



HAL
open science

De la Transition transsexuelle aux rites transgenres amérindiens

Laurence Hérault

► **To cite this version:**

Laurence Hérault. De la Transition transsexuelle aux rites transgenres amérindiens. Assises du corps transformé. Regards croisés sur le genre, 2009, Montpellier, France. pp.47-56. halshs-00578665

HAL Id: halshs-00578665

<https://shs.hal.science/halshs-00578665>

Submitted on 22 Mar 2011

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.

De la Transition transsexuelle aux rites transgenres amérindiens

Laurence Hérault. Université d'Aix-Marseille. Idemec. Aix-en-Provence. France

On sait que de très nombreuses sociétés humaines ont conçu et conçoivent des figures transgenres (« two spirits » amérindiens, hijras indiens, « vierges jurées » albanaises, mahu tahitiens, leiti tongiens, kathoey thaïlandais, etc.). Dans ces sociétés, les modalités d'accès au statut de transgenre offrent une assez grande diversité depuis la socialisation dans l'autre genre initiée plus ou moins précocement, la quête de vision où l'individu découvre sa destinée par l'intermédiaire d'un être surnaturel, en passant par des rituels plus ou moins élaborés qui peuvent comporter des modifications corporelles ou même des vœux de virginité. Dans le cadre de cet article, je voudrais mettre en perspective un rituel amérindien, connu sous le nom de « test-rituel »¹, et la procédure hormono-chirurgicale proposée aux transsexuels dans nos sociétés. Si j'ai choisi de comparer ces deux procédures c'est qu'elles paraissent toutes deux s'attacher à définir ce qu'est la personne transgenre. Elles la testent, à l'aide d'outils spécifiques, afin de l'évaluer et de déterminer les modalités d'existence qui peuvent être les siennes. Pour ce qui concerne le test-rituel, l'épreuve d'évaluation des garçons qui s'investissaient dans des activités et des comportements propres à l'autre sexe était assez simple. Chez les Pima, par exemple, « a brush hut was erected and in it were placed a bow and arrow and a basket. The child was put in the hut and the hut was then fired at the back. As the boy fled, it was said he would grasp either the bow and arrow or the basket. "If he took the basket, you knew that he would become a wi-kovat". », (Hill, 1938, 340). On trouve, à quelques variations près, le même schéma dans les autres sociétés qui utilisaient les « tests-rituels ». Il s'agit toujours de placer le « candidat » potentiel dans un espace délimité par des matériaux inflammables (sur un petit tas d'herbes sèches, dans un cercle, un petit enclos ou une petite hutte de branches), d'y placer des objets associés aux hommes (arc et flèches) et aux femmes (panier, bâton à fouir, etc.) avant d'y mettre le feu et d'amener l'individu à saisir, soit les outils féminins, soit les outils masculins, alors qu'il s'enfuit pour échapper aux flammes. Si un garçon choisit les outils propres aux femmes, il est déclaré transgenre² ou plus précisément *wi-kovat* (Pima), *tūvasa* (Paiute), *tuvasawut* (Ute), *tangowaip* (Shoshone), *tw !inna'ek* (Klamath).

Dans une première approximation, cette procédure rituelle ne semble pas très éloignée du diagnostic préalable à la transition transsexuelle. L'évaluation diagnostique réalisée dans le

¹ Ce « test-rituel » était réalisé dans plusieurs sociétés du Grand Bassin (Paiute du Nord, Shoshone et Ute), de Californie (Klamath et Achomawi) et du Sud-Ouest de l'Amérique du Nord (Papago et Pima).

² J'utilise ici le terme transgenre comme un terme générique permettant de qualifier, dans un contexte transculturel, les personnes qui se définissent de manière non-ordinaire au regard des classes de genre habituelles.

cadre de la transition peut être considérée comme une sorte de test visant à déterminer si la personne est bien transsexuelle et si elle peut bénéficier d'un traitement hormono-chirurgical ; ce test-diagnostic étant effectué à l'aide d'un outil spécifique, le « Trouble de l'identité sexuée ». Ce syndrome psychiatrique référencé dans le DSM et la CIM³, permet de qualifier la personne avant de lui proposer une procédure médicale adaptée. Mais cette parenté entre les deux procédures s'évanouit dès lors qu'on analyse plus en détail leur contenu et leur déroulement. Dans sa sobriété scénaristique, le test ne se donne pas comme un *processus* de transition d'un ancien genre vers un nouveau genre, contrairement à ce que fait la transition transsexuelle. Alors que le test-rituel ouvre immédiatement à une vie féminine, l'évaluation diagnostique n'est que la première étape d'un long processus qu'A. Bolin a comparé à un rite de passage complexe.

