

Réflexions anthropologiques à propos d'un « 3^e sexe social » chez les Inuit

par Bernard Saladin d'Anglure

Au cours des cinquante dernières années, le Québec a connu de grands bouleversements sociaux, comme ce fut aussi le cas partout en Occident. L'un des plus importants concerne les rapports sociaux de sexe ou de genre, et la conception de l'identité sexuelle qui les sous-tend. Divers mouvements sociaux et courants intellectuels se sont exprimés dans ce domaine et se sont efforcés d'orienter, de façon parfois contradictoire, les politiques gouvernementales et les recherches en sciences sociales. C'est mon expérience, faite de découvertes, mais aussi de tribulations en explorant ce domaine, que je voudrais partager avec les lecteurs en m'appuyant sur mon histoire de vie au Québec, comme étudiant de la culture inuit¹ d'abord (1955-1956 et 1960-1962), à la fin de l'ère Duplessis et au début de la révolution tranquille, puis comme chercheur (en mission du CNRS de 1965 à 1971), et enfin comme professeur d'anthropologie à

¹ Le terme inuit est une forme plurielle du masculin Inuk. Écrit ici avec un « i » minuscule, il exprime le génitif pluriel et signifie donc 'des Inuit' (ex. : la culture des Inuit). Écrit plus loin avec un « I » majuscule, il exprime le nominatif pluriel et signifie donc 'les Inuit'. L'Office de la langue française du Québec a longtemps suivi cette règle, en consultation avec les linguistes spécialistes de la langue inuit et les chercheurs parlant cette langue. Nous ne comprenons pas pourquoi elle a récemment modifié sa position, sans consulter ces experts. Notre position est partagée par les spécialistes du CIERA (Centre Interuniversitaire d'Études et de Recherches Autochtones de Laval), par ceux de l'INALCO (Institut National des Langues et Cultures Orientales de Paris et, semble-t-il, aussi par la Commission Scolaire Kativik, responsable de l'éducation au Nunavik. Les Inuit du Nunavik qui, dans plus de 60 % des cas choisissent le français à l'école, s'offusquent des choix de l'Office de la langue française : Inuits, inuite, Inuites, etc.

l'Université Laval (depuis 1972). Mes recherches sur les Inuit m'ont fait parcourir tout le Nunavik et une grande partie du Nunavut, puis m'ont conduit en Sibérie nord-orientale et en Amazonie péruvienne, pour vérifier l'hypothèse qu'il existait un rapport entre le chevauchement de la frontière des sexes/genres et la médiation chamanique.

La division sexuelle des tâches, un fait de nature ou de culture ?

En 1960, quand je commençai mes études de maîtrise en anthropologie à l'Université de Montréal, la question des rapports sociaux de sexe ne faisait pas partie des thèmes à l'ordre du jour dans les programmes, si ce n'est à propos de la division sexuelle des tâches qui était abordée en anthropologie économique. Les travaux de Margaret Mead (1935) faisaient alors école, depuis qu'elle avait démontré que cette division des tâches avait un caractère relatif et résultait de choix culturels et sociaux et non pas d'un déterminisme biologique lié à la différence des sexes. Elle établissait par là les fondements d'une définition du genre. Une même tâche pouvait être dévolue aux hommes dans une société, et aux femmes dans la société voisine. Ceci me conduisit à m'intéresser à cette question lors de mes premières recherches sur le terrain inuit en 1961 et 1962 et à constater que, s'il y avait des tâches principalement masculines et d'autres principalement féminines, ainsi que l'avait bien montré Giffen (1930), d'autres tâches pouvaient être réalisées par les femmes et/ou par les hommes. Une seconde division des tâches pouvait se substituer à la première, ou la compléter, selon un mode hiérarchique cette fois, entre aînés et cadets. Quelques années plus tard, après avoir été recruté dans le cadre des chercheurs du CNRS, et affecté au Laboratoire d'anthropologie sociale (Paris) dirigé alors par Claude Lévi-Strauss, j'eus l'occasion d'aborder à nouveau cette question, à l'occasion de nouvelles recherches sur le terrain, dans

l'Arctique québécois. En 1965 j'associé à mon programme de recherche une étudiante et deux étudiants en anthropologie de l'Université de Montréal, qui devaient, chacun dans un village différent, enquêter sur l'organisation sociale et économique des Inuit de cette région. Or, l'étudiante fut confrontée à une résistance imprévue de la part des hommes inuit à parler de chasse à une femme, qui plus est non inuit ; aussi me demanda-t-elle de réorienter son enquête sur les activités féminines, ce que j'acceptai volontiers ; cela donna lieu à une intéressante thèse de maîtrise sur les activités féminines et la division sexuelle des tâches.

Mitiarjuk, une femme chasserresse, artiste et mère de famille

Installé de mon côté pour dix-huit mois dans un quatrième village, j'y rencontrai une femme inuit exceptionnelle, Mitiarjuk², dont l'influence sur mes travaux ultérieurs fut décisive, en particulier en ce qui concerne l'identité sexuelle inuit. Aînée d'une fratrie de filles, elle avait été éduquée aux tâches féminines par sa mère et aux tâches masculines par son père, dont la santé était fragile. Elle devait souvent l'accompagner ou le remplacer à la chasse. Elle avait été mariée par ses parents, à l'âge seize ans, avec un jeune chasseur de trois ans son aîné, qui accepta de venir résider dans la famille de sa femme, alors que la règle prévaut chez les Inuit que ce soit l'épouse qui vienne vivre dans la famille de son mari³. Ainsi ses parents bénéficieraient-ils d'un nouveau pourvoyeur qui la remplacerait lorsqu'elle serait retenue dans le camp par les

² Devenue célèbre pour ses nombreux talents artistiques et pédagogiques, notamment primée pour ses sculptures et récompensée pour son implication en éducation (Doctorat *honoris causa* de McGill) et pour son œuvre de romancière (Ordre du Canada, après la publication de son best-seller, le roman *Sanaaq*).

³ J'ai rencontré le même modèle de résidence matri-uxorilocale dans de nombreuses autres régions du monde lorsqu'il n'y avait pas d'héritier mâle ; on choisissait alors comme mari pour l'héritière un cadet qui venait résider chez ses beaux-parents.

soins à donner à ses enfants. Sans être jamais allée à l'école, Mitiarjuk avait appris par elle-même l'écriture syllabique. Convertie au catholicisme par les Pères Oblats qui avaient installé une mission dans son village, quelques années auparavant (1936), elle leur apporta son concours quand ils voulurent se perfectionner dans la langue inuit et travailler à un dictionnaire et à une grammaire. Sollicitée par l'un d'eux pour écrire des textes en syllabique, elle imagina un roman – sans même savoir que ce genre littéraire existait – roman dont l'héroïne est une femme⁴ et dont l'action se situe à l'arrivée des premiers blancs. Le missionnaire, pour qui elle avait écrit ce texte, fut affecté à une mission éloignée et il accepta que je prenne le relais et que j'aie à traduire sur place, avec l'auteure, cette œuvre unique. Je passai ainsi dix-huit mois à Kangiqsujaq, à travailler avec Mitiarjuk, à partir du printemps 1965. Elle accepta de continuer à écrire sur des sujets ethnographiques dont nous discutons ensemble, et c'est par elle que je fus initié à la subtilité et à la complexité de la conception inuit des sexes et des genres.

