



HAL
open science

Transgenre

Laurence Hérault

► **To cite this version:**

Laurence Hérault. Transgenre. Michela Marzano. Dictionnaire du corps, PUF, pp.940-943, 2007.
halshs-00255460

HAL Id: halshs-00255460

<https://shs.hal.science/halshs-00255460>

Submitted on 13 Feb 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

TRANSGENRE

Laurence Hérault. Aix-Marseille Universités. IDEMEC. Aix-en-Provence.
herault@mmsh.univ-aix.fr

Le terme transgenre est la traduction la plus courante de l'anglais *transgender* qui tend à s'imposer pour désigner des personnes qui contestent ou « transgressent » la bi-catégorisation ordinaire des genres en proposant des manières d'être et de se comporter alternatives associées éventuellement à des transformations corporelles. Son origine reste obscure : certains attribuent sa première utilisation à H. Benjamin lui-même, le « concepteur » du transsexualisme qui l'aurait employé pour désigner conjointement ces individus habituellement distingués que sont les transsexuels et les transvestis, mais beaucoup le voit plutôt comme une création des militants transsexuels qui l'auraient forgé de manière à pouvoir se désigner en dehors de tout cadre médical et de façon à rassembler sous une même bannière des individus dont l'identité est/était plus étroitement définie (transsexuels, travestis, *drag queens/kings*, lesbiennes *butch*, etc.). Il s'agit donc d'un terme générique qui inclut et s'oppose à la fois aux catégories préalablement constituées ; d'où sans doute son succès grandissant depuis la fin du siècle dernier. Dans le contexte actuel, se dessinent peu ou prou deux usages du terme qui se recoupent plus ou moins selon les situations et les auteurs/locuteurs : l'un qui aurait un dessein plus spécialement descriptif visant à suspendre partiellement ou temporairement des terminologies plus conceptuelles, notamment celles d'origine médicale, et/ou à dépasser des terminologies vernaculaires qui ne facilitent pas les mises en perspective et les projets comparatifs; l'autre qui se donnerait plus comme un projet politique visant à déstabiliser et contester le système normatif des genres.

Si la « transgenrité » se donne ainsi comme une situation de mise à l'épreuve des genres ordinaires n'est-elle pas, en ce sens, un lieu de constitution ou de création d'un nouveau genre, d'un troisième genre ? Ce terme ne semble guère fleurir dans les textes des militants transgenres qui se pensent plus volontiers comme des « hors-genres » que comme appartenant à une catégorie alternative spécifiquement définie. C'est ainsi que l'étiquette *queer* est revendiquée par certains, traduisant leur volonté de s'écarter des sentiers battus du genre et d'entrer en résistance. P. Califia insiste, par exemple, sur le « droit à vivre sans ou hors des catégories de genre que notre société s'efforce de rendre obligatoires et universelles » (2003, 335). K. Bornstein, quant à elle, se réfère bien à la *thirdness* mais elle l'entend comme une position critique et contestataire de la binarité sexuée et sexuelle et non comme une expérience androgyne.

La situation des transsexuels, telle que définie classiquement, semble quelque peu différente notamment parce qu'ils ont été fréquemment décrits en des termes proches de ceux que K. Ulrichs utilisait au 19^{ème} siècle pour qualifier ceux qu'il nommait les *uraniens*. Selon lui, ces hommes qui désirent uniquement des hommes virils appartiennent à un troisième sexe parce qu'ils ont « une âme de femme dans un corps d'homme ». Les transsexuel.les ont souvent été présenté(e)s de façon analogue : hommes/femmes ayant un psychisme de femme/homme. Il semble pourtant que cette description qui tente de traduire l'expérience intime de ces individus ne les fait pas considérer pour autant comme des représentants d'un troisième genre. Ceci tient vraisemblablement à la manière dont H. Benjamin a élaboré, dans les années 1950 (à la suite de M. Hirschfeld et de D. Cauldwell), le syndrome du transsexualisme et son traitement. Si le transsexuel n'appartient pas à un troisième genre, c'est parce qu'il demande une transformation de son corps (que

l'uranien ne réclamait pas) qui l'inscrit dans l'un des deux genres déjà disponibles. Il n'est donc qu'un voyageur en transit, un être « égaré » dans un mauvais corps, qu'il convient d'aider à *passer* d'un genre à l'autre. Les transsexuels opérés qui revendiquent une appartenance ordinaire au genre masculin ou féminin ne sont pas plus que les militants transgenres *queers* d'un troisième genre mais, on le voit, pour de toutes autres raisons.

