès aux lumières du chamanisme. Le principe actif de tout pouvoir chamanique est la clairvoyance qui se dit en inuit : *Qaumaniq*, « la lumière ».

Une étude approfondie des mythes d'origine révéla aussi que la différenciation des sexes constituait la première grande différenciation de la cosmogénèse inuit. Cette différenciation est, d'ailleurs, également conçue comme un moment essentiel dans la reproduction de la vie humaine. De nombreux récits illustrent ces croyances : les Inuit pensent qu'un fœtus peut changer de sexe en naissant. On appelle *sipiniit* (du radical verbal *-sipi* qui veut dire *se fendre*) les individus dont on pense que le sexe a changé à la naissance. Dans les deux tiers des cas, il s'agit d'une transformation de garçon en fille. Parmi les symptômes associés à ce « *transsexualisme* » on mentionne un accouchement long et difficile, un oedème génital assorti d'ambiguïté génitale chez le nouveau-né (on a de la difficulté à reconnaître son sexe) et enfin un sexe obstrué par des mucosités entraînant une incapacité d'uriner, dans les moments qui suivent la naissance. Plusieurs accoucheuses inuit

affirment avoir vu le pénis et le scrotum de nouveau-nés se résorber et donner place à une fissure vulvaire dans les tissus du périnée. Il est donc important, selon la théorie indigène, de stabiliser ces organes en les fixant par le regard ou le toucher pour en prévenir la transformation, si l'on désire conserver le sexe du nouveau-né, sinon il faut laisser faire le processus.

Il est difficile de chiffrer les cas de « transsexualisme » périnatal, mais une enquête orale dans le village de neuf cents personnes, où se sont déroulées mes recherches, fait apparaître près de 2% de cas. Plusieurs hypothèses, encore à vérifier en l'état actuel des recherches, permettraient d'expliquer cette croyance : la première c'est qu'il s'agirait de cas d'intersexualité génétique, entre autres, l'hyperplasie adreno-congénitale, une pathologie des glandes surrénales, qui se traduit par un pseudo-hermaphrodisme féminin et qui a été signalée dans certaines régions de l'aire inuit, comme le sud de l'Alaska, avec une fréquence dix fois plus élevées que dans les populations caucasiennes³. Si cette particularité génétique, qui n'a pas encore fait l'objet de recherches, à ma connaissance, dans l'arctique central canadien, a pu contribuer à alimenter la croyance, elle ne suffit cependant pas à rendre compte de tous les cas recensés, car ce pseudo-hermaphrodisme est habituellement accompagné de stérilité, ce qui n'est pas le cas pour la plupart des *sipiniit* étudiés.

La seconde hypothèse renvoie aux conditions techniques de l'accouchement et à la position du fœtus, lors de son expulsion. En effet la présentation par le siège entraîne habituellement un oedème génital chez le nouveau-né. L'existence d'un lien entre ce type particulier de présentation « anormale » et le changement de sexe présumé reste à vérifier sur le terrain, car en dépit de la publication de plusieurs travaux sur l'accouchement chez les Inuit, il n'existe pas de données exhaustives sur la présentation du fœtus à l'accouchement. Je sais néanmoins, par mes enquêtes et par la littérature, que les pré-

³ Naomi M.Giffen : **The Roles of Men and Women in Eskimo Culture**, Chicago, 1930.

sentations « anormales » à la naissance entraînaient, pour l'enfant, un travestissement ou une inversion soit du sens de la fourrure sur certains de ses vêtements, soit du sens de ses déplacements dans certains rituels.

Les souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq, une femme inuit d'Igloodik qui raconte avoir changé de sexe à la naissance, apportent un intéressant éclairage sur les *sipiniit*. Ses souvenirs remontent avant sa conception, quand, sous la forme de l'âme invisible du grand-père maternel dont elle porte le nom, Savviuqtalik - récemment décédé quand commence le récit -, elle sortit de la tombe et s'approcha de sa fille (en fait, la mère d'Iqallijuq), qui était accroupie, non loin de là, pour faire ses besoins naturels. Elle toucha sa ceinture dénouée et se retrouva dans son utérus, qui ressemblait à l'intérieur d'un petit iglou (cf. fig.). Là elle absorba une nourriture de couleur blanchâtre, qu'un chien venait régulièrement régurgiter, et passa de l'état d'âme à celui de foetus mâle. Le foetus grossit rapidement et, quand l'iglou devint trop petit, décida d'en sortir. Il saisit donc les outils masculins, mais, se souvenant des difficultés de sa vie antérieure de chasseur, du froid et des dangers, il se ravisa et décida de revivre dans un corps de femme. Reposant alors les outils masculins, il prit les outils féminins, et sortit dans un violent effort. Son pénis se rétracta aussitôt, son périnée se fendit et il naquit fille...