Atome familial, *sex-ratio* et division sexuelle des tâches

Avec Mitiarjuk, je fus sensibilisé à l'importance du rang de naissance et du *sex-ratio* dans une fratrie pour l'orientation des enfants dans la division sexuelle des tâches familiales. Je découvris ainsi que dans les fratries avec des enfants de même sexe, du moins les trois ou quatre premiers-nés, l'un était éduqué pour faire les tâches normalement dévolues au sexe opposé. Des filles aidant leur père à la chasse, et des garçons aidant leur mère à transporter les bébés avec un vêtement féminin destiné à cet usage (*amauti*). Comme l'adoption est très répandue chez les Inuit⁵ – il y avait en

⁴ Mitiarjuk Nappaaaluk, *Sanaaq*, Les Éditions Alain Stanké, Montréal, 2002.

⁵ Environ 40 % des enfants sont adoptés à la naissance ou dans leur première année.

moyenne dans chaque famille domestique un enfant reçu en adoption et un enfant donné en adoption — je me demandai pourquoi opérer une socialisation inversée si l'adoption pouvait combler le déséquilibre du *sex-ratio*? J'élaborai alors le concept d'atome familial⁶, composé d'un couple de parents et d'un fils et d'une fille, ces deux derniers devant seconder chacun le parent du même sexe, et assurer la reproduction du groupe à l'identique. Si le *sex-ratio* à la naissance est à peu près équilibré dans toutes les populations du monde, avec un léger excès de bébés mâles, compensé par une surmortalité masculine au cours de la première année, il est très souvent déséquilibré au niveau de la famille conjugale. On constate en effet qu'environ la moitié des couples ayant procréé des enfants, au cours des premières années de mariage, ont une paire d'enfants de sexe différent et que l'autre moitié ont une paire d'enfants de même sexe. Pour les couples avec enfants de sexe différent, il n'y a pas de problème, puisqu'ils constituent le modèle idéal. Au Québec, on dit dans ce cas « avoir le couple » (un fils et une fille), ce qui sous-entend généralement « être comblé ». On peut même ajouter que, dans le contexte actuel de natalité et de mortalité infantile faibles, cela signifie aussi s'arrêter de procréer. Dans le cas contraire, on avait le choix entre socialiser l'un des enfants comme s'il appartenait à l'autre sexe, ou bien procréer ou adopter un nouvel enfant du sexe désiré. Comme cette situation concerne la plupart des populations du monde, je décidai de l'étudier en comparant les Inuit d'Igloolik avec des communautés rurales du Québec, à travers le projet PARADI (parenté, adoption, identité)⁷. En étudiant l'adoption au Québec, je constatai très vite que, jusqu'à la fin des années 1970, il y

⁶ À la différence de l'atome de parenté utilisé par Claude Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires de la parenté*, l'atome familial est un modèle idéal rendant compte du désir de la société de se reproduire à l'identique, transposé au niveau de chaque couple lorsqu'il fonde une famille.

⁷ Projet en collaboration avec mes collègues Chantal Collard, Marguerite Laval-lée, Marc-Adélar Tremblay, Chantal Théry, et subventionné par le QORSS et le CRSH.

avait un fort excédent de garçons dans les crèches, car la demande en bébés filles à adopter était beaucoup plus importante qu'en bébés garçons, y compris dans les familles qui, n'arrivant pas à procréer, avaient déjà adopté une première fille. Par contre, on socialisait ces filles de façon différente, l'une étant plus proche du père et l'autre de la mère. Chez les Inuit, c'était la demande en garçons qui était plus forte, et il était plus difficile de s'en procurer que des filles. L'usage de prénoms androgynes facilitait, dans certains cas, la socialisation inversée au Québec. Côté inuit, nous allons voir maintenant l'importance du nom dans la détermination de l'identité sexuelle de l'enfant.

Influence du nom personnel sur le sexe social (ou genre) de l'enfant inuit

Je découvris en effet l'incidence déterminante du nom personnel sur l'identité de sexe/genre des enfants inuit. Les noms de personnes inuit n'ont pas de genre en eux-mêmes, il n'y a en effet pas de genre grammatical (masculin/féminin) dans la langue inuit. Il existe néanmoins un marquage sexuel, construit autour des concepts de mâle (*angut*) et de femelle (*arnaq*), qui peut s'appliquer tant aux humains qu'aux animaux, aux végétaux et, semble-t-il aussi, aux minéraux. Cette sexualisation du monde opère également dans le monde des corps célestes (lune, soleil, étoiles), des phénomènes atmosphériques (vents, éclairs, pluie), et s'applique enfin aux saisons (BSA, 1997). Et, comme les noms personnels proviennent d'entités sexuées, habituellement des ancêtres décédés (parfois des parents vivants), ou des esprits auxiliaires des chamanes, l'enfant reçoit l'identité sexuée de son éponyme (l'entité dont il a reçu le nom). Cette identité sexuée, ou sexe social (genre), se traduit, soit de façon visible par le vêtement approprié, l'usage d'outils réservés à un sexe, ou plus subtilement par le terme de parenté qui servait à s'adresser à l'ancêtre éponyme. Ainsi, une petite fille qui a reçu le nom du

père de son père, pourra-t-elle être appelée « papa » par son père et « beau-père » par sa mère; elle apprendra aussi à se servir des outils masculins. Lorsque le sexe de l'éponyme différait de celui de l'enfant homonyme, on travestissait fréquemment ce dernier, jusqu'à la puberté. Il fallait alors qu'il apprenne les rôles sociaux associés au genre correspondant à son sexe biologique, et à sa vie future de producteur ou de reproductrice. Car tout le monde devait constituer une famille, avec un conjoint de l'autre sexe et des enfants procréés ou adoptés. Ce modèle hétérosexuel était un modèle socio-économique, orienté vers la production/reproduction. L'équilibre démographique était en effet fragile et il fallait s'y prendre très tôt pour fiancer les jeunes enfants. Désir sexuel ou sentiment avaient peu à voir avec la constitution des couples. Le champ de la sexualité, par contre, était beaucoup plus large que celui du mariage. L'échange de conjoint se pratiquait entre couples, stériles ou non. Il y avait périodiquement des réassortiments temporaires des partenaires, opérés par les chamanes, lors de rituels saisonniers. Les pratiques homosexuelles ou zoophiles existaient mais restaient marginales. Les Inuit savaient distinguer l'intérêt collectif du groupe du désir individuel. Dans les années 1970, 15 à 20 % des enfants étaient travestis à des degrés divers à Igloodik⁸. Ce travestissement et la socialisation inversée qui l'accompagnait le plus souvent marquaient les enfants pour la vie. Au milieu des années 1980, une enquête réalisée dans le même village démontra ainsi que 80 % des emplois salariés féminins, à Igloodik, étaient occupés par des femmes ayant eu une socialisation inversée dans l'enfance.

⁸ Petit village du Nunavut qui compte actuellement près de quinze cents personnes.