Ces deux positions peuvent également se distinguer quant aux transformations corporelles réalisées ou souhaitées. « Traditionnellement » ceux qui se revendiquent comme transsexuels souhaitent des modifications « intégrales » qui touchent à la fois l'ensemble des organes génitaux et les caractères sexuels dits secondaires. La plupart réalisent ainsi, après une expertise psychiatrique actuellement obligatoire, une hormonothérapie puis des ablations et des reconstructions chirurgicales des organes génitaux (mastectomie, hystérectomie, ovariectomie et phalloplastie ; pénectomie, orchidectomie, mammoplastie et vaginoplastie). Ce programme hormono-chirurgical se présente comme une procédure qui modère et encourage tout à la fois le radicalisme et l'irréversibilité de la transsexualisation. Il se réalise sur un temps relativement long (généralement plusieurs années) et suppose le maintien de la demande du « patient » et l'accord des médecins, mais en même temps son organisation présente la chirurgie comme le véritable aboutissement du programme. En outre, les techniques opératoires privilégient des procédures qui excluent l'association d'organes mâles et femelles. Il s'agit bien de re-constituer des corps mâle ou femelle au plus près de ce que sont ces corps ordinairement et non pas de créer des corps hybrides ou composites. Si la transsexualisation peut sembler transgressive au premier abord, on voit à travers sa mise en œuvre qu'elle est bien plutôt normalisatrice : les corps qu'elle fabrique sont des corps ré-assignés. Un

certain nombre de militants transgenres, y compris certains qui ont réalisés l'ensemble de ces opérations de transformation, contestent cette réassignation normative soulignant qu'elle oblige les individus à des interventions risquées et mutilantes (perte de sensibilité érogène, stérilité, etc.) alors qu'ils demandent en fait un meilleur confort corporel que certains peuvent trouver avec une hormonothérapie seule ou des opérations « partielles ». On voit que ces revendications questionnent profondément une conception « bi-sexuée » des corps.

Les sociétés occidentales ne sont pas les seules à connaître de telles situations de « transgenrité » et l'anthropologie en a décrit un certain nombre notamment en Asie, en Amérique et en Océanie. Dès leur « découverte » par les voyageurs et colonisateurs européens, les transgenres non occidentaux, ont été perçus comme des *sodomites* et/ou des hermaphrodites, c'est-à-dire des « déviants » de la sexualité et de la sexuation. Cette appréhension qui mêle dimensions sexuelle et sexuée rappelle d'ailleurs la double caractérisation des uraniens et des invertis du 19^{ème} siècle. Les travaux des ethnologues s'engageront dans une perspective comparable décrivant les transgenres comme des exemples d'homosexualité ou de travestissement institutionnalisés, c'est-à-dire des cas pathologiques, comparables à ceux observés en Europe, mais recevant une autre réponse culturelle. De ce fait, les transgenres bénéficieront longtemps d'une attention marginale. Ce n'est qu'à partir des années 1970 qu'ils auront une place importante lorsque le questionnement sur la différenciation des sexes et des genres prendra son véritable essor. C'est dans ce cadre que va se développer une réflexion autour de la notion de troisième genre. L'apparition de cette notion dans les travaux anthropologiques se fait probablement avec l'ouvrage de K. Martin et B. Voorhies *female of the species* (1975). Dans un