Ce type de réminiscence n'est pas rare chez les Inuit ; il se rencontre dans les divers groupes et sa crédibilité s'appuie sur un mythe très connu : l'histoire de la femme, battue par son mari, qui se transforme en chien, puis en diverses espèces de gibier, avant de redevenir foetus dans l'utérus de la femme de son propre frère, et de renaître garçon.

Un autre mythe, en rapport avec le « transsexualisme » périnatal, décrit la cosmogénèse inuit et illustre le premier changement de sexe ; il raconte comment les deux premiers humains sortirent de deux petites buttes de terre, sous forme de deux mâles adultes. Ils voulurent bientôt se multiplier et l'un d'eux mit l'autre enceint. Quand la grossesse vint à son terme, ils constatèrent l'incapacité d'accoucher de

l'homme enceint. Son compagnon provoqua par un chant magique la résorption de son pénis et une ouverture dans son périnée, le transformant en femme, la première femme. Celle-ci accoucha bientôt d'un fils. D'eux sont issus, dit-on, tous les Inuit. Ainsi, au niveau infra humain de la vie, celui du passage de la vie utérine à la vie humaine, le sexe est-il instable et sa frontière peut-elle être aisément franchie, dans les deux sens, de garçon à fille et de fille à garçon. Cette instabilité existait à l'origine de la vie humaine, elle est présente encore lors de chaque accouchement.

J'ai mentionné plus haut comment l'identité d'un nouveau-né était déterminée par l'attribution de ses noms. Le choix était opéré par ses ascendants et visait à permettre aux défunts de revivre parmi les êtres qui leur étaient chers. Les ascendants choisissaient le nom de parents ou d'amis dont l'absence les affectaient le plus. Quand un nouveau-né éprouvait quelque difficulté à vivre, dans les premiers jours suivant sa naissance, c'était le signe qu'un défunt voulait revivre en lui ; ce désir devait être satisfait pour assurer la survie de l'enfant. Le rêve était une autre voie d'accès à la volonté des défunts. Quand un mort se manifestait en rêve à quelqu'un, sous la forme d'une visite ou d'une demande à boire, c'était le signe qu'il désirait renaître dans sa famille.

Le caractère aléatoire et imprévisible de la mort, et donc du sexe du prochain défunt, combiné à celui du moment de la naissance et du sexe des enfants à naître, entraînait un nombre relativement élevé de nouveau-nés (de 15 à 20%) avec un sexe différent de celui de leur ancêtre éponyme. Ces cas étaient l'objet d'un investissement symbolique qui pouvait prendre différentes formes, regroupées ici sous le terme de « *travestissement* » (qu'il s'agisse de l'utilisation de termes de parenté, de taille ou d'arrangement des cheveux, de vêtements ou de parures, d'outils ou de techniques, de gestes ou de postures du corps, normalement réservés à l'autre sexe). Comme souvent les enfants recevaient plus d'un nom, et donc plusieurs identités, d'éponymes de sexes différents, ils vivaient sous des identités multiples qui coexistaient ou alternaient dans le temps. Elles coexistaient lorsqu'ils portaient en même temps des attributs des deux sexes, elles alternaient

lorsqu'ils portaient selon les circonstances, ceux d'un sexe ou ceux de l'autre.

L'importance et la durée du travestissement dépendaient de plusieurs facteurs, comme la présence, auprès de l'enfant, de ceux qui avaient choisi les éponymes de l'autre sexe ; l'étroitesse des liens affectifs existant entre ces personnes et les éponymes ; la proportion de noms d'ancêtres de l'autre sexe. Quand tous les noms provenaient d'éponymes du sexe opposé, le travestissement était plus marqué et pouvait continuer au delà de l'adolescence.