Le « rite de passage transsexuel »

Si l'on suit l'analyse d'A. Bolin, les transsexuelles MtF⁴, partant d'une situation marquée par une « confusion de genre », vont progressivement franchir les différentes étapes d'une transition (comportant de multiples actes de séparation, de marge et d'agrégation) qui va les conduire d'une identité masculine vers une identité féminine (Bolin 1988).

Dans la première étape du rite, les personnes adoptent une identité principale transsexuelle et une identité secondaire féminine. L'identité féminine est ici, selon Bolin, une identité éprouvée mais pas encore vécue (Bolin 1988, 70). Durant cette phase de leur cheminement, les individus mènent une « double vie » : en public et au travail, ils continuent à se présenter en hommes, mais chez eux, ils s'habillent de plus en plus en femmes et apprennent à se comporter en femmes. Par cette performance à « mi-temps » et en privé du rôle féminin, ils prennent de l'assurance de telle sorte que ce rôle devient progressivement une seconde nature. En même temps, leur corps commence à se féminiser sous l'effet des hormones et des soins qui lui sont apportés (épilation, coupe de cheveux, etc.), ce qui vient soutenir la tenue du rôle féminin, mais fragilise, de plus en plus, la possibilité d'assurer un rôle masculin. Lorsque la féminisation corporelle discrédite véritablement leur rôle d'hommes (poitrine naissante, corps glabre, port de cheveux longs, etc.), ils mettent fin à leur double vie (par un « coming out » ou un changement de travail) et s'engagent à plein-temps dans un rôle de femmes.

Cet engagement marque leur entrée dans la seconde étape du rite caractérisée par la consolidation de leur identité féminine, celle-ci prenant le pas sur leur identité transsexuelle. Les transformations physiques et la vie en femme à plein temps amènent une découverte progressive de la féminité qui est assimilée à la puberté, cette étape liminaire entre l'enfance et l'âge adulte où les adolescentes expérimentent diversement leur identité sexuée. Cette conception pubertaire de la transformation est utilisée, à la fois, pour rendre compte de l'éveil

³ DSM, Manuel diagnostique de psychiatrie édité par l'Américan psychiatric Association et CIM, Classification internationale des maladies éditée par l'organisation mondiale de la santé.

⁴ A. Bolin a étudié le parcours de transition de MtF américaines.

à de nouvelles sensations corporelles et pour décrire des comportements qui sont dits « hyper-féminins » (les transsexuelles, durant cette période, paraissent se maquiller « trop » et font des choix vestimentaires « exagérément » féminins). La féminisation ainsi vécue est bien plus qu'un changement biologique, elle apparaît comme un mode d'accès privilégié à l'expérience culturelle de la féminité. Les individus deviennent, de ce fait, femmes au même titre que les autres femmes, et pas seulement par un jeu de présentation de soi : « they are in reality becoming women, not just « like » but « as » genetic females » (Bolin 1988, 99).

