



La transidentité entre vocation et influences

Laurence Hérault

► To cite this version:

Laurence Hérault. La transidentité entre vocation et influences. CRI-CRI La revue du Théâtre national de Marseille, 2018, 1, pp.94-106. halshs-02562616

HAL Id: halshs-02562616

<https://shs.hal.science/halshs-02562616>

Submitted on 4 May 2020

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.

La transidentité entre vocation et influences

Laurence Hérault, Aix-Marseille Université, IDEMEC, CNRS

« Dès qu'on arrive quelque part, il se révèle en vous des ambitions.
Moi, j'avais la vocation d'être malade, rien que malade. »
Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*.

Ce projet de Ferdinand Bardamu, celui d'être malade, est certes inattendu mais pas si étrange lorsqu'on le rapporte à sa vie et à ce qu'il essaie d'en faire ; ce qui nous étonne peut-être plus, c'est qu'il est exprimé dans le langage de la vocation. Ce lien fait par Louis-Ferdinand Céline entre vocation et maladie nous interpelle. Il met à mal notre usage ordinaire du terme vocation et pourtant il nous permet, mieux que bien d'autres, de saisir le caractère assuré et fondamental du projet de vie de Bardamu. Cette entorse éloquente semble être la force de la fiction. En tout cas, en tant qu'anthropologue, j'ai probablement moins de marge que Céline en la matière : je peux évoquer, sans déconcerter quiconque, la vocation scientifique de mes collègues chercheurs ou encore la vocation théâtrale ou artistique des comédiens et des créateurs. Mais si je parle de la vocation sexuée des personnes trans côtoyées dans le cadre de mes recherches sur la transidentité, je peux dérouter mes lecteurs, voire même peut-être les indigner. Pour la plupart d'entre nous, le genre n'est pas, en effet, une vocation comme peuvent l'être la littérature, le théâtre, l'anthropologie, en bref les arts et les sciences en général.

De même, les gens qui peuvent légitimement parler de leur vocation évoquent aussi très facilement les influences qu'ils ont reçues : il est ordinaire qu'ils se réfèrent à des personnes (d'autres artistes ou d'autres chercheurs) qui les ont influencés ou même à des œuvres artistiques, des livres ou des idées qui les ont marqués. Si bien que la question : « *Quelles sont vos influences ?* », non seulement n'étonne personne, mais est quasi rituelle dans certains milieux. En revanche, il semblerait que les influences aient mauvaise presse dans les parcours de transition de genre : il est peu judicieux, par exemple, de dire à un psychiatre que telle autobiographie ou telle personne a été un révélateur ou un moteur dans la décision d'entamer une transition.

À l'instar de la fiction qui est capable de se jouer doublement des incongruités, les utilisant et les dépassant tout à la fois, je voudrais interroger ici la différence d'appréhension de ces expériences de vie et réfléchir à la mise en catégories et en mots de l'expérience transidentitaire. Il s'agit donc de questionner la légitimité des usages de la vocation et la recevabilité des influences à la fois dans les parcours de transition de genre et les parcours de vie des chercheurs¹.

Des vocations et des convictions mises en perspective

Dans l'ego-histoire scientifique², le thème de la vocation semble incontournable. Même Claude Lévi-Strauss souscrit à cette conception vocationnelle de l'ethnologie : « comme les mathématiques ou la musique, l'ethnographie est une des rares vocations authentiques. On peut la découvrir en soi, même sans qu'on vous l'ait enseignée³ ». Dans la même ligne, Yves Bertherat peut dire à propos de la vocation théâtrale : « le métier de comédien ne s'apprend pas : il est donné. Le conservatoire n'est pas une école : c'est le lieu de la révélation des talents⁴ ». On perçoit ici très clairement une conception essentialisante de la vocation : l'intérêt ou la disposition pour une discipline ne s'apprend pas, n'est pas transmise, elle est toujours comme déjà là, une véritable propriété de l'individu en question. En ceci d'ailleurs, elle est très proche de la manière dont le genre est conçu dans les sociétés occidentales, c'est-à-dire comme quelque chose qui est un attribut des personnes plutôt que l'une de leurs attributions. Cette conception essentialiste du genre qui est la nôtre se retrouve dans l'explicitation médicale de la revendication transidentitaire : le fait de vouloir s'inscrire dans un genre différent de son genre d'assignation a été compris classiquement comme une pathologie ou une déviance, caractéristique de certaines personnes nommées alors « transsexuelles ». On peut concevoir qu'exprimer, contre toute attente, ce souhait particulier était rien moins qu'évident et que les personnes qui s'y risquaient, c'est-à-dire qui se risquaient à être tenues pour déraisonnables (et,

¹ J'ai retenu plus particulièrement les parcours des chercheurs dans la mesure où ils me sont plus familiers mais on peut bien évidemment étendre le propos à d'autres « vocations légitimes », notamment celle des artistes évoquée précédemment.

² Selon l'expression forgée par Pierre Nora qui proposait, dans les années 1980, à un groupe d'historiens de renom de rédiger leur « ego-histoire » définie comme suit : « ni autobiographie faussement littéraire, ni confessions inutilement intimes, ni profession de foi abstraite, ni tentative de psychanalyse sauvage. L'exercice consiste à éclairer sa propre histoire comme on ferait l'histoire d'un autre, à essayer d'appliquer à soi-même, chacun dans son style et avec les méthodes qui lui sont chères, le regard froid, englobant, explicatif qu'on a si souvent porté sur les autres. D'expliciter, en historien, le lien entre l'histoire qu'on a faite et l'histoire qui vous a fait. » (Nora, Pierre et al., *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1987, p. 7).

³ Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Presses Pocket, 1984, p. 59.

⁴ Bertherat, Yves, « Sur la vocation théâtrale », *Esprit*, n° 338 (5), 1965, p. 861.

plus habituellement, pour démentes et folles) ne le faisaient qu'en vertu d'une impérieuse nécessité qui n'a cependant pas été pensée en terme de vocation. Dans la littérature psychiatrique, majoritaire en la matière, c'est le terme *conviction* qui est venu la recouvrir, terme souvent complété par l'adjectif *inébranlable*⁵ signifiant par là qu'elle ne « s'accompagne d'aucune remise en question⁶ ». Dans la version classique du « transsexualisme » et du « trouble de l'identité de genre », cette *conviction* d'être membre de l'autre sexe et/ou d'être né(e) dans le mauvais corps était comprise comme le signe d'une incohérence entre les deux composantes qui fonderaient toute personne, à savoir le sexe psychique et le sexe physique – sexes que le « traitement » proposé visait justement à ré-harmoniser. Sans développer ici l'ensemble des attendus et des effets d'une telle conception du genre et de la transidentité, il convient quand même de relever qu'elle oblige logiquement ceux qui souhaitent changer d'inscription sexuée à une justification précoce de leur « possession d'état ».

L'enfance de la vocation

C'est ainsi que l'on retrouve dans les autobiographies trans des références à l'expression de leur sentiment d'appartenance de genre dans l'enfance. Ainsi Sophie Médard⁷ note, dans l'autobiographie qu'elle rédige pour son psychiatre, que son entrée au cours préparatoire, dans une école non mixte, a été difficile. Elle dit avoir souffert de se retrouver parmi les garçons qui montraient des aspirations différentes des siennes et qui étaient habitués à se faire respecter par la force. L'inscription dans une école mixte, l'année suivante, a amélioré les choses : elle pouvait y partager les jeux des filles et s'y est fait deux amis garçons qui l'ont séduite par leur gentillesse. Elle avait, dès cette époque, la sensation constante d'une proximité et d'une familiarité avec les filles, alors que le monde des garçons lui semblait étrange et étranger. Dans le DSM⁸ aussi on retrouve cette idée de l'inadéquation précoce au genre assigné : l'explicitation du premier des critères de caractérisation du « Trouble de l'identité de genre » (à savoir l'identification intense et persistante à l'autre sexe) renvoie à des manifestations présentes dès

⁵ Cf. entre autres cette définition in Breton, Jacques et al., *Le transsexualisme – Étude nosographique et médico-légale. Rapport de médecine légale, congrès de psychiatrie et de neurologie*, Paris, Masson, 1985, p 33 : « Le transsexualisme est une affection mentale rare qui consiste, chez un sujet normalement constitué, en la conviction d'appartenir au sexe opposé. Cette conviction, véritable idée prévalente est précoce, permanente et inébranlable. »

⁶ Bonierbale, Mireille, Michel, Aude, Lançon, Christophe, « Devenir des transsexuels opérés », *L'information psychiatrique*, Vol. 81, n° 6, 2005, p 518.

⁷ Pseudonyme choisi pour préserver son anonymat.

⁸ Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, publié par l'Association américaine de psychiatrie.

l'enfance, notamment l'expression répétée du désir d'appartenir à l'autre sexe et/ou l'affirmation qu'on en fait partie, mais aussi la préférence marquée et persistante pour les vêtements de l'autre sexe, pour les rôles dévolus à l'autre sexe, pour les jeux et les passe-temps typiques de l'autre sexe et pour les compagnons de jeu appartenant à l'autre sexe⁹. Ainsi, pour être reconnu comme « transsexuel », il est important d'exprimer un attachement précoce à tout ce qui est associé à la manifestation du genre en question. Beaucoup de psychiatres chargés d'établir le diagnostic permettant l'accès aux opérations ont longtemps fait de cette précocité, à la suite de Robert Stoller, un critère de spécification du « vrai » transsexualisme.

Pour ce qui concerne les chercheurs, la vocation professionnelle est aussi quelque chose qui paraît s'exprimer très tôt et qui semble obliger celui/celle qui veut la saisir, à explorer sa propre enfance, comme le souligne Maurice Agulhon : « Ici, puisqu'il faut repérer des "racines" plus profondes, le moment est venu de chercher ce qui avait pu m'amener à étudier l'histoire [...]. Tout vient de l'enfance, bien sûr¹⁰ ! » L'expression de cette vocation précoce se dit, pour ce qui concerne les historiens, au travers d'un lien affectif ou intellectuel au passé et d'un intérêt pour l'histoire qui a marqué leur vie débutante, et surtout celle de leur famille ; quant aux anthropologues, on n'est guère étonné de rencontrer l'altérité comme élément central d'une vocation également révélée précocement. Parmi les attestations vocationnelles de ces derniers, on trouve par exemple un goût précoce des voyages, un lien familial avec « l'exotique », un sentiment fondamental de décalage par rapport à sa propre culture, ou encore une enfance en situation multiculturelle¹¹. Ainsi, il semble que la vocation anthropologique aussi bien que la conviction trans doivent remonter à l'enfance, ou du moins à l'adolescence, si elles veulent être prises au sérieux.

On peut bien évidemment questionner cette mise en récit d'un devenir professionnel ou sexué : s'agit-il d'une reconnaissance en soi d'une caractéristique distinctive qui trace un destin singulier, d'une aspiration dont l'origine échappe, ou encore d'une revendication à vivre différemment ? Difficile à dire, mais il semble que son expression convenue finisse toujours peu ou prou par emprunter le langage des propriétés personnelles, comme le suggère ce propos de Philippe Descola : « Parmi les facteurs qui ont déclenché ma vocation, je mettrai d'abord en avant ce sentiment que l'on retrouve chez beaucoup d'anthropologues [...] : une sensation

⁹ *DSM IV. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, Paris, Masson, American Psychiatric Association (éd.), 1996.