Un quatrième facteur, le rapport numérique des sexes dans une famille (*sex-ratio familial*), opérait lorsque le sexe du nouveau-né contrariait l'attente des parents. Ceci était fonction de son rang de naissance et du sexe relatif des autres enfants de sa fratrie. Dans les fratries sans garçon ou sans fille, il n'était pas rare que des enfants fussent travestis et éduqués de façon inversée, en vue de secourir le parent du sexe opposé. Ce fait a été relevé par plusieurs auteurs, notamment J. Briggs de l'Université Memorial de Terre-Neuve et J. Robert-Lamblin du CNRS, (Musée de l'Homme) qui ont tenté de l'expliquer par des raisons d'ajustement démographique, économique ou psychologique. Elles y voient soit une exception conjoncturelle à la division sexuelle des tâches, soit un signe de la flexibilité du système. P. Tabet de l'Université de Sienna et A. Testart du CNRS, dans leurs essais comparatifs sur la division sexuelle des tâches chez les chasseurs-cueilleurs, ont été confrontés à des cas de femmes chasseresses observés chez les Inuit, qu'ils ont tous deux interprétés comme des exceptions. Ces interprétations me paraissent toutes appauvrir la réalité inuit en raison de leur cadre dualiste.

Pour rendre compte de façon plus satisfaisante de cette socialisation inversée, j'ai proposé de la rapporter à un modèle idéal, sous-jacent à l'organisation sociale et à l'idéologie inuit (et inspiré de l'« atome de parenté » de C. Lévi-Strauss) : l'« atome familial », composé d'un couple homme/femme (les conjoints) et d'une paire frère/soeur (leurs enfants), qui les secondent. Toute famille conjugale, lorsqu'elle se constitue, aspire à un certain équilibre, à une symétrie

dans la division sexuelle des tâches, ce qui s'exprime par le désir d'avoir au moins un fils pour seconder le père et une fille la mère. Ce modèle microcosmique, qui exprime au niveau de la famille l'ordre de l'univers et sa reproduction, est cependant souvent contrecarré par les aléas de la vie et par les grandes variations du sex ratio à la naissance. En effet, s'il est à peu près équilibré dans toutes les populations du monde, le sex ratio à la naissance est très variable à l'échelle de la famille. En cas de déséquilibre, les Inuit recourraient à l'adoption ou à la socialisation inversée, en particulier quand les premiers enfants étaient des filles. On jouait alors à fond sur l'éponymie et on travestissait la fille, en l'initiant aux tâches masculines. Une fille, aînée ou cadette, était ainsi souvent socialisée de façon inversée, jusqu'à ses premières menstruations, que l'on célébrait comme si elle avait tué un gros gibier (alors qu'en situation normale on aurait prétendu qu'elle avait eu un fils) ; elle devait, à compter de ce jour, porter des vêtements féminins. Symétriquement, dans une fratrie de garçons, un cadet était souvent travesti et socialisé comme une fille, jusqu'à ce qu'il tue son premier gros gibier. Il devait alors couper ses tresses et s'habiller en garçon. Dans les cas où le déséquilibre des sexes n'était pas le facteur déterminant du travestissement ou de la socialisation inversée, des raisons plus symboliques et affectives étaient invoquées pour en déterminer le degré. Les *Sipiniit*, décrits plus haut, étaient habituellement travestis au plus haut degré.

Si nous passons maintenant des modalités du travestissement à ses effets sur ceux qui le subissaient, il y a unanimité des témoignages pour souligner les difficultés et souffrances morales éprouvées par les travestis et les socialisés inversés, quand ils devaient adopter, à la puberté, les vêtements, outils et tâches affectés habituellement à ceux qui avaient leur sexe biologique. Ils étaient rarement aidés par leurs parents proches, qui avaient justement décidé de leur travestissement, participé à leur socialisation, et qui continuaient d'ailleurs à utiliser les termes de parenté requis par l'éponymie. Le fait d'avoir à se soumettre à une autre réalité que celle de leur enfance, constituait une véritable crise pour ces adolescents, avec ses heurts et ses ré-

voltes. Ce n'est que lentement et progressivement qu'ils parvenaient à acquérir les aptitudes des gens de leur sexe et, leur vie durant, ils restaient marqués par leur première éducation et par le chevauchement de la frontière des sexes. Ce chevauchement était devenu une composante de leur personnalité et faisait d'eux une catégorie à part, que j'ai proposée d'appeler le « *troisième sexe social* ». On les valorisait en général beaucoup en raison de leur polyvalence, de leur autonomie, mais aussi d'un pouvoir de médiation particulier qui s'exprimait notamment dans le domaine religieux.