Dans la troisième étape, le désir de chirurgie s'intensifie car les organes masculins encore présents, notamment le pénis, deviennent problématiques. Ils marquent la fragilité de l'identité féminine qui peut être remise en cause par leur intermédiaire. La transformation chirurgicale est ainsi le point culminant de cette dernière phase du rite de passage transsexuel, celle par laquelle les individus intègrent pleinement leur identité de femmes à l'exclusion de tout autre. La disposition d'un vagin leur permet, en effet, d'obtenir un changement légal d'identité, c'est-à-dire d'avoir des papiers et une vie « en règle ». Parce que le vagin se révèle être le témoin de leur pleine et entière féminité, la vaginoplastie apparaît comme un rituel de renaissance qui leur permet de sortir de la liminarité et d'accéder à la « normalité ». Parallèlement, la question du maintien dans la *Berdache society* (une association transsexuelle) se pose, car le souhait des transsexuelles de se fondre dans la société entre en contradiction avec cette affiliation à une minorité plus ou moins stigmatisée. Le départ de l'association annonce en fait le rejet de l'identité transsexuelle : la *Berdache society* est regardée comme une association temporaire (correspondant à la phase de féminisation), qu'il faut quitter si l'on veut être véritablement une femme. La fin du rite de transition renvoie ainsi doublement à une inscription pleine et entière dans la « normalité ».

On peut faire un certain nombre de critique à cette approche mais elle paraît, cependant, traduire assez bien la conception autochtone de la transition transsexuelle qui est le plus souvent envisagée comme une véritable métamorphose identitaire. A. Bolin, affirme d'ailleurs que ce « rite de passage transsexuel » ne marque pas seulement un changement de statut mais plus profondément une métamorphose de l'identité personnelle, c'est-à-dire des composantes à la fois sociale, psychologique et physique de la personne.

Le test-rituel amérindien

Contrairement au « rite transsexuel », le rituel amérindien ne soumet pas l'individu à une telle métamorphose identitaire mais semble bien l'intégrer, cependant, dans un statut inédit. En ce sens, la terminologie privilégiée par Bourdieu pour caractériser les rituels est sans doute plus pertinente que celle de Van-Gennep utilisée par A. Bolin: à défaut d'être reconnaissable comme un rite *de passage*, le « test-rituel » peut, au moins, être tenu pour un rite *d'institution*. Ce travail d'institution particulier présente un certain nombre de traits intéressants au regard de la transition transsexuelle.

On remarque en premier lieu qu'en proposant un choix entre deux lots distincts d'objet, le test-rituel présente bien trois alternatives différentes dans l'exercice du genre.

Choisir l'arc et la flèche *ou bien* le panier, c'est se définir comme membre d'une classe de genre et d'une seule ; choisir, en revanche, l'arc, la flèche *et* le panier, c'est se définir comme membre des deux classes de genre à la fois ; choisir, au contraire, ni les uns ni les autres, c'est se définir comme n'appartenant à aucune classe de genre. Autrement dit, le test-rituel, à travers la présence de ces modestes outils, propose l'ensemble des potentialités d'exercice du genre offertes par un système à deux classes.

Arc et flèche OU Panier : se définir comme membre d'une classe de genre et d'une seule

Arc et flèche ET Panier : se définir comme membre des deux classes de genre à la fois

NI Arc et flèche NI Panier : se définir comme n'appartenant à aucune classe de genre

Pourtant, si la mise en scène du test présente ces trois possibilités, elle ne le fait que virtuellement. Dans la pratique, elle n'offre qu'une seule issue au candidat : comme le soulignent toutes les descriptions du test, il faut choisir soit le panier, soit l'arc et la flèche. Autrement dit, le test n'autorise pas une expression simultanée des catégories sexuées, ni même un affranchissement de la distinction sexuée, mais invite bien à une pratique discriminante du genre. De ce point de vue, il n'est guère possible de le considérer comme une procédure d'institution dans un troisième genre. Le candidat qui y est soumis n'est pas amené à se définir comme androgyne (homme et femme à la fois) ni comme étant en situation de neutralité (ni homme ni femme, simplement humain) mais bien comme un individu qui, comme les autres, reconnaît deux genres et se définit sélectivement par rapport à eux.