Origine mythique du changement de sexe, de l'engendrement et de l'adoption

Dans le Nunavut central, un mythe raconte que les deux premiers humains – deux adultes mâles – sortirent de petites buttes de terre. Ils désirèrent bientôt se multiplier et l'un d'eux mit l'autre enceint. Quand vint le temps d'accoucher, comme il n'y avait pas de passage pour le fœtus, le premier transforma son compagnon en femme, à l'aide d'un chant magique, et celle-ci accoucha d'un premier fils. À l'instar de la Bible, la genèse inuit fait donc de l'homme l'origine de la femme, inversant de la sorte la réalité biologique mise en lumière par les connaissances scientifiques sur l'ontogenèse. Par la suite, ce couple primordial eut une nombreuse descendance, parmi laquelle de nombreux couples infertiles, qui devaient aller à la recherche de bébés sortis de terre, comme les deux premiers hommes. Ces bébés étaient parfaitement intégrés dans leur famille adoptive et ils étaient soumis aux mêmes règles que les enfants procréés. Mais, si l'on trouvait très facilement des bébés filles, il était beaucoup plus difficile de trouver des bébés garçons et il fallait aller très loin pour cela. On peut retenir de ce mythe qu'il fonde et reflète les pratiques adoptives inuit, mais aussi la croyance, répandue dans toute l'aire inuit, que le sexe du fœtus est instable et qu'il peut changer à la naissance, de mâle en femelle ou de femelle en mâle. On désigne par le terme *sipiniq*, un fœtus qui a ainsi changé de sexe, en naissant.

Des transsexués inuit (*sipiniit*) ?

C'est à travers les écrits en syllabique (1962-1966) de Mitiajuk sur la culture inuit de sa région, effectués à ma demande, que je découvris ce concept et les croyances et rituels qui lui étaient associés. Selon les Inuit, le sexe du fœtus est instable et sujet à transformation. Cette croyance est à mettre en rapport avec le mythe évoqué précédemment (recueilli quelques années plus tard, en 1972, à Igloodik). L'humeur du fœtus, et

son désir de naître et de vivre, sont également sujets à variations. Les manquements aux règles, dont se rendent coupables ses proches parents, peuvent entraîner un accouchement long et difficile, propice au changement de sexe. Dès qu'un bébé mâle naissait, l'accoucheuse devait saisir son pénis avec ses doigts pour éviter qu'il ne se rétracte et ne se transforme en un clitoris, et que le périnée du bébé ne se fende (c'est le sens de la racine *sipi-*), en une vulve. On pouvait aussi diagnostiquer un changement de sexe en sens inverse, d'un bébé au pénis court (reste d'un clitoris) qui avait une difficulté à uriner et dont les bourses n'étaient parfois pas apparentes au moment de la naissance (cryptorchidie). J'étais à l'époque complètement ignorant de ce que l'on appelle en Occident les états intersexuels, qui me seront révélés plus tard par la lecture de l'ouvrage classique de Gregorio Marañon (1931), recommandée par É. de Dampierre, un collègue anthropologue. L'importance de cette catégorie, peu connue des profanes et négligée par les sciences sociales, me sera confirmée après avoir découvert que, sur les fiches de naissance en usage dans les maternités du Québec, figuraient trois cases à remplir au choix, pour indiquer le sexe d'un nouveau-né : mâle, femelle, indéterminé. Je reviendrai plus loin sur cette catégorie d'individus qui a donné lieu récemment à un regroupement international et à une action politique auprès de la Commission des droits de l'homme de l'ONU. Au milieu des années 1970, on comptait à Igloodik une douzaine de *sipiniit* reconnus comme tels, parmi les 650 habitants du village soit environ 2 %. Les chiffres trouvés dans la littérature spécialisée parlent d'un bébé intersexué pour 50 000 naissances. Si l'expérience occasionnelle d'une naissance de bébé intersexué⁹ a pu inciter les Inuit à conceptualiser un changement apparent de sexe, les signes indiqués par mes informatrices

⁹ On consultera avec intérêt le site de Pierre Henri Castel : <http://pierrehenri.castel.free.fr/Articles/intersexualite.htm> qui dresse un tableau des anomalies intersexuelles génétiques, physiologiques ou anatomiques avec les traits psychologiques et psychosexuels qui leur sont associés.

accoucheuses, pour diagnostiquer un *sipiniq*, relèvent de phénomènes beaucoup plus légers comme une cryptorchidie temporaire, ou ceux qui résultent d'une naissance difficile, comme un œdème génital, rendant parfois difficile la reconnaissance du sexe.

L'origine de la domination masculine, un défi pour l'anthropologie des années 1970

Parmi les effets de mai 1968, on constate un intérêt nouveau pour les relations femmes/hommes et pour l'inégalité qui les caractérisait. Plusieurs de mes collègues du Laboratoire d'anthropologie sociale en firent un axe important de leurs recherches. Maurice Godelier avec une orientation marxiste et structuraliste, Nicole-Claude Mathieu, marxiste et féministe, et Françoise Héritier, structuraliste et féministe. Les peuples autochtones, vivant de la chasse et de la cueillette, présentaient un grand intérêt pour les anthropologues s'intéressant à la question de l'origine de la domination masculine. Était-elle apparue avec le capitalisme comme l'affirmaient certains marxistes (Eleonor Leacock), ou bien était-elle présente dans toutes les sociétés, y compris chez les peuples de chasseurs-cueilleurs, chez qui les tenants de l'évolutionnisme social voyaient le reflet de nos origines préhistoriques ? Je fus sensible à ces interrogations, et comme les ethnographies classiques sur les Inuit ne s'étaient pas intéressées à cette question, je l'abordai dans plusieurs articles (BSA 1977, 1978, 1981). Il ressort de mes travaux chez les Inuit du Nunavik et du Nunavut que l'homme occupait une place dominante dans la société, en tant que producteur/reproducteur. Il contrôlait les déplacements avec son attelage de chiens et ses embarcations. C'était lui qui fabriquait et possédait les armes, utilisées aussi bien pour la chasse que pour la défense du groupe, en cas d'attaque. Quatre chamanes sur cinq étaient par ailleurs des hommes et rares étaient les femmes capables d'accéder au rang de grand

chamane, et de se rendre dans l'au-delà, céleste ou sous-marin. Néanmoins tous les témoignages attestaient l'existence de telles femmes, capables de chasser le gros gibier, de manier les armes masculines et d'acquérir de grands pouvoirs chamaniques. Il fallait, pour expliquer leur présence, que je sorte du dualisme dans lequel étaient enfermés les débats sur les catégories de sexe, qui faisaient de ces cas des exceptions ou des personnes atypiques, pour reprendre la terminologie de Margaret Mead (1935).