¹⁰ Agulhon, Maurice, « Vu des coulisses », in Nora, Pierre et al., *Essais d'ego-histoire*, op. cit., p. 10.

¹¹ Dhoquois, Anne, *Comment je suis devenu ethnologue*, Paris, Le Cavalier bleu, 2008.

d'être un peu inadéquat au monde, d'être toujours dans une situation d'entre-deux, de ne pas être conforme [...]. J'ai toujours eu l'impression de ne pas coller aux conventions, aux usages de la société dans laquelle je vis, de tout regarder avec une sorte de détachement critique, de participer à la vie collective dans laquelle je suis immergé en gardant une certaine distance ironique, en réfléchissant toujours à la position dans laquelle je me trouve, en n'épousant jamais complètement les valeurs et les croyances de mes concitoyens. *C'est une question de tempérament*¹². » Ce sentiment de décalage, assez typique semble-t-il de la vocation anthropologique, nous ramène aussi à l'expérience trans. En effet, cette manière d'en rendre compte n'est pas si éloignée de ce que pourrait dire un certain nombre de personnes trans, à l'instar de Sophie Médard, quant à la manière dont elles ont vécu leur inscription sexuée d'origine. L'idée d'un décalage, d'un refus d'un destin plus ou moins assigné n'est évidemment pas étrangère à la revendication trans : car se dire d'un autre genre et/ou déclarer que l'on veut vivre comme une personne d'un autre genre, c'est avant tout affirmer que l'on rejette celui qui vous a été assigné à la naissance – ou au moins que l'on n'est pas véritablement en adéquation avec ce qu'il impose et suppose. Et, comme chez Descola, cette aspiration transidentitaire finit souvent par emprunter le langage des propriétés personnelles : il y a là un tempérament ou une caractéristique personnelle. On voit donc que ces expériences, certes différentes, ne sont pas sans commune mesure, ce qui pourrait nous autoriser à parler de vocation pour ce qui concerne la transidentité. Tentons l'expérience en nous inspirant de la liberté prise par Céline.

De la vocation sexuée

Dans l'acception ordinaire, la vocation évoque une inclination, un penchant impérieux que quelqu'un ressent pour une profession, une activité ou un genre de vie¹³. Plus spécifiquement, dans le domaine religieux, chrétien notamment, la vocation est ce mouvement par lequel l'être humain se sent appelé par Dieu et voué à la vie religieuse. Si l'inclination impérieuse peut encore assez bien décrire la revendication sexuée, on voit que l'acception religieuse semble inadéquate, compte tenu de notre conception du genre. L'inclination pour un genre ne peut pas être pour nous un appel extérieur, encore moins un appel émanant d'un être surnaturel ; elle est bien au contraire construite comme quelque chose d'éminemment intérieur et personnel –

¹² *Ibid.*, p. 51. C'est nous qui soulignons.

¹³ *Trésor de la langue française informatisé (TLFI)* mis en ligne par le laboratoire d'Analyse et de Traitement Informatique de la Langue Française (ATILF) : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>.

l'expression même de la subjectivité de l'individu. Dans d'autres sociétés pourtant, cette dimension de la vocation traduit assez bien la manière dont est conceptualisée l'expérience trans. Dans certaines sociétés autochtones d'Amérique du Nord par exemple, l'émergence d'un souhait de vivre dans un genre autre que celui assigné à la naissance était comprise comme l'appel d'un être surnaturel auquel il était impossible de se soustraire¹⁴ ; cette révélation surnaturelle du genre pouvait se donner au cours des fameuses quêtes de vision que les individus de ces sociétés réalisaient, entre autres, au seuil de la vie adulte. Autrement dit, dans certaines sociétés, il n'est en rien anachronique de parler de vocation sexuée, tant le genre y est traité comme une inclination impérieuse qui ne se réduit pas au seul désir personnel mais exprime le souhait d'autres êtres, y compris surnaturels. Le genre est ici relationnel, dans la mesure où il n'est pas le fait de la seule volonté personnelle de celui/celle qui le revendique en son nom. Cependant, cette facture sexuée « dé-subjectivée » ne renvoie pas à la nature (à une propriété innée par exemple) mais plutôt à la culture, car ce qui échappe ici n'est pas un « donné » mais bien un « construit » inscrivant les êtres dans des réseaux relationnels.

Cette conception relationnelle du genre semble éloignée de la nôtre, mais moins étrangère qu'il n'y paraît si l'on se réfère à nos manières de le vivre. Le terme de vocation pourrait nous le faire saisir. Si l'on revient aux usages légitimes de ce terme, on peut apercevoir une acception moins essentialiste que prévue, plus complexe en tout cas. L'intérêt de la référence à la vocation semble en effet tenir dans sa capacité à agréger des choses a priori contradictoires, et notamment le fait qu'une voie a été *à la fois* choisie et non choisie. Dans ses versions scientifiques ou artistiques, la vocation vient dire qu'on s'est engagé volontairement dans un parcours où l'on a été poussé. Le langage de la vocation serait ainsi précieux pour exprimer le paradoxe ordinaire de nos engagements existentiels qui relèvent bien souvent de choix qui nous dépassent, que nous ne maîtrisons pas¹⁵. C'est pourquoi il pourrait être en mesure d'exprimer aussi nos devenirs sexués. Avec lui, nous pouvons saisir, par exemple, que le choix de faire une transition n'est pas l'expression d'une subjectivité toute puissante, mais bien l'inscription dans une expérience commune du genre qui nous conduit tous à élire une voie qui s'impose à nous. Cette imposition, il faut faire l'effort de ne pas la rabattre trop rapidement sur ce qui serait le « donné » corporel car le corps n'est pas plus un donné qu'un construit. Ce qui nous échappe, et qui s'impose ici à chacun, c'est l'incontournable socialité de notre humanité qui nous fait

¹⁴ Cf. Callender, Charles & Kochems Lee M., « The North American Berdache », *Current Anthropology* 4 (24), 1983, p. 443-470.