Par ailleurs, les objets utilisés lors du test nous invitent à comprendre que le rituel ne s'intéresse pas à la « nature » sexuée du candidat. Il ne se prononce pas sur ses propriétés personnelles, féminines ou masculines, ni n'intervient pour les transformer. Il le pourrait pourtant en imposant, par exemple, comme le rituel d'institution des hijras indiens, un acte de castration (Nanda 1990). Il pourrait également manier, dans un registre plus symbolique, des substances corporelles comme nombre de rites d'initiation le font. Comme on le sait, on peut faire rituellement beaucoup de chose avec, par exemple, du sang, du sperme ou du lait. Mais le test ne fait rien de tout cela, il propose simplement de se déterminer entre un arc et un panier, c'est-à-dire entre le fait d'assumer socialement un rôle féminin ou un rôle masculin, entre le fait *d'être tenu pour* homme ou pour femme. Comme nombre d'actes rituels ou même divinatoires, le test ne vise donc pas tant à lever une indétermination quant à l'identité « véritable » du candidat (est-il un homme/est-il une femme ?) qu'à donner sens à sa conduite relativement aux statuts et relations sexués qui organisent ordinairement la vie sociale (en quelle qualité est-il possible de le tenir?). Il ne se présente pas comme une investigation portant sur l'identité personnelle du candidat (qui est-il ?), mais plutôt comme une procédure de redéfinition des dispositions et des attributions qui rendent possibles ses relations aux autres (quel est son statut ?). En s'enfuyant avec le panier, le garçon agit *en tant que* femme et sera dès lors considéré comme un protagoniste féminin dans les multiples activités et relations sociales qui feront son quotidien.

Enfin, le test souligne le caractère paradoxal de la constitution sexuée des personnes à travers une mise en scène, certes plutôt sobre, mais finalement assez subtile. Au premier abord, il semble avoir pour objectif de définir le candidat, mais on sent bien que le choix proposé n'est pas une réelle alternative. Bien qu'il en ait virtuellement la possibilité, on n'attend sans doute guère du candidat qu'il fasse part de son ultime décision, pas plus qu'on attend d'un prétendant au mariage qu'il réponde *non* à la question du maire « *voulez-vous prendre pour épouse.. ?* ». Il est toujours naïf de tenir les alternatives mises en scène dans les rituels pour des potentialités effectives. Si le rituel utilise de telles procédures, c'est probablement parce qu'elles donnent une force performative accrue aux paroles prononcées et aux actes accomplis, c'est-à-dire in fine à l'engagement pris. Mais si l'alternative proposée vise à garantir l'engagement volontaire du candidat dans la féminité pourquoi privilégier une mise en scène qui souligne, au contraire, l'inconscience de son choix ? On se rappelle, en effet, que le candidat est placé dans une situation périlleuse factice qui l'oblige à s'enfuir et à sélectionner rapidement et sans réflexion des outils caractéristiques des activités féminines ou masculines placés à ses côtés. S'il s'agit d'exprimer un choix personnel déjà plus ou moins assumé, pourquoi privilégier une mise en scène qui semble, au contraire, construire la sélection comme un acte irréfléchi et instinctif ? Certains auteurs ont développé une lecture essentialisante de cette mise en scène (Williams, 1986). Selon cette optique, le rituel suggère que le choix opéré n'est pas l'effet de la volonté propre de la personne mais exprime plutôt sa nature fondamentale. En choisissant le panier, il n'affirme pas librement son désir mais bien plutôt ce qu'il *est* véritablement. On peut cependant développer une autre lecture, plus sensible au paradoxe mis en scène par le rituel. Cette sélection instinctive se donne, en effet, comme une combinaison de deux choses apparemment incompatibles : d'une part, un choix volontaire et assumé et, d'autre part, l'expression inconsciente d'une nature profonde. Cette action paradoxale, qui est centrale puisqu'elle constitue l'acte d'institution véritable, montre le candidat comme un acteur qui maîtrise et ne maîtrise pas son geste, qui choisit son genre sans le choisir. Ce faisant, le test-rituel semble vouloir réaffirmer une caractéristique qui vaut pour tous, y compris pour celui qui s'y soumet : chacun décide, sans en décider, de son inscription sexuée.