Travestissement chamanique et « 3^e sexe social »

Au début des années 1980, l'intérêt pour l'origine de la domination masculine s'était émoussé, en raison des positions idéologiques antagonistes au sein des intellectuelles féministes, et de la difficulté de spéculer à propos des premiers humains. Par contre, les études sur le genre, ou sexe social, florissaient dans de nombreuses universités, et dans mes cours « Rapports femme/homme » et « Sexualités et cultures » à l'Université Laval, j'étais amené à leur faire une plus grande place ; d'autant plus que les données que je continuais de recueillir chez les Inuit me poussaient à les conceptualiser de façon plus élaborée. En 1982, une collègue archéologue, Susan Rowley, m'apprit que le manteau de chamane en peau de caribou, acheté par le Capitaine baleinier George Comer au chamane inuit Qingailisaq, à la fin du XIX^e siècle, était conservé dans les réserves du Museum d'Histoire naturelle de New York. Or je travaillais depuis dix ans avec le petit-fils de Qingailisaq à Igloodik. Je proposai donc aux descendants du chamane de faire fabriquer dans ce village des répliques du manteau. Je me rendis dans un premier temps à New York, pour prendre photos et mesures du vêtement, encore en très bon état. Et, dans un second temps, au cours de l'été 1982, j'organisai la confection des trois manteaux¹⁰ à l'aide

¹⁰ Le premier pour le Musée National du Canada, qui serait actuellement en très mauvais état, en raison d'une mauvaise conservation ; le second, destiné à la

des mesures et photographies prises à New York. Trois groupes de couseuses inuit m'offrirent leur concours. C'est en discutant avec elles, au cours du travail de couture, que je pris conscience qu'il s'agissait d'un manteau féminin, orné de nombreuses découpes en fourrure blanche (marque du féminin) et que le chamane, à qui il avait appartenu, était donc travesti. Il avait un jour – selon le témoignage de Comer rapporté par Boas (1907) – rencontré des esprits métamorphosés en caribous. Il atteignit l'un d'eux d'une flèche et le caribou, blessé mortellement, se transforma en une jeune femme vêtue d'un tel manteau. Elle mourut bientôt, en accouchant d'un bébé mort-né. Les autres caribous se transformèrent alors en *Ijirait* (sorte d'esprits très puissants qui peuvent se rendre invisibles) sous forme humaine et, après un début de rapports hostiles, Qingailisaq leur expliqua son ignorance de leur état. Ils firent alors la paix avec lui et lui demandèrent de faire confectionner un manteau semblable à celui de leur sœur, et de le porter en souvenir d'elle. Il s'agissait en fait, pour Qingailisaq, d'une élection chamannique par un esprit (la femme-esprit décédée), qui devint son esprit auxiliaire. Les commentaires suscités par la confection de ce manteau me firent pénétrer de façon imprévue dans le monde des esprits et du chamanisme. Un brouillard épais recouvrit le village pendant près de deux semaines, signe, d'après les aînés, que les *Ijirait* cherchaient à se soustraire à notre curiosité. On me recommanda une grande prudence pour ne pas m'attirer de représailles de leur part. Jamais aucun travestissement chamannique n'avait encore été décrit chez les Inuit du Canada. Mais plusieurs cas avaient été rapportés par les premiers explorateurs russes à propos des Inuit Yupiit d'Alaska, comme ce fut aussi le cas pour des Tchoukches, vivant de l'autre côté du détroit de Béring, et pour d'autres peuples de Sibérie. Les divers auteurs avaient ten-

communauté d'Igloodik a été gardé par le Prince of Wales Museum de Yellowknife, le troisième enfin pour l'Université Laval, où il est conservé dans une chambre froide.

dance à expliquer ce travestissement par l'orientation homosexuelle des chamanes. Cette explication ne me satisfaisait pas du tout, car elle prévalait aussi, de façon abusive, pour les berdaches amérindiens, j'y reviendrai plus loin. J'avais été étudiant au doctorat avec Evelyne Lot-Falck, directrice d'Études à la V^e section (Sciences religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études, spécialiste de la Sibérie. Je consultai une de mes ex-conscœurs étudiantes, Roberte Hamayon qui lui avait succédé, et elle me conseilla de lire un ouvrage de Marie-Antoinette Czaplicka¹¹ et un article de l'ethnographe russe Sternberg (1925). Je trouvai en effet dans Czaplicka la mention suivante :

je me propose de traiter [...] d'un curieux phénomène — le changement de sexe mystique chez les chamanes, par lequel un homme chamane se « transforme » en femme, et vice-versa. (p. 243)

Elle ajoute un peu plus loin :

Socialement, le chamane n'appartient ni à la classe des hommes ni à celle des femmes, mais à une troisième classe, celle des chamanes [...] ils ont des tabous particuliers, comportant des traits à la fois masculins et féminins. La même chose peut être dite de leur costume, qui combine des caractéristiques propres aux vêtements des deux sexes. (p.253)

Son préfacier, R. Marett, n'hésite pas, quant à lui, à parler de « troisième sexe » ou sexe neutre.

Cette lecture provoqua chez moi plusieurs réminiscences : Roland Barthes (1970) n'avait-il pas parlé lui aussi d'un « troisième sexe » à propos d'une nouvelle de Balzac, dans *Masculin, féminin, neutre*¹². Le qualificatif « neutre » ne me plaisait pas. Il ne correspondait pas au caractère dynamique

¹¹ Marie-Antoinette Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A study in Social Anthropology*, 1914, Oxford, Clarendon Press.

¹² Publié dans *Échanges et communications*, édité par J. Pouillon et P. Maranda, à l'occasion du 60^e anniversaire de Claude Lévi-Strauss, Paris, Mouton.

observé chez les Inuit qui chevauchent la frontière des sexes. Nicole-Claude Mathieu (1971) avait de son côté utilisé un concept qui me semblait plus approprié, celui de « troisième sexe social », pour qualifier les « berdaches » amérindiens :

La raison nous oblige à conceptualiser deux catégories de sexe, au moins, car il est bon de se rappeler que certaines sociétés ont élaboré trois catégories sociales de sexe : les hommes, les femmes et une troisième sorte d'individus ni hommes ni femmes, ou à la fois homme et femme, et celles-ci non seulement dans la mythologie mais dans la réalité sociale (cf. par exemple les berdaches). Nos sociétés ne reconnaissent fondamentalement que deux catégories.

Si je trouvais très éclairante sa conceptualisation des catégories sociales de sexe et m'en inspirais, je compris bientôt que ses sources, uniquement livresques, ne lui permettaient pas de prendre en compte le travestissement symbolique inuit qui se prolongeait bien après l'adolescence, alors que les individus n'en portaient plus de signes apparents, du moins pour un observateur non averti. Je décidai alors, dans un premier temps, de regrouper sous l'appellation « troisième sexe social » les trois niveaux de chevauchement de la frontière des sexes, observés chez les Inuit : le changement de sexe à la naissance, le travestissement des enfants en raison de leur nom ou de leur socialisation inversée à cause du *sex-ratio* déficitaire dans leur fratrie, et enfin le travestissement chamanique. J'allais même plus loin, en élaborant l'hypothèse qu'il y avait un lien logique entre ces chevauchements et que, sans doute, la vocation chamanique était en rapport avec un travestissement précoce et une socialisation inversée (cf. BSA, 1986). Sir James Frazer (1907) n'avait-il pas eu l'intuition que le travestissement et le changement de sexe étaient une des clés de la médiation religieuse, et non pas le reliquat d'un matriarcat ancien, comme certains adeptes de l'évolutionnisme social l'avaient prétendu ? Contrairement à l'affirmation de Nicole-Claude Mathieu, que nos sociétés ne reconnaissent que deux catégories sociales de sexe, j'étais per-

suadé qu'elles fabriquaient, elles aussi, comme d'ailleurs sans doute toutes les sociétés du monde, un troisième sexe social assumant le plus souvent des fonctions de médiation.