¹⁵ Nous sommes assez peu tentés de voir dans cette dimension qui nous échappe l'action d'un être surnaturel mais nous avons d'autres références qui sont autant de lieux d'explicitation potentielle : l'inconscient, la génétique, etc.

tout à la fois agent, objet et attributaire des actions et des relations auxquelles nous prenons part. Notre conception autarcique des personnes, fondée sur l'idée d'un esprit (*self*) enchâssé dans un corps et ne « dialoguant » qu'intérieurement, nous prépare mal à saisir la dimension relationnelle du genre¹⁶. Elle nous conduit plutôt à privilégier une version identitaire de nos vocations sexuées où il serait question moins des factures humaines du genre que de l'harmonie sexuée entre corps et esprit. C'est probablement cette conception qui nous a fait privilégier le terme conviction à celui de vocation pour évoquer l'expérience transidentitaire. Si nous explorons plus attentivement ce choix singulier, nous pouvons d'ailleurs saisir le rôle que nous attribuons au corps dans l'expérience sexuée.

Conviction personnelle ou relationnelle ?

Pour tenter de saisir cet usage, il faut s'attacher au sens des termes utilisés. La conviction renvoie évidemment à la certitude, mais à une certitude fondée sur des preuves. Historiquement, en effet, le terme réfère à l'action de prouver la culpabilité de quelqu'un, ce que suggère encore l'acception juridique de la conviction définie comme une preuve matérielle d'un crime ou d'un délit et qui nous est familière, notamment dans l'expression « pièces à conviction ». L'emploi de ce terme pour caractériser la revendication trans devrait ainsi nous amener à réfléchir au fait qu'on a peut-être moins affaire ici à une certitude personnelle inébranlable, comme on peut le lire fréquemment dans la littérature psychiatrique¹⁷, qu'à une certitude *qui doit faire ses preuves*. Autrement dit, l'emploi du terme conviction nous en dit autant, sinon plus, sur la réception de la revendication des personnes trans à vivre dans un autre genre, que sur la façon dont ces personnes tiennent à ce genre. L'emploi de « conviction » dit peut-être au fond qu'elles doivent avant tout convaincre les autres. De ce point de vue, les protocoles médicaux avec les différentes épreuves qu'ils proposent aux candidats à la transition sont sans doute l'expression la plus aboutie d'une procédure de mise à l'épreuve de leur volonté de vivre différemment. Les personnes qui les entendent et les reçoivent, et plus particulièrement celles qui vont les accompagner dans leur transition, ont besoin d'être convaincues, moins sans doute de la réalité d'un syndrome dont l'assise théorique est controversée, que du fait que le changement souhaité est une bonne solution ou, si l'on peut s'y essayer, une vocation incontestable.

¹⁶ Cf. à ce propos Théry, Irène, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

¹⁷ Chiland, Colette, *Changer de sexe*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 34.

La conviction n'est donc pas une caractéristique de la personne trans, elle n'est pas ce qui la spécifie, elle est plutôt ce qui est construit conjointement par cette personne et ceux qui l'entendent et peuvent/doivent l'accompagner. De ce fait, si l'on tient à utiliser l'adjectif « inébranlable » pour qualifier cette conviction partagée, il est nécessaire de l'entendre autrement, c'est-à-dire non pas comme l'expression d'une personnalité rigide, cramponnée à une croyance aberrante (comme c'est le cas assez ordinairement), mais plutôt comme ce qui peut être dit d'une affirmation qui a subi de multiples procédures de mise à l'épreuve. La conviction trans serait inébranlable, non pas parce qu'elle serait tout à la fois inflexible et irrationnelle, mais simplement dans la mesure où elle est solide, où elle a réussi à convaincre – et pas seulement celui ou celle qui la porte.

Cependant, l'usage de ce terme « conviction » dit aussi combien le genre renvoie pour nous à la vérité des êtres, bien plus qu'à leurs possibilités et capacités d'action. Dans une perspective identitaire, être d'un genre ce n'est pas seulement, en effet, être en mesure de le faire exister en action et en relation (c'est-à-dire à la fois subjectivement et socialement), c'est devoir/vouloir lui trouver une vérité en dernière instance. Il n'est ainsi guère étonnant que, dans les sociétés qui sont les nôtres, les pièces à conviction les plus prisées pour établir et constituer un genre renvoient à la configuration corporelle. Le genre est, certes, une expérience d'incorporation dans la mesure où les personnes humaines sont aussi des matérialités, et il n'est guère envisageable de parler de vocations sexuées sans parler de la place qu'y tiennent les corps. Pour autant, notre conception a tendance à réifier et désocialiser le corps et à le constituer comme l'instance en mesure de prouver qui nous sommes « véritablement ». C'est pourquoi dans la conception classique du « transsexualisme », les personnes trans sont tout à la fois invitées à « corriger » leur corps pour qu'il soit en adéquation avec leur revendication sexuée mais également disqualifiées, car dans l'impossibilité, précisément, de le mettre en « conformité ». Autrement dit, leur corps est ce qui permettrait de prouver leur inauthenticité sexuée fondamentale.

