

Du projet " PAR.AD.I " au sexe des anges : notes et débats autour d'un " troisième sexe "

From Project PAR.AD.I. to the Sex of Angels : Comments and Arguments About a " Third Sex "

Bernard Saladin D'Anglure

Volume 9, Number 3, 1985

Parentés au Québec

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006293ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006293ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

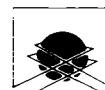
Saladin D'Anglure, B. (1985). Du projet " PAR.AD.I " au sexe des anges : notes et débats autour d'un " troisième sexe ". *Anthropologie et Sociétés*, 9(3), 139–176. <https://doi.org/10.7202/006293ar>

Article abstract

From Project " PAR.AD.I " fo the Sex of Ange/s : Comments and Arguments About A " Third Sex "

First reports from Project PAR.AD.I (from the French />arenté//4adoption//dentité, or kinship/adoption/identity) in several Inuit and Québécois communities, together with the " remote view " afforded by Inuit on filiation and transsexualism, bring the author to propose an anthropological debate of a novel concept, that of the " third sex ". The evolution and manifestations of this concept are here traced alongside major intellectual trends (in sociology, anthropology and psychoanalysis) and social movements (socialism, feminism, gay issues) which over the past century have reexamined our society's Judaeo-Christian heritage, mainly as concerns kinship and sexuality and in relation to both epistemological and morality-legality issues.

DU PROJET « PAR.AD.I » AU SEXE DES ANGES: notes et débats autour d'un « troisième sexe »



Bernard Saladin d'Anglure

▣ Propos de PAR.AD.I.

Ces notes ont été inspirées par les premiers résultats d'une recherche en cours sur l'adoption en milieu inuit et québécois. L'adoption, ou « transfert d'enfants » comme nous la définissons dans le projet « PAR.AD.I » (*Parenté, Adoption, /identité : problèmes contemporains inuit et québécois*)¹ qui encadre cette recherche, y est étudiée dans ses rapports avec la parenté et l'identité. Les pratiques adoptives des Inuit, attestées et observées depuis fort longtemps² ont été prises comme base de réflexion et de comparaison pour élaborer notre problématique et nos outils de recherche en raison, d'une part, de l'affinité entre leur système de parenté et le nôtre puisque ce dernier est décrit dans la littérature anthropologique comme un système de type « esquimau », d'autre part en raison de la confrontation actuelle du

¹ Ce projet d'équipe a été élaboré par mes collègues Chantal Collard (recherches à Rivière-Frémiolette), Louis-Jacques Dorais (sémantique de l'adoption inuit et québécoise), Marc-Adélaïde Tremblay (recherches à l'île aux Trembles) et moi-même (recherches à Igloolik, à l'île aux Bernaches et direction du projet). Il est financé par le Conseil de Recherches en Sciences Sociales du Canada (pour trois ans) dans le cadre de son thème stratégique « Famille et socialisation de l'enfant », et par le Conseil Québécois de la Recherche Sociale (pour deux ans). Il fait suite à des recherches individuelles des membres de l'équipe dans ces mêmes régions, recherches qui dans mon cas ont été financées durant les dernières années par le Musée National du Canada ou par le Fonds « Formation de Chercheurs et Actions Concertées », Québec. Plusieurs assistants et étudiants travaillent sur ce projet, dont Marie-Josée Dufour, Hélène Guay, Jacqueline Gilbert, Claude Lanouette, et Micheline Descent. Chacune et chacun a contribué, à des degrés divers, aux discussions durant lesquelles plusieurs idées de cet article ont été présentées. Un projet de coopération scientifique France/Québec de deux ans, animé côté québécois par C. Collard et moi-même et côté français par F. Zonabend et M. Abélès, et intitulé « Idéologies et pratiques de la parenté en France et au Québec », nous assure une communication privilégiée avec nos collègues français travaillant sur la parenté et nous a valu d'intéressantes rencontres, tant à Paris qu'à Québec avec notamment Françoise Zonabend. Je voudrais remercier par la même occasion celles et ceux qui, de près ou de loin ont au cours des ans rendu possible ce projet, soit par leur aide, soit par leurs conseils ou leurs encouragements : C. Lévi-Strauss, F. Héritier, E. Schwimmer, E. Deleury, P. Robert de Massy, T. Maertens, W. Apollon, G. Delaisi de Parseval, M. Lafamme, pour ne citer que les principaux. C. Collard, Y. Simonis, M. Elbaz, L.J. Dorais, N. Coquatrix, D. Léveillé nous ont fait d'intéressantes suggestions à propos de cet article, qu'ils en soient remerciés ici.