chapitre intitulé *supernumerary sexes*, elles montrent comment les classifications vernaculaires des sexes et des genres peuvent admettre plus de deux catégories. Les Navajo, par exemple, reconnaissent, selon elles, trois catégories de sexe (les mâles, les femelles et les intersexués appelés *nadle*) et trois catégories de genre (les hommes, les femmes et les *nadle*). Le genre *nadle* comprend non seulement les intersexués, considérés comme les « vrais » *nadle*, mais aussi des personnes mâles et femelles qui « prétendent être *nadle* ». Martin et Voorhies voient dans ce statut un troisième genre dans la mesure où il se donne comme une sorte d'entre deux des genres masculin et féminin : les *nadle* peuvent assumer à la fois des tâches masculines et féminines, porter des vêtements masculins ou féminins selon leur souhait ou les situations, épouser des individus des deux autres sexes, faire office de médiateurs dans les querelles entre hommes et femmes. D'autres cas de « berdaches » amérindiens notamment les *alya* (hommes-femmes) et les *hwame* (femmes-hommes) Mohaves ainsi que les *hijras* d'Inde (hommes dédiés à la déesse *Bahuchara Mata* qui vivent comme des femmes et réalisent parfois un rituel de castration) sont également analysés. Ces sexes et ces genres « surnuméraires » sont convoqués ici simplement pour attester que les relations entre sexe biologique et genre social ne sont ni simples ni directes et que les réponses culturelles aux attributs du corps humains sont finalement multiples. N-C. Mathieu développera, dans les années 1980, la réflexion sur ce point en essayant de qualifier plus précisément les diverses conceptualisations du rapport entre sexe et genre et la place qu'y tiennent les transgenres. Si Mathieu ne reprend pas à son compte la notion de troisième genre, les travaux qui se développent alors dans le cadre des *Women Studies* et des *Gay and Lesbian Studies*, la revendiquent fréquemment. Dans ces travaux, les figures transgenres et notamment les « berdaches » amérindiens sont assez souvent présentés

comme des représentants d'une *autre* manière de concevoir la différenciation des genres et des sexualités, *autre* équivalant ici à la fois à non occidental et à non (ou moins) oppressif. Dans les textes, cette « alternative » s'exprime bien souvent par l'usage de la notion de troisième genre bien qu'une discussion se développe autour de la pertinence du terme pour décrire les « berdaches ». Certains auteurs définissent leur statut comme un troisième genre (W. Roscoe, S-E. Jacobs, B. Saladin d'Anglure), un genre mixte (C. Callender et L. Kochems), ou encore un genre alternatif (W. Williams). Ils s'appuient principalement sur le fait que les « berdaches » ne passent pas véritablement d'un genre à l'autre (comme le font les transsexuels) mais combinent plus ou moins les deux (même si les combinaisons peuvent être multiples et s'attacher diversement à la manière de se vêtir, de se comporter, d'avoir des relations sexuelles, d'assurer des rôles économiques, religieux et sociaux). D'autres, comme E. Blackwood ou J-G. Goulet, critiquent cette conception dans la mesure où elle se donne parfois comme une manière ethnocentrique de comprendre les rôles de genre. Dans de nombreuses sociétés amérindiennes, en effet, lorsque des femmes ou des hommes participent activement et valeureusement à des activités masculines/féminines, elles/ils ne changent pas pour autant d'identité de genre mais montrent seulement une compétence, reconnue comme telle, dans des activités valorisées par leur société (la chasse, la guerre, le tissage, la poterie, l'agriculture, etc.). Que cette compétence soit reconnue socialement et que les individus qui la réalisent bénéficient ici ou là d'un statut spécifique que Blackwood nomme *cross-gender* n'implique ni n'indique, selon elle, que ces sociétés conceptualisent une *n-ième* catégorie de genre. Dans un ouvrage dirigé par G. Herdt où sont présentés des exemples historiques et ethnographiques plus larges incluant notamment les « vierges jurées » albanaises (*vajzë e betuar*,

femmes qui font vœu de virginité et assument les droits et les fonctions des hommes), les *hijras* indiens ou encore les hommes-femmes polynésiens (*mahu*, *fa'afafine*, *fakafefine* qui vivent « à la manière des femmes »), on trouve des positions identiques entre ceux qui voient dans un tel entre-deux l'expression d'un troisième genre (S. Nanda) et ceux qui l'interprètent plutôt comme une situation liminale, une manière pour des hommes/femmes de vivre à la manière des femmes/hommes (N. Besnier et partiellement R. Gréaux).