Si le corps semble être notre pièce à conviction la plus solide dans l'instruction du genre, dans d'autres sociétés cependant, les choses ont été conçues différemment : le corps n'y fait pas figure de preuve, il est plutôt un outil multivoque qui peut/doit être affûté pour servir un dessein, notamment sexué. Nombre de rituels dits d'initiation, notamment, travaillent les corps dans l'objectif d'inscrire les personnes qui les subissent dans un genre particulier. Dans un certain nombre de sociétés, en effet, l'enfant est conçu comme étant fondamentalement bisexué du fait de son appartenance à l'espèce humaine, et seule l'action rituelle peut faire de lui un être

unisexué¹⁸. Dans ce cas, il faut bien comprendre que les procédures rituelles ne viennent pas « confirmer » un genre naturellement constitué mais qu'elles le produisent culturellement par l'intermédiaire d'actions sur le corps (par exemple, circoncision, excision, scarification, etc.). Nous aussi, bien évidemment, nous faisons du corps un outil, mais sans véritablement vouloir le reconnaître comme tel, tant nous préférons voir en lui une vérité qui nous échappe. En cela, nous sommes des falsificateurs qui fabriquons la pièce à conviction que nous tenons pour la preuve principale de ce qui serait notre nature sexuée. D'autres, ailleurs, assumant mieux que nous ne le faisons les factures humaines, font apparaître leur corps non pas comme des pièces à conviction mais plutôt comme des œuvres, c'est-à-dire des pièces à vivre.

Influences décisives entre empreintes et emprises

Lignées intellectuelles et influences

Dans les ego-histoires scientifiques, le thème des filiations électives suit généralement celui déjà évoqué de la vocation. Il y a dans cette succession typique quelque chose d'intéressant qui permet sans doute de décrire toute la complexité de la constitution d'une identité professionnelle faite d'inclination personnelle, d'apprentissage intellectuel et de formation disciplinaire, mais qui est aussi le produit de rencontres et de liens aux autres. Comme le souligne René Rémond, nous ne sommes pas autogènes sur le plan intellectuel mais bien au contraire toujours « issus de » ou rattachables à une ou à des sortes de « lignées » : « Il est sans exemple qu'un biographe ne s'interroge pas sur les influences qui ont présidé à la formation de la personnalité dont il retrace la vie. Cette préoccupation [...] se fonde sur cette vérité que personne n'est un commencement. [...] Aussi ne saurait-on si l'on s'institue biographe de soi-même se dérober à la question des influences¹⁹. » Ce terme d'influence employé ici est intéressant dans la mesure où il renvoie à l'idée d'une action continue, imperceptible, qui s'exerce sur les dispositions psychiques et/ou sur les opinions morales, intellectuelles, artistiques d'une personne²⁰. Quelque chose qui va modifier l'individu sans que l'on sache nécessairement comment, quelque chose qui va le marquer durablement. Si dans les filiations

¹⁸ Cf. entre autres, Strathern, Marilyn, *The Gender of the gift*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1988.

¹⁹ Rémond, René, « Le contemporain du contemporain », in Nora, Pierre et al., *Essais d'ego-histoire*, op. cit., p. 311.

²⁰ TLFi. Le TLFi est la version informatisée du *Trésor de la langue française*, un dictionnaire des XIX^e et XX^e siècles en seize volumes.

ordinaires, notamment occidentales, le sang est assez souvent l'élément qui représente symboliquement les liens de parenté, dans les filiations intellectuelles on pourrait dire que l'influence remplace le sang dans la représentation du lien particulier qui unit les protagonistes. Influencer, comme influencer, est d'ailleurs emprunté au latin *influere* « couler dans », « s'insinuer dans²¹ ». On trouve aussi un autre terme pour décrire ce lien particulier, c'est celui de « marque » : il est ainsi commun d'interroger les chercheurs sur les « figures marquantes » qui ont eu de l'importance dans leur parcours. Or la marque, en tant qu'empreinte durable, permet de classer, de catégoriser, en un mot d'identifier une chose ou une personne²². Les figures intellectuelles marquantes paraissent ainsi fonder l'identité des chercheurs, elles participent à constituer ce qu'ils sont. Les mots qui traduisent dans les ego-histoires cette idée d'influence décisive peuvent être d'ailleurs assez forts, comme ceux de Pascal Dibie par exemple : « Dans mon dernier ouvrage, [...] j'ai fait une dizaine de portraits d'historiens et d'anthropologues qui ont joué un grand rôle direct dans ma formation. Je pense plus particulièrement à R. Jaulin qui m'a convaincu de faire de l'ethnologie [...]. [Quant à] Michel de Certeau [il] m'a fait comprendre avec *La Faiblesse de croire* (1987), que l'anthropologie religieuse de notre propre religion était à faire²³. »

On comprend ici qu'un chercheur peut être l'initiateur d'un autre, lui donner envie et même le convaincre de suivre une voie particulière, lui faire comprendre que telle perspective est essentielle ou encore l'impressionner profondément. Autrement dit, les chercheurs n'ont apparemment aucun mal à reconnaître qu'ils sont en quelque sorte produits par les autres, que l'influence des autres a des effets concrets dans leur vie, leur carrière et sur leur propre pensée. Deux figures différentes apparaissent dans ce processus de constitution, celle des maîtres et celle des pairs, que l'on retrouve par exemple dans les propos de Françoise Héritier et Philippe Descola : « Je citerai C. Lévi-Strauss qui fut l'éveilleur, mon maître, un grand pédagogue également et l'initiateur du structuralisme en anthropologie qui fut une grande idée. C'est lui que je mets au plus haut car je lui dois mon insertion dans un courant de pensée universaliste et non pas relativiste²⁴ ». « Il y eut aussi tout un ensemble de gens qu'on lit, qu'on rencontre, qui deviennent des amis, certains plus âgés, d'autres de ma génération [...]. Parmi mes contemporains, je suis en conversation constante avec Tim Ingold au Royaume-Uni, Eduardo

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Dhoquois, Anne, *Comment je suis devenu ethnologue*, op. cit. p. 74.