K. Rasmussen, qui fait autorité à propos du chamanisme inuit de l'arctique central, et les auteurs qui, à sa suite, ont utilisé ses données - comme Mircea Eliade - n'ont jamais considéré les chamanes inuit sous l'angle du sexe social ou, plus spécifiquement, du travestissement et de l'androgynie. Il reste néanmoins une référence incontournable, car on lui doit les meilleures descriptions de l'univers spirituel des Inuit, appuyées sur le témoignage des derniers chamanes encore en activité dans les années 1920. Personne après lui n'a donc osé refaire des enquêtes de terrain sur ce sujet. Pourtant Czaplicka, dans son étude classique sur les peuples sibériens parue en 1914, avait très clairement mis en lumière l'importance du travestissement chamanique sibérien (cf. fig.). Son préfacier, R. Marett, n'hésite pas à parler de « troisième sexe » à propos des chamanes qu'elle décrit. Sternberg y ajouta d'importants compléments ethnographiques, avec une explication du travestissement, du fait de l'élection du chamane par un esprit protecteur de l'autre sexe. Il cite d'ailleurs J. Frazer qui s'était lui aussi intéressé au travestisme religieux et au « changement de sexe », à partir de données empruntées à l'antiquité classique et à divers peuples autochtones.

En fait, les ethnographes, n'ayant rencontré chez les Inuit ni adultes travestis, ni homosexuels, et ayant en tête l'image du « berdache » amérindien, cet adulte travesti que les récits de voyage présentaient comme un homosexuel pervers, passèrent à côté du travestisme enfantin et de l'androgynie symbolique du chamane, sans les voir. Et

ceci, sans doute, faute de bien faire la distinction entre orientation sexuelle et sexe social.

C'est en 1983, à l'occasion d'une recherche sur un manteau de chamane, en provenance d'Igloolik, acquis au début du siècle et conservé par l'American Museum of Natural History à New York, que mon attention fut attirée par ses motifs décoratifs de type féminin. Je fis faire par les descendants du chamane trois répliques du manteau, ce qui me permit d'enquêter sur les décorations inspirées d'une *Ijiraq*, l'esprit féminin protecteur du chamane. Ces esprits de l'un ou l'autre sexe, à forme humaine et naseaux de caribou, sont dotés de grands pouvoirs ; ils ne sont visibles que par les chamanes et jouent un rôle important dans les mythes et les représentations inuit. On les craint toujours beaucoup à Igloolik. Comme les musées possèdent très peu de manteaux de chamanes inuit, et que les chamanes dénudaient habituellement le haut de leur corps pour les grandes séances chamaniques, on peut comprendre que l'importance de tels détails ait échappé à l'observation.

Déjà sensibilisé à la question du travestissement éponymique, je découvrais là un autre travestissement, résultant cette fois du sexe de l'esprit protecteur du chamane et, très vite, il m'apparût que les deux systèmes étaient étroitement liés. D'une part il était fréquent que des chamanes reçoivent comme esprits protecteurs leurs ancêtres éponymes, d'autre part il n'était pas rare de donner à un nouveau-né le nom de l'esprit protecteur d'un chamane, afin de renforcer la vitalité de l'enfant. De même qu'un individu pouvait avoir plusieurs noms, un chamane pouvait avoir plusieurs esprits auxiliaires ; l'un d'entre eux jouant le rôle de protecteur principal. Je formulais donc l'hypothèse que le travestissement symbolique était une des composantes du chamanisme, que ce travestissement était en rapport avec l'acquisition d'un esprit protecteur de l'autre sexe, par analogie avec le système éponymique, et que la vocation chamannique survenait chez les individus qui avaient été travestis et socialisés de façon inversée. Un rapide survol de sept histoires de vie chamaniques anciennes, cinq hommes et deux femmes d'Igloolik, démontra que chacun d'eux avait eu au moins

un esprit auxiliaire de l'autre sexe. Pour ce qui est de la dernière partie de l'hypothèse, celle de la socialisation inversée, elle ne put être validée pour ces sept cas, en raison du manque de données, mais je recueillis par ailleurs d'autres histoires de vie, plus récentes, qui l'étayèrent amplement.