Pour dépasser le binarisme : l'androgynie psychologique et le 3^e sexe social

Mes recherches sur l'adoption m'avaient montré qu'au Québec les couples sans enfants préféraient adopter deux filles plutôt qu'un garçon et une fille ; mais aussi qu'ils socialisaient de façon différente ces deux filles, l'une à la garçonne, et l'autre en tant que fille. Les mêmes pratiques étaient observables dans des fratries où les enfants étaient tous de même sexe¹³. Qui plus est, je constatais aussi que les vrais jumeaux étaient pratiquement toujours clivés (ce qu'avait déjà signalé Zazzo, le grand spécialiste des jumeaux, sans pouvoir l'expliquer), c'est-à-dire que l'un s'identifiait plus au père et l'autre à la mère. À l'inverse, dans les anciennes familles nombreuses, on habillait parfois « en jumeaux » les enfants de sexe différents qui se suivaient, et cela deux par deux. Une de mes collègues psychologue de l'Université Laval, Marguerite Lavallée, qui s'était associée au projet PARADI, s'intéressait à certains développements de la psychologie sociale, notamment au courant « androgyniste » initié par Sandra Bem (1978), en Californie. Cette psychologue sociale distinguait quatre catégories de sexe psychologique : les individus « typés », homme à masculinité élevée et à féminité faible, femme à féminité élevée et à masculinité faible, correspondant au modèle binaire classique de nos socié-

¹³ Une de mes étudiantes de Laval, originaire du Lac St-Jean, raconta lors d'un de mes cours sur les rapports femmes/hommes que sa fratrie très nombreuse ne comportait que des filles. L'aînée avait été habillée en rose et avait reçu une poupée blonde aux yeux bleus habillée en rose elle aussi, la seconde avait été habillée en bleu et avait reçu une poupée brune aux yeux bruns, habillée en bleu elle aussi ; et ainsi de suite de façon alternée jusqu'à la dernière. Les parents avaient ainsi opéré un travestissement d'une fille sur deux pour compenser le déséquilibre du *sex ratio* dans la fratrie.

tés — des individus « typés croisés », homme à masculinité faible et à féminité élevée, femme à féminité faible et à masculinité élevée. Puis une catégorie d'individus, homme ou femme, avec une masculinité faible, en même temps qu'une féminité faible, catégorie plus problématique que les autres — et enfin, les « androgynes », homme ou femme avec une masculinité élevée et une féminité élevée, chez qui elle constatait une plus grande souplesse, une aptitude à résoudre les crises et à s'adapter à des situations difficiles. Ce modèle connut une telle vogue dans les années 1980 qu'on soumettait les candidats à des postes de cadres supérieurs dans les entreprises à des tests inspirés de Sandra Bem afin de recruter des « androgynes », aux États-Unis comme au Canada. Si je constatais une certaine convergence entre les résultats de mes travaux et ceux de S. Bem, mon approche se différenciait de la sienne, en ce sens que je m'intéressais à la construction sociale et culturelle du sexe social et à la dynamique collective qui la sous-tendait, plutôt qu'à une approche individuelle comme la sienne, ou aussi celle de la psychanalyse. Cette dernière domine en effet, dans nos sociétés, le discours scientifique sur l'identité sexuelle, en donnant à la sexualité une place centrale dans l'explication des mécanismes inconscients du psychisme humain ; elle reste néanmoins très marquée dans ses concepts comme dans ses pratiques par son orientation clinique et le contexte européen de son développement et de son application, sans compter le reproche qui lui est souvent fait d'un androcentrisme latent. J'emprunterai à André Green (1973, 1977) sa conception de l'identité : filiation et sexualité seraient — selon lui — les principaux registres mis en cause par l'acquisition de l'identité. À chacun correspond des fantasmes : fantasmes du « roman familial » pour se doter d'une filiation plus illustre que celle des parents, et fantasme « transsexualiste » pour s'approprier le sexe opposé. Ces deux problématiques renvoient au complexe d'Œdipe, constituant la double différence, celle des générations (parents/enfants) et des sexes, qui conduit à une

bisexualité psychique. Celle-ci entre en conflit avec l'identité sexuelle et est combattue par le refoulement. Or les deux registres mentionnés, filiation et sexualité, à partir desquels se constitue le modèle œdipien, sont justement ceux où les Inuit ont développé des coutumes parmi les mieux enracinées dans leur culture ancestrale, à savoir la transmission au nouveau-né du nom d'ascendants morts (ou vivants) avec leur statut parental, ce qui attribue à l'enfant une filiation fantasmatique et, d'autre part, une identité multiple, puisque chacun des noms qu'il reçoit lui donne une identité différente. Il hérite aussi bien souvent d'une identité sexuelle fantasmatique, en raison du sexe opposé de ses éponymes, ou des circonstances de son développement fœtal et de sa naissance. Il est donc remarquable que, chez les Inuit, ce soit la société qui fantasme à propos de la filiation et du sexe de l'enfant, alors que la théorie freudienne repose à l'inverse sur le fait que c'est l'enfant qui fantasme sur son sexe et sa filiation. Loin d'être une théorie générale, cette dernière gagnerait à se pencher sur les ontologies et les cosmologies autochtones qui lui permettraient alors de sortir des ornières et des disputes d'écoles où elle s'est enfermée et d'atteindre alors à une théorie générale de la psyché.

Heurs et malheurs du concept de 3^e sexe social

À compter de 1985, je décidai d'engager un débat dans les sciences humaines autour de mes données sur le « troisième sexe social » des Inuit, à l'aide de communications ou d'articles scientifiques, et de rencontres avec les collègues intéressés. Ce débat se poursuivit pendant une dizaine d'années et rencontra des adhésions chaleureuses et/ou des résistances prévisibles. J'en citerai quelques-unes. On ne bouscule pas sans risques des siècles d'habitudes de pensée enracinées dans une tradition gréco-romaine, puis judéo-chrétienne. Après la publication d'un premier article (BSA, 1985), un compte-rendu très positif fut publié dans le sup-

plément « livres » du quotidien français *Le Monde*. À Québec, une de mes collègues anthropologues, qui animait un groupe de recherches féministes, me dit en aparté que ses recherches passées confirmaient mon modèle, mais qu'elle ne voulait pas que je vienne en parler à son groupe féministe pour ne pas démobiliser les chercheuses avec un modèle qui compliquerait leur lutte pour l'égalité des sexes. À l'occasion d'une demande de subvention au Conseil Canadien des Recherches en Sciences Humaines, j'avais mentionné le « 3^e sexe social » dans le titre de mon projet. La réponse qui me fut donnée fut ambiguë, mon projet était très bon certes, mais on me conseillait de le reformuler avec un titre moins engagé et de le présenter dans un programme stratégique sur la condition féminine. Ce que je fis l'année suivante, sous le titre « Métiers non traditionnels ou personnes non traditionnelles, chez les Inuit et les Québécois ? » et le projet fut accepté. Cela permit à une de mes assistantes de recherches, Hélène Guay¹⁴, de réaliser une intéressante thèse de maîtrise (1988) sur les femmes inuit. Elle démontra ainsi que 80 % des femmes inuit qui avaient un emploi salarié à Igloolik avaient été socialisées comme des garçons, et donc l'importance d'étudier la question du genre, avant d'étudier la condition féminine, la parité ou les conséquences du développement. Mais mon ambition était aussi d'élargir le débat aux autres sociétés que celle des Inuit, y compris la nôtre. Je présentai donc une communication en ce sens, en 1986, au 4^e congrès international sur les sociétés de chasseurs collecteurs, au London School of Economic de Londres, à la suite de quoi ma collègue Antonia Mills m'invita à participer à l'ouvrage collectif qu'elle préparait sur la réincarnation chez les Amérindiens. Puis, après ma communication au colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, mon collègue Julian Pitt-Rivers réagit très positivement en