²⁴ Héritier, Françoise, in *Ibid.*, p. 162.

Viveiros de Castro au Brésil, Dan Sperber et Bruno Latour en France ; c'est grâce à eux, souvent contre eux, que j'arrive à penser²⁵. »

On remarque aussi, quand on entre dans le détail des propos des uns ou des autres, que cette influence et ce marquage ne se disent et ne s'opèrent pas seulement par le biais d'un lien direct avec les personnes mais par la médiation de non-humains. L'influence passe ainsi par des objets, souvent des livres que l'on prend soin d'identifier et de nommer, mais aussi par le biais de ces biens immatériels précieux que sont les idées et les théories. Les livres marquent ainsi tout autant que leurs auteurs, ils ont une action véritable sur le déroulement d'une pensée en cours d'élaboration. De même les théories sont marquantes dans la mesure où elles identifient en forçant à se positionner, à s'inscrire dans un courant ou à s'en démarquer.

Une chose essentielle se dessine ici : alors même qu'ils sont censés (et s'appliquent à) faire œuvre originale, les chercheurs révèlent sans complexe, et même avec une certaine ostentation, les influences décisives qui ont marqué leur parcours. Autrement dit, leur singularité ne tient pas à une quelconque autogénéité mais renvoie, bien au contraire, aux attaches et attachements qu'ils établissent et ont établis avec les autres. Leurs choix disciplinaires, leur entrée dans la carrière, leur inscription dans un ou des courants de pensée, leur pensée même s'élaborent en commun. Ils se construisent par et avec les autres.

Influences et transition de genre

Qu'en est-il de ces influences dans les ego-histoires trans ? Dans un souci de concision, on peut se limiter ici à les cerner en relation avec la transition, c'est-à-dire ce moment où l'on décide et s'engage dans la redéfinition de son inscription sexuée et la transformation éventuelle de son corps. À la lecture d'un certain nombre d'autobiographies de personnes trans, on peut également constater que l'influence des autres est décrite et reconnue en tant que telle. Dans nombre de parcours, le contact avec d'autres personnes trans, la découverte d'un film et/ou la lecture d'un livre, la rencontre d'un partenaire vont marquer les personnes, au point de leur faire envisager une transition ou encore un engagement dans une transition jusqu'alors repoussée. On peut citer, à titre d'exemple, les propos de Michael Mardel découvrant, à la quarantaine, un livre qui va changer sa vie : « un jour que je me baladais dans une librairie, il y avait ce livre intitulé *True Selves* ; j'ai commencé à le lire et... c'était aussi mon histoire. À partir de là il n'y avait plus aucun doute, j'ai réalisé que j'étais du mauvais genre²⁶ ». Autre exemple de

²⁵ Descola, Philippe in *Ibid.*, p. 58.

²⁶ Mardel, Michael, in Hamer M., 2005, « To be a transgender man », *The Age*, p. 6.

l'influence des proches sur l'entrée en transition, celui de Camille Leguen et de sa femme Marianne²⁷ dont la rencontre, à l'âge de dix-huit ans, aura été un révélateur : « le plus important que je puisse dire c'est que je l'aime, et qu'elle aura été le déclic, la prise de conscience, la révélation de mon problème. Ça ne s'est pas fait par hasard, d'un coup. Le sentiment de ne pas appartenir au corps qui est encore le mien remonte à mes premiers souvenirs [...] [mais] mon désir de changer de sexe s'est trouvé à son apogée depuis que j'aime cette femme, [...] depuis que je sais que je suis davantage qu'un "garçon manqué", bien plus que ça²⁸ ». Cette influence décisive du partenaire, on la retrouve également dans l'autobiographie de Thomas Beatie : « *once I fell in love with Nancy, I felt the courage and freedom to finally take this big step*²⁹ ». Les exemples pourraient être multipliés, mais ceux-là suffisent à nous faire comprendre que le choix même de la transition, si engageant pour le devenir d'une personne, est assez souvent fait sous l'influence d'autres gens. De la même façon que Jaulin a « convaincu » Dibie de faire de l'ethnologie, il semble que Marianne, Nancy et le livre *True Selves* aient convaincu respectivement Camille Leguen, Thomas Beatie et Michael Mardel de faire une transition. Ces influences, d'ailleurs, ne se limitent bien évidemment pas à ce moment particulier : les rencontres faites, les discussions établies, les conférences entendues, les textes lus, s'ils n'ont pas présidé à la découverte ou à l'engagement dans la transition, ont aussi une influence sur la manière d'envisager et de conceptualiser sa propre transidentité et la façon dont on souhaite la vivre au long cours. De ce point de vue, les personnes trans, comme les chercheurs, élaborent leur pensée, définissent ce qu'ils sont et constituent leur expérience personnelle avec et aussi parfois, contre les autres.