Si, dans la pensée cosmogonique inuit, la différenciation des sexes est première, comme nous l'avons vu plus haut, et qu'elle sert à penser les autres différenciations, alors un individu socialisé depuis sa tendre enfance dans le chevauchement de cette frontière, devient, à l'âge adulte, un chevauteur de frontières, capable de les chevaucher toutes. N'est-ce pas la définition du chamane, qui doit savoir chevaucher non seulement la frontière des sexes, mais aussi celle du monde animal, et celle du monde surnaturel comme l'a bien fait ressortir R. Hamayon de l'École Pratique des Hautes Études (Ve section). La socialisation inversée serait donc une condition sinon suffisante, du moins nécessaire, à la vocation chamanique.

L'entrée dans le monde des adultes passait, pour le travesti, par une mort symbolique, par une crise profonde d'identité, avec souffrance et désarroi. L'élection chamanique entraînait pareillement, chez l'adolescent, une crise profonde d'identité, avec souffrance et désarroi. Il lui fallait s'isoler dans le jeûne et le froid ; il lui fallait mourir symboliquement jusqu'à ce que l'esprit lunaire, le frère mythique et incestueux de soeur-soleil, le remplisse de lumière chamanique.

Au terme de ce voyage à travers la pensée et le système social inuit, nous voyons y apparaître un axe, celui du « troisième sexe » (cf. fig.), véritable « fait social total ». Il s'enracine dans la nature, dans la réalité infra humaine des désordres biologiques de l'intersexualité et de l'obstétrique. Il se construit dans la culture, dans l'atome familial, où il permet de surmonter les déséquilibres symboliques et pratiques du sex ratio, entraînés par la disparition des défunts ou par l'arrivée des nouveau-nés, et d'assurer une harmonieuse division sexuelle des tâches. Il s'épanouit dans la médiation chamanique par laquelle il gère les crises, les conflits, le changement et les rapports sociaux du groupe avec l'environnement naturel et le monde animal. Il est

l'intermédiaire, enfin, avec la réalité supra humaine du monde des morts, des astres et des esprits et trouve sa force et sa limite dans cet autre désordre de la nature que constitue le dérèglement apparent des corps célestes, exprimé par les éclipses et les décalage des cycles lunaire et solaire. Ainsi les désordres de la nature, exprimés par le chevauchement biologique de la frontière des sexes et par le chevauchement céleste de la frontière entre les astres, servent-ils de fondement à l'ordre social et au « troisième sexe » qui en assure le maintien, notamment lorsque surviennent, imprévus, catastrophes, désordres ou changements sociaux. N'aurait-on pas avec cette notion de chevauchement de frontière une des clés du système social inuit qui inciterait à poursuivre l'analyse dans la voie d'une anthropologie structurale dynamique ? En étendant son application à l'échange des enfants (adoption) entre les maisonnées et les générations, à l'échange du gibier, à l'échange des conjoints, entre les couples, à l'échange migratoire, entre les camps, à l'échange des noms entre vivants et morts, entre humains et esprits, peut-être verrait-on apparaître cette structure que cherchent désespérément les ethnologues dans l'organisation sociale inuit ?