¹⁴ Cf. son article « Socialisation et emplois salariés : une ethnographie des femmes inuit d'Igloolik », in *Culture*, IX (2), 1989, p. 3-24.

proposant d'appliquer le modèle du 3^e sexe social à la famille royale d'Angleterre... Je rencontrai aussi à cette occasion Pierre Legendre qui prônait, lui aussi, une approche ternaire pour l'étude de la reproduction humaine dans nos sociétés. Encouragé par ces premiers développements, je publiai en 1987 un gros article intitulé « Du fœtus au chamane, la construction d'un "troisième sexe" inuit »¹⁵. Comme j'y remettais en question l'approche dualiste de la plupart des auteurs qui avaient écrit sur les Inuit et parlaient de flexibilité ou d'exceptions pour qualifier les cas que j'essayais de regrouper sous le vocable de 3^e sexe social, j'appris indirectement que plusieurs d'entre eux avaient été très déprimés, après sa publication. Quand parut l'essai d'Élisabeth Badinter, *L'Un est l'Autre*, dans lequel elle croit déceler en Occident une évolution vers l'androgynie après une longue période de patriarcat, qui avait lui-même succédé à un matriarcat, je fis acheter l'ouvrage à mes étudiants du cours « Rappports femme/homme » et l'analysai avec eux, pour en arriver à la conclusion que l'auteure devait appartenir à cette catégorie que je désignais par « 3^e sexe social », mais sans qu'elle le sache, pour avoir pu écrire ce livre, ainsi d'ailleurs qu'un de ses livres précédents, *L'amour en plus*. Je lui écrivis donc dans ce sens et, lors de mon passage en France, quelque temps après, elle m'invita à la rencontrer. Après lui avoir exposé les données inuit, je critiquai la notion d'un matriarcat primitif, présumé par certains auteurs du XIX^e siècle, mais complètement abandonné par les anthropologues. Je ne pensais pas non plus qu'une société puisse devenir androgyne, car toutes les sociétés observées fonctionnaient avec une division sexuelle binaire des tâches, tout en allouant à certains individus la possibilité d'occuper cette position tierce qu'elle désignait par l'expression « androgyne » et que j'appelais « 3^e sexe social », avec des fonctions de médiation. Quand je lui

¹⁵ Cf. *Etudes Inuit Studies*, numéro spécial du X^e anniversaire : « À la frontière des sexes et des genres », Vol.10 (1-2), p. 25-113.

expliquai que les Inuit fiançaient les jeunes garçons socialisés en fille avec des petites filles socialisées en garçon, en raison de leur complémentarité, elle accepta de se reconnaître dans ce modèle du 3^e sexe, et concéda qu'il lui faudrait complètement réécrire son livre... Ce fut un vœu pieux – et je la comprends – car son essai suivant fut centré sur les hommes et leur problème d'identité sexuelle... Quelques années plus tard, la revue française *La Recherche* me demanda un article sur le 3^e sexe et le publia en 1992. Le Centre de terminologie et de néologie du CNRS me crédita aussitôt la construction du concept de « troisième sexe social », dans son *Cahier des termes nouveaux pour l'année 1992*. Mon article me valut aussi une abondante correspondance. De la part de chercheurs ou praticiens des sciences psychologiques d'abord, comme Collette Chiland, philosophe, médecin, psychiatre et psychanalyste, qui enseignait la psychologie clinique à la Sorbonne et préparait un ouvrage (paru en 1997 chez Odile Jacob) intitulé *Changer de sexe* ; de la part de praticiens de la psychologie familiale holistique, qui m'invitèrent à participer à une table ronde, devant un auditoire de psychologues, pour leur parler de mon thème de recherche, à côté de Tobie Nathan et de quelques autres spécialistes. Enfin, un peu plus tard, ce fut au tour des psychanalystes et Henry Frignet et Pierre Henri Castel, de m'inviter à venir discuter de l'identité sexuelle, du transsexualisme et de l'intersexualité¹⁶, sur lesquels ils avaient publié un ouvrage collectif en 1996. Du côté de l'anthropologie j'avais également fait quelques tentatives de dialogue. Mis à part Françoise Héritier (1996, 2005), Claude Meillassoux (2001) et Nicole-Claude Mathieu, c'est sans doute Maurice Godelier (2004) qui a le mieux compris l'importance de l'idéologie de la reproduction et de la théorie du genre inuit. Peu avant sa mort, Pierre Bourdieu me manifesta son

¹⁶ Voir : *Sur l'identité sexuelle, à propos du transsexualisme* (dir. par M. Czermak et H. Frignet), Éditions de l'Association freudienne internationale, Paris, 1996. Voir aussi Pierre-Henri Castel, *La métamorphose impensable. Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Gallimard, Paris, 2003.

intérêt pour le concept de « 3^e sexe social » qui apportait un nouvel éclairage au thème de « l'héritière » pyrénéenne, qu'il avait étudié dans un de ses travaux anciens (1962), mais rares sont les anthropologues qui ont entrepris récemment une réflexion poussée sur le genre. Je voudrais cependant évoquer maintenant ma rencontre avec un courant important de l'anthropologie américaine qui a tenté de refonder l'anthropologie sociale sur de nouvelles bases.

L'identité sexuelle, un enjeu politique : homosexuels, travestis, transsexuels

Le grand spécialiste de l'Océanie Gilbert Herdt s'était beaucoup intéressé à des cas d'intersexualité qu'il avait étudiés avec l'aide d'un endocrinologue américain, et il avait publié plusieurs articles sur un chamane intersexué de Nouvelle-Guinée. Eric Schwimmer, mon collègue de Laval, lui parla de mes travaux sur le 3^e sexe social inuit, à l'occasion d'une réunion d'anthropologues océanistes en Europe. Herdt, qui ne lisait pas le français, fit aussitôt faire un résumé en anglais de mon article paru dans *Études Inuit* (il me l'avoua plus tard lorsque je le rencontrai aux États-Unis). Et voilà qu'en 1993, mon attention fut attirée par le programme du congrès annuel de la AAA (*American Anthropological Association*), on y annonçait la tenue d'un atelier sur les berdaches le jour précédent l'ouverture officielle du congrès. Je m'y rendis et pris place dans la petite salle indiquée pour cet atelier, où se trouvaient déjà une quarantaine de personnes. À peine étais-je installé qu'une dame me pria de la suivre vers la sortie. Dans le couloir, elle me dit qu'il s'agissait d'une réunion privée, à laquelle on ne pouvait participer que sur invitation... Je lui répondis que j'étais venu de Québec spécialement pour cet atelier, que le sujet m'intéressait et que j'avais déjà plusieurs publications en rapport avec lui... Elle me dit alors que le groupe déciderait ; je devrais me présenter après tous les autres, et on verrait alors si je pouvais rester. Je rentrais donc et