En résumé, le rituel œuvre ici pour qu'un individu puisse être institué dans une classe de sexe particulière, c'est-à-dire pour qu'il puisse être un partenaire solide et « praticable ». Il se présente comme une procédure d'attribution sociale de sexe qui ne concerne pas seulement le candidat en question mais l'ensemble des personnes susceptibles d'être en relation avec lui. En fait, le test, bien loin de se contenter d'exprimer publiquement un penchant singulier, produit véritablement une personne adéquatement sexuée. Face à un garçon qui imite, se déclare et/ou s'identifie aux femmes avec plus ou moins d'assiduité et de félicité, le test se montre capable de le transformer en une personne détenant pleinement la qualité de femme. Et si le garçon s'inscrit bien, avec ce test, dans le genre féminin, il ne choisit ni plus ni moins, ce faisant, son appartenance sexuée que les hommes et les femmes ordinaires ne le font, car c'est uniquement par l'intermédiaire d'actes socialement programmés et réalisés que chacun s'inscrit dans un genre particulier.

Des façons de concevoir les « trans » et le genre

Les deux procédures que nous venons de décrire succinctement semblent révéler des manières contrastées de considérer les personnes transgenres. Dans un garçon qui aspirait à la féminité, les sociétés amérindiennes anciennes voyaient un garçon qui agissait comme une femme, comportement a priori perturbant dans un contexte où la partition sexuée était socialement signifiante. Elles mettaient alors en place une procédure qui établissait clairement son statut de manière à ce que cet homme soit tenu pour femme. Dans ce passage d'un « agir comme » à un « agir en tant que », elles fabriquaient, grâce au test, un *partenaire* féminin praticable. En revanche, dans un garçon qui aspire à la féminité, les sociétés occidentales contemporaines voient une personne incohérente quant à son identité sexuée, c'est-à-dire non pas quelqu'un qui pose problème « socialement parlant » (en n'étant pas un partenaire aisément identifiable) mais quelqu'un qui a une identité problématique (une incohérence entre les composantes psychiques et physiques de son être). Elles mettent alors en place une procédure qui vise à modifier totalement la personne comme l'a suggéré A. Bolin. Elles fabriquent ainsi, grâce à la transition hormono-chirurgicale, un *être* féminin. On a donc affaire à deux manières particulières de constituer le sexe des personnes, l'une qui s'attache plus à l'établissement des attributions statutaires et l'autre qui se focalise sur la définition des propriétés personnelles. Dans le cadre d'une discussion sur les propositions qui peuvent être apportées à ceux et celles qui ne sont pas à l'aise avec leur genre d'assignation, il est sans doute important que nous prêtions attention aux possibilités et contraintes associées à ces différentes manières de concevoir le sexe des personnes.

Le test-rituel me semble, par ailleurs, attirer notre attention sur une caractéristique fondamentale du genre que notre conception identitaire relègue au second plan et que nous oublions quand nous nous attachons aux personnes trans-identifiées. Face aux revendications souvent dérangeantes de celles-ci, nous avons tendance à les comprendre de manière contrastée, soit comme des gens qui, contrairement aux autres et en dépit de la réalité, « veulent décider de leur genre », soit comme des gens qui « obéissent, au-delà de leur apparence physique, à leur nature psychique profonde ». Cette dernière conception a été, on le sait, essentielle et productive en ce qu'elle a permis les transitions que nous connaissons et qui transforment favorablement la vie de nombreuses personnes. Mais elle montre aussi ses limites face aux expériences et aux discours qui revendiquent désormais explicitement une conception constructiviste du genre et se montrent rétifs aux programmes de transsexuation proposés habituellement. En fait, il semble que les expériences transsexuelles/transgenres contemporaines nous invitent à nous déterminer entre une version essentialiste et une version constructiviste du genre, entre *être* son genre et *faire* son genre. On comprend que, dans ce débat, le traitement amérindien de la transgenrité, tel que nous l'avons décrit, puisse intervenir comme une alternative éminemment signifiante. Pourtant il semble que l'intérêt du test-rituel tient moins dans la possibilité qu'il nous offre d'observer la productivité d'un traitement statutaire de la transgenrité que de nous suggérer l'inanité d'une séparation entre un genre qui serait construit sciemment et un genre qui ne serait que l'expression de la nature de la personne. On a vu, en effet, qu'il combinait étroitement ces deux dimensions à travers la mise