Influences et mises en cause : de l'étiologie à la médiagenie

Il y a cependant une différence entre les influences décisives des chercheurs et des personnes trans, mais celle-ci tient moins, là encore, à leur contenu qu'à leur réception. Si les influences scientifiques sont reçues positivement, voire comme une évidence, l'interprétation qui est faite des influences expérimentées par les personnes trans est plus suspicieuse. Elle se dessine essentiellement dans deux directions, celle d'une part de l'étiologie, celle d'autre part de la « médiagenie ». Contrairement aux chercheurs influents qui sont simplement et positivement

²⁷ Camille et Marianne Leguen sont des pseudonymes choisis afin de préserver leur anonymat.

²⁸ Autobiographie manuscrite, circa 1990.

²⁹ Beatie, Thomas, *Labor of love. The story of one man's extraordinary pregnancy*, Berkeley, Seal Press, 2008, p. 154.

convoqués, les compagnons influents des personnes trans sont regardés avec défiance notamment dans la littérature psychiatrique et psychologique, dominante en la matière. En fait, dans les travaux et la clinique « psy », ils sont doublement *mis en cause* quand on évoque les effets de leurs actions.

Leur présence s'inscrit d'abord, on l'a dit, dans une optique étiologique où il s'agit de comprendre ce qui a pu produire et se produire pour qu'une personne en arrive à s'engager dans une transition. Comme il est habituel en la matière, la quête étiologique se dirige essentiellement vers les proches, notamment les ascendants. Sans entrer dans les détails des divers travaux réalisés en la matière, on peut au moins citer ici Robert Stoller qui, dans sa tentative de spécifier un transsexualisme « primaire », voyait dans les relations établies dans l'enfance avec le père et la mère, l'origine de la dysphorie de genre³⁰. J'ai pu également constater, lors de mon enquête de terrain auprès d'une équipe médicale spécialisée, que la mise en cause des parents des personnes en demande de transition est bien présente, même si elle est plutôt faite sur un mode indirect qui trace des liens de causalité distendus et flous. Dans cette perspective étiologique, d'autres proches peuvent être retenus comme de possibles personnes influentes, mais de manière nettement moins systématique.

Ainsi mis en cause, les parents n'impriment pas simplement leur empreinte, ils sont implicitement tenus pour responsables de la constitution « pathologique » de leur enfant, puisqu'ils l'auraient causée. Ils ne doivent cependant pas véritablement rendre compte de leur action (en répondre), dans la mesure où leur influence est le plus souvent pensée comme initiale et inconsciente. En revanche, si leur implication se montre plus actuelle et plus volontaire, elle a de grandes chances d'être disqualifiée ou considérée comme problématique. Si l'on accepte, par exemple, qu'ils soutiennent leur progéniture dans sa transition, ils ne doivent pas soutenir la transition de leur progéniture, c'est-à-dire qu'ils ne doivent ni l'encourager ni la souhaiter véritablement en tant que telle³¹. On attend simplement qu'ils « fassent avec », et on les invite à être tolérants. Au fond, leur influence est recevable si elle est involontaire, si elle leur échappe en quelque sorte, mais dès qu'elle se montre plus affirmée et soutenue, elle devient suspecte. Par ailleurs, le fait d'inscrire l'influence parentale essentiellement dans ce cadre étiologique, revient *ipso facto* à la référer à des relations « anormales », qui n'ont pas été ce qu'elles auraient dû être. Il ne s'agit jamais seulement de rechercher les causes d'un phénomène, mais bien celles d'un problème. Autrement dit, l'influence des parents est habituellement conçue comme

³⁰ Stoller, Robert, *Masculin ou féminin?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

³¹ Cette remarque peut être étendue aux conjoints et partenaires.

négative, elle est a priori comprise comme ayant eu un effet néfaste et délétère dont il convient de traiter les conséquences, à défaut de pouvoir la réparer.

L'influence des tiers est également critiquée de manière assez radicale dans un certain nombre de textes, par le biais d'une dénonciation du caractère iatrogène et « médiagène » du transsexualisme, comme le font Colette Chiland³² ou encore Patricia Mercader : « La demande de changement de sexe ne peut être formulée que dans la mesure où médecins et juristes affirment qu'il est possible de changer de sexe, et donc proposent le changement de sexe aux demandeurs potentiels, sous certaines conditions. Ces éléments modifient nécessairement la façon dont ces sujets s'éprouvent eux-mêmes, la conception qu'ils se construisent de leur histoire et de leur identité. En d'autres termes, le transsexualisme est d'abord iatrogène et "médiagène"³³. »

Nous retrouvons ici en partie des choses déjà évoquées, avec cependant une différence notable dans la manière dont elles sont comprises et qualifiées. Il semble que ces influences, qui nous avaient pourtant paru ordinaires, soient problématiques. En tout cas, Colette Chiland et Patricia Mercader les trouvent dérangeantes voire suspectes. Elles estiment gênant que des personnes trans soient influencées par d'autres personnes qui ont, avant elles, réalisé une transition. Elles s'inquiètent du fait qu'elles puissent être marquées par des productions médiatiques. Elles semblent perturbées par l'impact de l'offre médicale sur leur choix de transformation. Deux termes traduisent leur trouble, celui de iatrogénie et celui de médiagénie – ce dernier inventé d'ailleurs pour l'occasion. Ces termes ont un effet : ils déplacent les choses en désignant d'autres sources d'influence. Ils disent que le transsexualisme est une pathologie produite à la fois par la médecine et par les médias et non pas (ou pas seulement) par les proches. Cela veut dire, d'une part, que le transsexualisme n'est pas une pathologie spécifique et véritable mais un trouble corollaire d'une offre médicale et médiatique dont s'empareraient des patients souffrant de pathologies psychiatriques classiques. Cette proposition qui renvoie à des questions importantes quant à la constitution des pathologies psychiatriques pourrait être discutée, mais cela nous obligerait à un détour trop conséquent. Signalons tout de même que ces auteures établissent une distinction nette entre des pathologies authentiques et d'autres qui seraient factices du seul fait d'avoir été socialement construites. C'est cette distinction même, au regard de ses attendus, de ses fondements et de ses effets qu'il serait intéressant d'interroger. Quoi qu'il en soit, les termes utilisés révèlent aussi, par ailleurs, une conception particulière des influences expérimentées par les personnes trans.