² Notamment par Lyon (1824: 256), Boas (1907: 115) et Mathiassen (1928, I: 212-213).

code civil québécois avec le droit coutumier inuit dans le Québec arctique, et enfin du fait que l'évolution des mœurs, dans notre société, fait apparaître des comportements, à première vue, tout à fait comparables à ceux que les anthropologues ont l'habitude d'étudier dans des sociétés plus exotiques, notamment la société inuit³.

◇ La construction du sexe et de la filiation

Dès l'abord, l'étude de l'adoption inuit fait ressortir que l'on ne peut pas isoler les pratiques adoptives des représentations culturelles de la filiation et de l'identité sexuelle. Ces représentations s'expriment essentiellement dans la reconstruction « fantasmatique » du statut généalogique des individus et de leur sexe social, en raison de l'éponymie qui attribue aux nouveaux-nés les noms, le statut parental et le sexe d'ascendants morts ou vivants. L'exemple de Savviuqtalik illustre bien ces représentations :

Ce vieil Inuk, après sa mort, décida de revivre comme l'enfant de sa propre fille. Il pénétra donc dans l'utérus de cette dernière et y resta le temps de la grossesse, se nourrissant du sperme de son gendre qu'un chien, à la bouche fendue verticalement, venait régurgiter régulièrement à l'entrée de l'iglou utérin. Au moment de l'accouchement il décida de changer de sexe; son pénis se résorba et il se « fendit » en fille, naissant fille de sa fille mais avec une identité sexuelle masculine, puisqu'il était en réalité son père ce qui lui valut d'être travesti jusqu'à l'adolescence...⁴.

De telles reconstructions impliquent une grande instabilité des frontières entre les générations et entre les sexes; ce fait ne semble pas avoir reçu l'attention théorique qu'il mérite et pourtant il a des conséquences très importantes car il permet à la société inuit de manipuler ces frontières aux lieux mêmes où la psychanalyse fait ressortir les fantasmes individuels associés au développement de l'identité de l'enfant (dans notre société) lors de la constitution du « complexe d'Œdipe »⁵. Cette manipulation entraîne un télescopage symbolique des générations (tout à fait comparable aux effets de l'inceste) et l'apparition d'un « troisième sexe » social, comprenant les hommes à identité féminine et les femmes à identité masculine, troisième sexe qui joue un rôle essentiel dans la société, celui de la communication et de la médiation entre les humains et les diverses composantes de l'univers, comme nous le verrons plus loin.

³ Que ce soit à propos de l'alliance matrimoniale, avec son taux élevé de séparations, de mariages successifs et de familles monoparentales, à propos de la résidence où le foyer domestique n'est plus qu'un des lieux où réside l'enfant et où se joue la reproduction sociale, ou de la filiation qui se diversifie et se partage selon les alliances successives, les adoptions et les nouvelles formes de parentalité liées à la biotechnologie de la reproduction (cf. l'intéressant article de Françoise Héritier-Augé 1985).

⁴ Voir l'illustration de ce récit-anamèse à la figure 4 de cet article, p. 160. Le récit complet a fait l'objet d'une publication détaillée (B. Saladin d'Anglure 1977a).

⁵ Voir à ce sujet dans la deuxième partie de cet article la section : « Le modèle œdipien et le complexe de castration ».

C'est sur cet arrière-plan culturel et social qu'opèrent les transferts d'enfants (30% environ des enfants inuit ne vivent pas dans leur famille biologique d'origine en 1985)⁶, grandement facilités par le jeu quasi-illimité de la reconstruction symbolique des sexes, statuts et rôles; adoption, éponymie et travestissement, en se combinant, permettent toutes les transformations, toutes les adaptations, lorsque la structure familiale se sent menacée par les aléas de la vie (aléas du sex ratio, deuils, séparations, mariage et départs des enfants).