en scène d'une sélection instinctive. Au moment où un individu semble refuser son « destin sexué » et en revendiquer un autre, le test-rituel vient rappeler, *à tous*, que le genre n'est ni une chose que nous maîtrisons ni une chose qui nous maîtrise. Cette idée ne nous est en rien étrangère bien évidemment puisqu'elle informe notre expérience quotidienne, mais nous avons pris l'habitude de la conceptualiser dans le cadre de cette distinction entre constructivisme et réalisme dont Bruno Latour a pointé les ressorts et qui est, selon lui, la marque de la conception occidentale du monde. Dans le cadre de la transsexualité, cette distinction a été « topologisée » à travers la définition de composantes multiples de la personne qui reviennent toutes à cette différenciation opérée entre le sexe (donné) et le genre (construit), entre ce qui agirait la personne et ce qu'elle agirait. Mais ce que le test-rituel affirme est différent : il ne dit pas qu'il y a deux aspects de l'identité sexuée, plus ou moins étroitement associés et diversement cohérents, il dit qu'être son genre et faire son genre est une seule et même opération. En ce sens, il nous suggère que le genre est un « faitiche » au sens de Bruno Latour, c'est-à-dire non pas quelque chose qui nous contraint (un « fait » naturel) ou que nous fabriquons librement (un « fétiche » ou une fiction autonome) mais quelque chose qui est « édifié-réel », c'est-à-dire qui nous fait faire ce que nous sommes (Latour, 1996). Peut-être qu'un certain nombre de questions qui traversent aujourd'hui le champ de la transsexualité/transgenrité pourraient être repensées au regard de ce point de vue subtilement mis en acte dans le test-rituel. Ceci, on le voit, ne revient pas à dire que les solutions ou les procédures expérimentées ailleurs peuvent/devraient être les nôtres mais simplement qu'elles nous permettent de regarder et d'interroger autrement nos propres manières d'agir et de penser. Si l'on veut y être attentif, il se pourrait que le test-rituel amérindien, par sa mise en scène fine et épurée, attire notre attention sur le fait qu'en matière de genre et de transgenrité, la question n'est peut-être pas tant de savoir si nous sommes libres ou contraints, mais si nous sommes bien ou mal constitués, c'est-à-dire aussi, bien ou mal reliés aux autres⁵.

Références bibliographiques

- Bolin, A. 1988. *In search of Eve. Transsexual rites of passage*. Westport, London: Bergin & Garvey.
- Bourdieu, P. 1982. Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 58-63.

⁵ Voir à ce propos, le texte de B. Latour, *Factures/Fractures* (1998) qui développe cette idée d'un point de vue plus général.

- Callender, C. & L. Kochems. 1983. The North American berdache. *Current Anthropology* **24**, 443-470.
- Hérault, L. 2007. Transgenre. In *Dictionnaire du corps* (ed.) M. Marzano. Paris: PUF.
- Herd, G. (ed.) 1993. *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books.
- Hill, W. 1938. Note on the Pima berdache. *American anthropologist* **40**, 338-340.
- Jacobs, S.-E., W. Thomas & S. Lang (eds) 1997. *Two-spirit people : native american gender identity, sexuality and spirituality*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Lang, S. 1998. *Men as women, women as men. Changing gender in native american cultures*. Austin: University of Texas Press.
- Latour B., 1996. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo.
- Latour, B, 1998. Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement in Micoud A. et Peroni M. *Ce qui nous relie*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 189-208.
- Nanda, S. 1990. *Neither man or woman : the hijras of India*. Belmont CA: Wadsworth.
- Roscoe, W. 1998. *Changing ones. Third and fourth genders in native north America*. New York: St Martin's Press.
- Saladin d'Anglure, B. 1992. Le troisième sexe. *La Recherche*, 836-844.
- Spier, L. 1930. *Klamath ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Towle, E. & L. Morgan. 2006. Romancing the transgender native: rethinking the use of the "third gender" concept. In *The transgender studies reader* (eds) S. Stryker & S. Whittle. New York: Routledge.
- Turner, V. 1972. *Les tambours d'affliction*. Paris: Gallimard.
- Weston, K. 1993. Lesbian/gay studies in the house of anthropology. *Annual review of anthropology* **22**, 339-367.
- Williams, W. 1986. *The spirit and the flesh : sexual diversity in american indian culture*. Boston: Beacon Press.