³² Chiland, Colette, *Changer de sexe*, op. cit.

³³ Mercader, Patricia, *L'illusion transsexuelle*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 13.

La constitution des personnes : des liens plutôt que des causalités

Les termes iatrogénie et médiagénie suggèrent que les demandes de transition qui en sont l'expression concrète sont inauthentiques, fabriquées, qu'elles sont le fait de sujets *sous influence*. Or, on le sait, être sous influence, c'est être influencé d'une mauvaise manière ; c'est avoir perdu sa capacité d'action au détriment de quelqu'un qui aurait, quant à lui, le pouvoir de vous faire agir comme il l'entend. Parler de iatrogénie et de médiagénie pour rendre compte des demandes de transition, revient à dire que ces demandes ne sont que les corollaires d'une offre médicale soupçonnée de mercantilisme et d'une offre médiatique foisonnante et puissante. Cette montée en généralité a un effet d'amplification et de dramatisation évident. Mais surtout, elle fait perdre de vue la fluidité et la complexité des influences ordinaires.

Revenons un instant aux chercheurs. Quand ces derniers parlaient des influences qu'ils avaient expérimentées, ils ne se décrivaient évidemment pas comme des êtres sous influence et nous ne les voyions pas comme tels : lorsque Françoise Héritier disait avoir été influencée par Claude Lévi-Strauss, nous n'entendions pas qu'elle était sous (son) influence. Nous entendions autre chose. Nous « entendions » les liens que ces deux chercheurs avaient constitués entre eux et qui avaient amené l'une à orienter et conduire sa carrière d'une manière particulière qui, sans cela, aurait été différente. En revanche, quand Colette Chiland et Patricia Mercader traduisent, par exemple, les influences médiatiques que les personnes trans expérimentent en termes de médiagénie, elles ne voient dans l'influence qu'un simple rapport de cause à effet : l'histoire médiatisée de Christine Jorgensen³⁴, comme le livre *True Selves*, « causeraient » les demandes de transition qui s'ensuivent. Autrement dit, la conception de l'influence qu'elles proposent ici nous force à appréhender les rapports d'attachement entre les gens dans le langage de la causalité. Or ce langage, précieux pour décrire les phénomènes les plus divers, est assez indigent pour rendre la subtilité des relations humaines et la complexité de leurs effets multiples et décisifs. Cette traduction est réductrice entre autres parce qu'elle polarise et hiérarchise les capacités d'action des protagonistes, surévaluant celle de « l'influenceur » et minimisant, voire niant, celle de l'influencé. L'un est dépossédé au profit de l'autre, alors que dans la version « scientifique », personne ne gagne ni ne perd de sa capacité d'action : ni Jaulin ni Dibie, ni Héritier ni Lévi-Strauss. Dans cette dernière version, il est possible de décrire la façon dont les

³⁴ Célèbre femme trans américaine qui a défrayé la chronique dans les années 1950, entre autres sous l'expression : « *Ex-GI becomes blonde beauty* ».

personnes se co-constituent à travers les liens qu'elles établissent entre elles. Lorsque les personnes trans mentionnent des gens, des livres et des rencontres, il est probable qu'elles ne diffèrent guère de ce qu'avancait, par exemple, Dibia à propos de Jaulin. Et qu'avancait-il d'ailleurs quand il disait que ce dernier l'avait « convaincu » de faire de l'ethnologie? Il ne disait pas que Jaulin était la raison ou la cause de son entrée en ethnologie ; il ne disait pas non plus que Jaulin avait eu une action prosélyte qui l'avait en quelque sorte « obligé » à être ethnologue ; il disait plus simplement que sa fréquentation de l'ethnologue qu'était Jaulin, que sa rencontre avec la façon dont celui-ci faisait de l'ethnologie, lui avait montré l'intérêt de cette discipline et que la relation qui s'était développée entre eux lui avait fait saisir qu'il y avait dans l'ethnologie quelque chose qui correspondait à ce qu'il attendait, à ce qu'il souhaitait faire de sa vie. On voit bien ici qu'en réduisant ce processus complexe à une mécanique improbable, le langage de la causalité n'est pas capable de saisir l'essentiel de ce qui se dit (et de ce qui est dit) par le biais de l'influence marquante. Il perd notamment de vue le fait que parler en ces termes, ce n'est pas décrire des rapports de causalité entre des personnes, mais évoquer les liens multiples et complexes qui permettent leur coproduction. C'est tracer les affiliations, les lignées et les ascendances, dessiner les attachements qui soutiennent les personnes dans la constitution de leur devenir. C'est donc être en mesure de décrire ce que nous sommes, notre singularité même, comme la résultante d'une production collective dans laquelle nous sommes partie prenante. Personne ne nous cause, même pas nous-mêmes, mais nous sommes pourtant pleinement façonnés par les relations que nous établissons avec les autres. Si l'on n'essaie pas de le violenter, le langage de l'influence se montre justement capable d'exprimer cette « alchimie » particulière : il est capable de dire que nous ne sommes ni autogènes, ni exogènes mais « anthropogènes », c'est-à-dire habituellement « convaincus » par d'autres de devenir ce que nous souhaitons et essayons d'être – par exemple anthropologues, artistes, femmes, hommes et peut-être même psychiatres.