Une telle discussion est loin d'être anecdotique dans la mesure où elle renvoie et interroge notre capacité à comprendre les diverses manières dont les sociétés humaines aménagent la différenciation des sexes/genres. Envisager la *thirdness*, comme le fait Herdt, comme une stratégie heuristique permettant le décentrement nécessaire à la compréhension d'autres conceptions des sexes/genres est intéressant, mais on peut se demander également si cela est suffisant et surtout aussi productif qu'il paraît au premier abord. On peut remarquer, en effet, que certains auteurs qui utilisent la notion de troisième genre ont malheureusement tendance à réduire les éventuelles différences entre « notre » mode de conceptualisation et ceux des « autres » à une question de « tolérance sociale » : être défini « là-bas » comme *hijras*, *alya*, *hwame*, *nadle*, etc., ce serait bénéficier, contrairement à « ici », d'une reconnaissance pleine et entière. Cette réduction est problématique parce qu'elle a tendance à assimiler abusivement attribution d'un statut et « tolérance » or, comme nous le montre l'Europe du 19^{ème} siècle, le fait de définir nombre « d'importuns » du genre et de la sexualité comme appartenant à un troisième sexe/genre (uraniens, invertis), est certes une façon de les reconnaître mais aussi de les marginaliser (car leur constitution sexuée est vue comme incohérente et pathologique). Il se pourrait

que la situation des *hijras* ne soit pas très différente ni même celle des « berdaches » qui semblaient être parfois méprisés et/ou objets de violence. Comme le rappelle Herdt, la tolérance sociale est un descripteur ingrat.

On peut observer, par ailleurs, que les auteurs qui se réfèrent à un troisième genre n'exposent pas toujours clairement ce qui fait qu'une catégorie ou une classe vernaculaire se constitue comme un genre à part entière : beaucoup évoque un genre alternatif dès que pointe une certaine ambiguïté ou une variation dans la manière de vivre la masculinité ou la féminité sans questionner véritablement l'existence d'un genre réellement autonome. A défaut d'une telle interrogation, on peut craindre que la multiplication parfois illimitée des genres soit plus stérile que productive et surtout qu'elle apparaisse comme une bien mauvaise traduction des conceptions vernaculaires.

On peut se demander, enfin, si le fait de considérer les expériences transgenres non occidentales comme des expressions d'un troisième genre ne conduit pas à une vision finalement ethnocentrique de la constitution sexuée des personnes. On doit se rappeler, en effet, que le recours à la notion de troisième sexe dans nos sociétés s'est donné, depuis le 19^{ème} siècle, comme une manière de définir plus finement mais surtout « véritablement » la nature des personnes. Avec les uraniens et les invertis, ces représentants du troisième sexe, on a vu « l'homoérotisme » devenir une propriété essentielle de l'individu et non plus simplement une forme de relation sexuelle. La notion occidentale de *n-ième* sexe/genre transporte, ainsi, avec elle l'idée que le sexe/genre est une propriété constitutive de chaque personne, son essence véritable, or il n'est pas sûr que ce soit là une manière universelle d'appréhender les choses. Lorsque le masculin et le féminin ne sont pas des attributs des personnes mais plutôt des manières de décrire leur relation au monde peut-on

encore parler de troisième sexe/genre ? C'est la question que pose par exemple C. Epple à propos des *nadle* (ou *nadleehi*), en se fondant sur la conception navajo de l'univers qui comprend ce dernier comme composé de processus cycliques plutôt que de choses et d'être vivants. Chaque processus (et donc, entre autres, chaque personne) est caractérisé ici par la manière spécifique dont il est relié aux autres processus du monde et il se donne en outre comme androgyne puisque tout existe à la fois comme mâle et femelle. La personne est ici relationnelle, elle ne se définit pas par ses propriétés ou ses attributs mais bien plutôt par les relations qu'elle entretient avec les autres processus. Le *nadleehi* n'est pas ainsi une identité statique mais un processus adaptatif : en mêlant des activités et des manières de se comporter masculines et féminines, il n'exprime pas sa nature véritable mais « répond » harmonieusement au contexte dans lequel il évolue. En outre, sa « masculinité-féminité » n'est en rien un trait définitoire puisque tous les êtres et tous les processus sont également androgynes. La manière dont il l'exprime est certes spécifique mais ce n'est qu'une des manières d'exprimer à la fois sa masculinité et sa féminité. Une telle conception des personnes disqualifie, selon Epple, la notion de « genre alternatif » pour définir les *nadleehi* puisque leur statut correspond plus à l'expression d'une expérience particulière qu'à celle d'une identité spécifique comme le sous-entend la notion de troisième genre. Au fond, ce à quoi un tel exemple nous invite à réfléchir c'est plus largement à la manière dont les catégories de sexe/genre peuvent participer à la constitution des personnes humaines et autorisent/ordonnent leurs possibilités d'existence plutôt qu'à la façon dont les sociétés caractérisent l'identité sexuée des individus en une, deux ou n classes.