Les récentes remises en cause anthropologiques de la pensée binaire et du dualisme dans l'étude des faits sociaux, notamment celle de L. Dumont avec son approche ternaire des niveaux hiérarchiques, à propos des castes de l'Inde, celle de S. Tcherkézoff appliquant le même modèle à la révision des classifications dualistes, celle de G. Berthoud faisant appel à une pensée « métisse » et ternaire pour nouer le dialogue avec la pensée africaine, sans compter les premières critiques du dualisme faites par C. Lévi-Strauss, ou les hypothèses d'A. Leroi-Gourhan quant au rôle du « troisième animal » ou du « troisième signe » dans la dynamique du système des sexes de l'art pariétal paléolithique, toutes semblent converger vers ce qu'en sciences exactes on appelle la logique des ensembles flous. Dans d'autres disciplines des sciences humaines, Michel Serres n'est pas loin du « troisième sexe » quand il fait l'apologie du « Tiers instruit », ce chevauteur de frontières, ce gaucher contrarié, quelque peu androgyne, voyageur,

immigrant et polyglotte... Sandra Bem, à Stanford, en explore les composantes psychosociales avec son concept d'« androgynie psychologique », catégorie dans laquelle elle fait entrer les 30% d'Américains qui cumulent dans ses tests, féminité et masculinité. Comparable aussi est le concept de « Marginal Man », l'immigrant médiateur et hybride culturel, développé à Chicago, par Park et Stonequist, dans les années 1930, concept qui n'est pas sans affinités avec celui, plus récent, d'« intermédiaire culturel », utilisé en France par les historiens, et repris pour traiter du rôle de certains immigrants. Quand à E. Badinter, qui croit voir l'avènement historique de l'androgynie, elle regarde en fait l'histoire et la société du point de vue du « troisième sexe » sans réaliser que cette catégorie sociale ne peut exister que dans un rapport structural de coexistence avec les deux autres. La société ne devient pas androgyne, c'est le « troisième sexe » qui y devient plus visible, avec l'affaiblissement des valeurs judéo-chrétiennes.

Le « troisième sexe » va-t-il enfin donner aux Inuit la place qui leur revient dans les débats théoriques sur le lien social, sur les rapports sociaux de sexe et les rapports au monde ? C'est possible, si l'on en juge par les premières applications de leur modèle à l'étude de femmes québécoises en métiers non traditionnels ou entrées en religion, qui font ressortir l'importance du rang de naissance et du sex-ratio de la fratrie, dans l'orientation de leur destin. Nos sociétés, exposées aux aléas du sex ratio familial, ne joueraient-elles pas aussi de la socialisation inversée ? Ne transmettraient-elles pas aussi les identités d'une génération à l'autre et d'un sexe à l'autre à travers le choix de prénoms dont le genre est transformable ? Les travaux récents sur les trajectoires professionnelles « atypiques » des Françaises pourraient sans doute tirer profit du modèle inuit pour analyser la fabrication familiale de certains destins individuels. À la lumière de la coutume inuit de marier la femme « 3e sexe » (masculinisée), à un homme « 3e sexe » (féminisé), ne faudrait-il pas réviser la question de l'« héritière » dans la famille pyrénéenne, cette femme masculinisée par ses fonctions, à qui l'on faisait épouser un cadet, féminisé, astreint à venir vivre chez elle et à prendre le nom de sa maison ? ou

bien est-elle aussi une exception comme l'affirment H. Lefebvre et P. Bourdieu ? Ce modèle de l'« héritière » ne jouait-il pas également dans les lignages de la noblesse, quand le patrimoine tombait en quenouille, tout comme dans les lignages royaux quand une femme, accédant au trône, épousait un prince consort ? Revoir l'histoire et la fabrication du destin des grands médiateurs, fondateurs d'ordres religieux, stratèges ou chefs d'États, de ces filles masculinisées, ou de ces fils féminisés, charismatiques et ambigus, des artistes, écrivains, chercheurs et thérapeutes, les nouveaux chamanes du XXe siècle ? Le travestissement d'un Sartre, d'un Condorcet et de tant d'autres, jusqu'au seuil de leur adolescence, comme aussi celui des cadets de famille royale, est-il sans rapport avec leurs destins et avec une approche ternaire des sexes sociaux ? La question reste ouverte. Mais en renouant avec les intuitions de Frazer, quand il voyait dans le travestissement une des clés de la médiation religieuse, et en ramenant dans le champs du social l'étude du système des sexes, quitte à empiéter quelque peu sur le monopole du discours psychanalytique, il y aurait certainement lieu de jeter un nouveau regard anthropologique, structuraliste et dynamique sur la construction sociale du sexe dans les diverses cultures.