fus très surpris d'entendre les participants se présenter en mentionnant leur orientation sexuelle, en plus de leur fonction et de leurs travaux. Il y avait une très forte majorité d'anthropologues gais et lesbiennes, parmi lesquels plusieurs dont je connaissais bien les travaux. Quand vint mon tour, je me nommai en me définissant comme ni gai ni lesbienne, mais sans doute comme 3^e sexe social (genre) ; la salle éclata de rire et plusieurs des participants me dirent qu'ils connaissaient mon nom et avaient lu mes travaux. On m'invita donc à participer à l'atelier et à faire circuler mon article paru dans *La Recherche*. Gilbert Herdt était un des principaux animateurs de la séance. Il était en train d'éditer un ouvrage collectif auquel participaient de nombreux présents. Le livre parut l'année suivante sous le titre *Third Sex, third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*¹⁷. Jusque là, Gilbert Herdt n'avait jamais utilisé l'expression « 3^e sexe » pour désigner les cas de chamanes intersexués qu'il avait étudiés en Nouvelle Guinée ; je crois que l'usage que j'en avais fait dans mes écrits le poussa à la choisir comme titre pour son ouvrage. L'expression avait déjà été utilisée au XIX^e siècle par Karl Heinrich Ulrich dans sa lutte pour la reconnaissance des homosexuels, puis reprise par E. Carpenter et M. Hirschfeld, dans la première partie du XX^e siècle¹⁸. Cette expérience de Washington me fit découvrir la tentative de ce groupe de refonder l'anthropologie sociale sur des bases nouvelles, notamment le désir, en déconstruisant radicalement la théorie structuraliste lévi-straussienne de l'alliance, basée sur le dualisme des sexes, l'échange des femmes et l'hétérosexualité. S'inspirant de Foucault et du post-modernisme, ce groupe s'inscrivait dans un courant à l'origine de remises en question plus radicales, comme celle de la philosophe américaine Judith Butler (1990) et de la théorie *queer* qui va plus loin dans

¹⁷ Zone Books, New York, 1994.

¹⁸ Voir aussi le numéro 208 de *Diogène* sur le thème de *Mythes et genre*, Oct.-Déc. 2004.

la déconstruction des catégories de sexe et de genre et la critique de l'hégémonie hétérosexuelle.

De 1990 à 1993, j'effectuai des recherches comparatives sur le chamanisme et le genre en Sibérie nord-orientale, au nord de la Yakoutie-Sakha. Je participai aussi à un congrès sur le chamanisme à Yakutsk (1992), où je fis la connaissance de l'anthropologue russe Basilov qui s'intéressait lui aussi au travestissement chamanique et qui me proposa de traduire en russe mon article sur le troisième sexe¹⁹. Pendant les dix années qui suivirent, mes recherches me conduisirent en Amazonie péruvienne chez les Shipibo-Conibo pour étudier cette fois le mariage mystique des chamanes encore nombreux et actifs chez ce peuple, avec des esprits invisibles. Je retournai également chez les Inuit pour enquêter sur le même thème.

Transsexués, transgenres et « transphobes »

En juin 2004, Françoise Héritier, professeure honoraire au Collège de France et ancienne collègue au Laboratoire d'Anthropologie sociale, m'invita à présenter une conférence sur le troisième sexe social chez les Inuit, dans le cadre d'un séminaire organisé par le Collège de la Cité des sciences et de l'Industrie, sous sa direction et son animation. Il y avait ce soir-là une autre conférencière, Patricia Mercader, psychologue sociale, qui devait prendre la parole juste après moi sur le transsexualisme. La salle de quatre cents personnes était comble. Il y avait là des transsexués, des transgenres et de nombreux intervenants dans le domaine social ; je le découvris après la séance, lorsque de nombreux auditeurs vinrent discuter avec moi. Après ma conférence, Françoise Héritier voulut donner la parole à Patricia Mercader, mais elle en fut empêché par un groupe de contestataires armés de bandero-

¹⁹ Il parut sous le titre « *Tret'i Pol* » [« Le troisième sexe »] dans *Ethografitcheskoe Obozrenie*, n°.2, Moskva, Rossijskaja Akademja, Nauk, 1994, p. 13.

les aux cris de « Mercader transphobe! Les Inuit avec nous! ». Leur détermination était telle qu'il fut impossible de continuer la séance et le service d'ordre fit évacuer la salle. Les manifestants protestaient contre l'ouvrage publié dix ans auparavant par Patricia Mercader sous le titre *L'illusion transsexuelle*²⁰. On l'accusait d'hostilité à l'encontre des transsexués et de faire le jeu des pouvoirs publics dans la négation de leurs droits. Les manifestants appréciaient par contre la position des Inuit qui faisaient une place valorisante aux *sipi-niit* et aux jeunes travestis. Le mouvement Act'Up avait organisé la manifestation et la polémique se poursuivit sur internet où les conférences étaient intégralement accessibles. Elles ont été publiées dans un ouvrage, en 2005, sous le titre *Hommes, femmes, la construction de la différence*, sous la direction de Françoise Héritier²¹.

La difficile question des droits des « intersexués »

Quelques mois plus tard, je reçus un courriel d'une personne utilisant les deux genres grammaticaux (masculin/féminin) dans sa lettre pour me demander d'appuyer la cause des intersexué(e)s auprès de la Commission des Droits de l'Homme, à l'ONU (Genève), et la reconnaissance de leurs droits fondamentaux, bafoués à leur naissance quand on les avait opéré(e)s pour les transformer en filles alors qu'elles étaient génétiquement des mâles. Je découvris grâce à ce courriel qu'il existait un site (<http://www.webglaz.ch/-rife/faq.html#>) et un réseau des Intersexué-e-s Francophones d'Europe [RIFE]. En consultant le site j'appris qu'il y avait plusieurs millions d'intersexué(e)s dans le monde, qu'ils se sentaient discriminés injustement et victimes de mutilations sexuelles pratiquées à leur naissance. Ils citent mes travaux sur le 3^e sexe inuit sur leur site web, tout en critiquant la no-

²⁰ L'Harmattan, Paris, 1994.

²¹ Éditions Le Pommier et Cité des Sciences et de l'Industrie. Site Web : www.cite-sciences.fr/college.

tion de 3^e sexe qui, disent-ils, renvoie encore une fois à la notion de sexes qui prévaut en Occident et qui est la source de leur malheur. Ils se sentent plus à l'aise avec la théorie *queer*, qui les dégage de leur handicap. Je maintiens quant à moi que le concept de 3^e sexe a une valeur heuristique en ce qu'il permet de sortir du dualisme des sexes/genres et permet de situer quiconque ne se reconnaît pas dans les deux sexes classiques. Mais, ayant reçu une formation de démographe avant de faire de l'anthropologie, je voudrais faire quelques remarques supplémentaires en conclusion.