Dans cette discussion, les configurations corporelles impliquées dans ces situations interviennent assez peu. Il est vrai que dans la majorité des cas, aucune

intervention sur les corps n'est réalisée. Seuls les *hijras* pratiquent un rituel de castration qui marque leur exclusion des genres masculin et féminin définis, quant à eux, par leur capacité et leur complémentarité sexuelles et reproductives. Les *hijras* « retrouvent » cependant une aptitude procréative à travers le pouvoir de la déesse qu'ils représentent notamment dans les rituels de naissance. Ailleurs si les corps ne sont pas touchés, les capacités de procréation des individus sont tout de même en question comme le montre le cas des *vajzë e betuar* qui ne peuvent accéder au statut et au rôle masculins qu'à condition de renoncer à la sexualité et à une descendance. Un tel renoncement n'est pas exigé des *hwame* Mohaves qui peuvent non seulement épouser des femmes mais s'attribuer, dans certaines conditions, la paternité des enfants de celles-ci. Quant à leurs homologues *alya*, ils peuvent épouser des hommes, mais n'ayant pas l'opportunité de s'attribuer la maternité des enfants de leur époux, ils mettent en scène des parturitions infructueuses. Ces quelques exemples nous suggèrent qu'au-delà de la question de la sexualité des transgenres qui a été longtemps un point de focalisation, celle de leur participation à la reproduction des êtres mérite d'être explorée car il se pourrait qu'elle ait été (et soit) essentielle dans de nombreuses sociétés y compris sans doute la nôtre.

<BIBLIOGRAPHIE> BLACKWOOD E., Sexuality and gender in certain native American tribes: the case of cross-gender females, *Signs*, 1984, vol. 10, n° 1, p. 27-42. – BORNSTEIN K., *Gender Outlaw: on men, women and the rest of us*, New York et Londres, Routledge, 1994. – CALIFIA P., *Sex Changes, the politics of transgenderism*, San Francisco, Cleis, 1997; trad. fr. J. Ythier, *Le mouvement transgenre. Changer de sexe*, Paris, EPFL, 2003. – CALLENDER C. & KOCHERS L., The North American berdache, *Current Anthropology*, 1983, vol. 24, n° 4, p. 443-470. – EPPLE C., Coming to term with Navajo nadleehi: a critique of "berdache",

“gay”, “alternative gender” and “two-spirit”, *American Ethnologist*, 1998, Vol. 25, p. 267-290. – GOULET J-G., The “berdache”/”two-spirit”: a comparison of anthropological and native constructions of gendered identities among the northern Athapaskans, *Journal of the royal anthropological Institute*, 1996, vol. 2, no 4, p. 683-701. – HERDT G., (dir.) *Third Sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*, New York, Zone Books, 1993. – JACOBS S-E., Reply to “the north American berdache”, *Current Anthropology*, 1983, vol. 24, no 4, p. 459-460. – MARTIN K. & VOORHIES B., *Female of the species*, New York, Columbia University Press, 1975. – MATHIEU N-C., Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre, in Daune-Richard A-M. & Hurtig M-C. & Pichevin M-F., *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, p. 109-147. – ROSCOE W., *Changing ones. Third and fourth genders in native North America*, New York, St Martin’s Press, 1998. – SALADIN D’ANGLURE B., Du projet PAR.AD.I au sexe des anges: notes et débats autour d’un « troisième sexe », *Anthropologie et Sociétés*, 1985, vol. 9 ; no 3, p 139-176. – WILLIAMS W. *The spirit and the flesh: sexual diversity in American Indian culture*, Boston, Beacon Press, 1986.