Crise démographique, crise du *sex-ratio* et perte des repères collectifs

L'Occident dominateur et dominant est en crise. Il ne se reproduit plus et doit faire appel à une immigration massive qui maintenant lui pose problème. Or on apprend dans le même temps que les deux pays les plus peuplés du monde, l'Inde et la Chine, qui à eux deux représentent 38 % de la population mondiale, connaissent un *sex ratio* à la naissance de plus en plus déficitaire en filles, ce qui pourrait conduire à terme à un déficit en femmes de plusieurs centaines de millions (G. Pison, 2005). Le diagnostic pré-natal est en grande partie responsable de cet état de fait en raison de la politique interdisant d'avoir plus d'un enfant, et la traditionnelle survalorisation des garçons pour la transmission de l'héritage symbolique familial. À l'heure de la mondialisation et dans de tels contextes, est-il vraiment pertinent d'adhérer aux idées post-modernes concernant le genre, la sexualité et le désir, et à la théorie *queer* qui fait une place, certes, aux délaissés de l'idéologie dominante régulant l'identité sexuelle, mais qui, en remettant en cause l'hétérosexualité, risque de jeter le bébé avec l'eau du bain ? Car tous ces délaissés et marginaux du système dominant n'auraient jamais vu le jour s'il n'y avait pas eu, avant eux, des couples composés d'hommes et de femmes pour les procréer. Peut-être serait-il

bon de réfléchir sur le système qui permit aux Inuit de survivre depuis la préhistoire en dissociant mariage, reproduction, désir et sexualité, et en privilégiant toujours l'intérêt collectif, sans pour autant négliger l'épanouissement individuel. L'écroulement du monde communiste, qui a certes abusé de l'intérêt « collectif », ne doit pas nous entraîner dans un autre excès, inverse, celui du règne de l'individualisme et du désir. Il y a cent ans Marcel Mauss, dans un essai visionnaire sur les sociétés inuit, avait déjà mis de l'avant l'équilibre trouvé par cette société entre individualisme et communisme, tant dans le domaine de l'économique que dans celui de la sexualité (BSA, 2004).

Ouvrages cités

- Badinter, Elisabeth, *L'amour en plus*, Flammarion, Paris, 1980.
 – *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, Paris, 1986.
- Barthes, Roland, « Masculin, féminin, neutre » dans *Échanges et communications*, J. Pouillon et P. Maranda (dir.) à l'occasion du 60^e anniversaire de Claude Lévi-Strauss, Mouton, Paris, 1970.
- Bem, Sandra, « Au-delà de l'androgynie. Quelques préceptes osés pour une identité de sexe libérée » in *La différence des sexes, questions de psychologie*, M. C. Hurtig et M. F. Pichevin (dir.), Éditions tierces, Paris, 1986.
- Boas, Franz, *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, Bulletin of the American Museum of Natural History, vol. 15, part II. New York, 1907.
- Bourdieu, Pierre, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, nos 5-6, avril-septembre 1962, pp. 32-135.
- Castel, Pierre-Henri, *La métamorphose impensable. Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Gallimard, Paris, 2003.
- Chiland, Colette, *Changer de sexe*. Paris, Odile Jacob, 1997.
- Czaplicka, Marie-Antoinette, *Aboriginal Siberia ; a Study in Social Anthropology*, Oxford University Press, London 1914.

Czermak, Marcel & Frignet Henri (dir.), *Sur l'identité sexuelle. A propos du transsexualisme*. Paris, Éditions de l'Association freudienne internationale, 1996.

Frazer, James, *Atys et Osiris ; étude de religions orientales comparées*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927.

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

Godelier, Maurice, *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard, 2004.

Green, André, « Le genre neutre » *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Numéro thématique : « Bisexualité et différence des sexes » n° 7 : 257-262, 1973.

– « Atome de parenté et relations oedipiennes » in *L'Identité, séminaire dirigé par C.Lévi-Strauss*. Paris, Grasset, 1977.

Guay Hélène, *Les femmes inuit : emplois salariés et frontières des sexes*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Québec, 1988.

– « Socialisation et emplois salariés : une ethnographie des femmes inuit d'Igloodik » *Culture IX* (2) : 3-24. 1989.

Herdt, Gilbert, *Third Sex, third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Zone Books, New York 1994.

Héritier, Françoise, *Masculin-Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob. 1996.

– *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Éditions Le Pommier et Cité des Sciences et de l'Industrie, 2005.

Leacock, Eleanor, « Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution », *Current Anthropology*, 19(2), 1978.

Legendre, Pierre, *L'inestimable objet de la transmission, étude sur le principe généalogique en Occident (Leçon IV)*, Paris, Fayard, 1985.

Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté* (2^e éd.), Paris, Mouton, 1967.

Marañon, Gregorio, *L'évolution de la sexualité et les états intersexuels*, Paris, Gallimard, 1931.

Mathieu, Nicole-Claude, « Note pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie sociologique*, Septembre 1971, p. 1-39.

- Mauss, Marcel, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique* (1904-1905) vol. IX : 39-132, Félix Alcan Éditeur, Paris, 1906.
- Mead, Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963.
- Meillassoux, Claude, *Mythes et limites de l'anthropologie : le sang et les mots*, Lausanne, Éditions Page Deux, 2001.
- Mercader, Patricia, *L'Illusion transsexuelle*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Nappaaaluk, Mitiarjuk, *Sanaaq*, Montréal, Les Éditions Alain Stanké, 2002.
- Pison, Gilles, « On ne naît plus homme ou femme par hasard : évolution du *sex ratio* » in *Hommes, femmes, la construction de la différence* Françoise Héritier (dir.), Éditions Le Pommier et Cité des Sciences & de l'industrie. 2005, pp. 151-167.
- Saladin d'Anglure Bernard, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 1(3) : 79-98. 1977.
- « L'homme (*angut*), le fils (*irniq*) et la lumière (*qau*), ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central canadien » *Anthropologica*, Nouvelle série, vol. XX (1-2) : 104-144. 1978.
- « Esquimaux. La mythologie des Inuit de l'Arctique central nord-américain » in *Dictionnaire des mythologies* (sous la direction de Yves Bonnefoy) vol.1 :379-386, Flammarion, Paris, 1981
- « Du projet PARADI au sexe des anges. Notes et débats autour d'un « troisième sexe », *Anthropologie et Sociétés*, 9(3) : 139-176. 1985.
- « À l'ombre du 3^e sexe. Reproduction de la vie, transe et chamanisme chez les Inuit de l'Arctique central canadien. In *Transe, chamanisme et possession*, Actes des 2^{èmes} rencontres internationales sur la fête et la communication, Nice : 111-115. 1986.
- « Du fœtus au chamane, la construction d'un 'troisième sexe' inuit », *Études Inuit Studies*, vol. 10 (1-2) : 25-113. 1987.
- « Penser le féminin chamanique ou le 'tiers-sexe' des chamanes inuit » *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18(2-3) : 19-50. 1988.
- « Le troisième sexe » *La Recherche*, n° 245 : 836-844. Paris, 1992.
- « Svend Frederiksen et le chamanisme inuit ou la circulation des noms (*atiit*), des âmes (*tarniit*), des dons (*tunijjutit*) et des esprits (*tuurngait*) », *Études Inuit Studies*, vol. 21 (1-2) :37-73, Québec. 1997.
- « Le troisième sexe social des Inuit », *Diogène*, numéro thématique 'Mythes et genre', n° 208, octobre-décembre 2004, pp. 157-168.

– « Mauss et l'anthropologie des Inuit » in *Sociologie et Sociétés* vol. XXXVI (2) : 91-130, 2004.

– « Un troisième sexe social chez les Inuit », in *Hommes, femmes, la construction de la différence* (sous la direction de Françoise Héritier. Paris, Éditions Le Pommier & Cité des Sciences et de l'Industrie. 2005.

– *Être et renaître Inuit, homme, femme ou chamane*. Paris, Gallimard (sous presse).

Sternberg, Leo, « Divine election in primitive Religion », *Congrès International des Américanistes, Compte-rendu de la XX^e session tenue à Göteborg en 1924*, Göteborg Museum, 1925.

Zazzo, René, *Les jumeaux : le couple et la personne* P.U.F. Paris, 1960.