◇ L'atome familial

Chaque individu tend à faire partie, sa vie durant, de l'unité sociale de base que constituent un homme, une femme, un fils et une fille, véritable microcosme ou « atome familial »⁷ dont on cherche à maintenir la structure, coûte que coûte, pour assurer la reproduction du groupe et de ses rapports avec le cosmos; pour ce faire, il faut sans cesse transférer la vie, physiquement et symboliquement de même que les rôles sociaux, entre les unités familiales. Il faut créer par là même le tissu social du groupe qui donne sens à la collectivité et à sa reproduction, et perpétuer symboliquement ses unités condamnées pourtant à se dissoudre et à se reconstituer sans fin en raison de la brièveté de la vie et des règles sociales de transferts matrimoniaux et de transferts d'enfants⁸.

Pour participer à cette entreprise collective de reproduction sociale, chaque couple d'adulte, quel que soit son âge et le stade de son « développement »⁹, cherche à s'assurer la présence d'au moins un fils et une fille; cette tendance a des effets déterminants sur l'ampleur et les modalités des transferts. Pour les familles preneuses d'enfants, le fait qu'elles aient ou non déjà des enfants et le sexe de ces enfants sont des facteurs importants dans les demandes de transfert et, pour les familles donneuses d'enfants, le fait d'avoir plusieurs enfants de même sexe est souvent, avec le décès d'un des conjoints, un facteur influent. Il est étrange que les anthropologues

⁶ D'après le recensement et l'étude que nous avons effectués à Igloodik en août 1985 et qui portait sur environ huit cents personnes. Je remercie vivement le R.P. Robert Lechat, missionnaire catholique de l'endroit qui a grandement facilité mon travail en m'ouvrant ses archives paroissiales qui concernent la partie catholique du village; et J. MacDonald, dir. du Lab. de recherche d'Igloodik. Normand Tremblay (1981), dans un travail de compilation statistique sur la natalité et la mortalité des Inuit de la Baie d'Ungava, dans le Québec arctique, mentionne que pour les Inuit de cette région, près de 32% des nouveaux-nés sont adoptés à la naissance (1976-1978).

⁷ Ce concept est discuté plus en détail dans la seconde partie de l'article, aux sections « les modèles inuit du troisième sexe » et « le triangle sexuel ».

⁸ Lorsqu'on prend en considération ces deux formes de transferts, le transfert différé constitué par l'alliance et le transfert direct de l'adoption, alliance et filiation se conjuguent pour participer à la reproduction sociale du groupe. L'« atome familial » n'est alors, comme l'« atome de parenté » auquel il ne s'oppose pas mais s'ajoute plutôt, qu'un modèle qui permet de surmonter les contradictions engendrées par toute tentative de définition de la famille (C. Lévi-Strauss 1983: 65-92).

⁹ Cf. la notion de cycle de développement dans l'introduction de M. Fortes à l'ouvrage édité par J. Goody (1958). Voir aussi B. Saladin d'Anglure (1980b).

qui ont beaucoup étudié le système de parenté inuit, un peu moins l'adoption et presque pas l'identité, n'aient jamais pensé à développer une problématique réunissant ces trois thèmes qui s'éclairent l'un l'autre¹⁰.

◇ Le légitime et l'illégitime

Si nous détournons notre « regard éloigné » de la société inuit pour le retourner sur la réalité québécoise, notamment avec l'exemple de trois petites communautés du golfe du Saint-Laurent¹¹, nous pouvons, par contraste, faire les constatations suivantes. En dépit d'une grande publicité faite dans la province de Québec aux revendications des Associations d'adoptés pour obtenir le droit de connaître leurs origines et pour réformer droit et pratiques adoptives, le phénomène adoption semble doublement marginal et très souvent occulté : d'abord à cause du statut d'« illégitime » de la majorité des adoptés au Québec, en ce qui concerne les conditions de leur naissance, ce qui renvoie aux représentations, aux pratiques et au droit concernant la naissance et la filiation dans une société où domine la tradition judéo-chrétienne; ensuite à cause de la reconstruction de l'état civil de l'enfant, lors de son adoption, assortie souvent d'une occultation de ses origines de la part de sa famille adoptive et des services sociaux¹²; à cause, enfin, d'une conception apparemment rigide de la filiation, de l'identité et de la frontière entre les sexes et entre les générations.

Ces faits expliquent sans doute le peu d'importance accordée à l'adoption dans les sciences humaines, si l'on en juge par le fait qu'un récent manuel de sociologie de la famille ait pu complètement passer sous silence ce phé-

¹⁰ Pour Igloodik, le travail pionnier sur la parenté est celui de D. Damas (1963), pour l'arctique central canadien mentionnons les travaux de L. Guemple (1965, 1969, 1972, 1979), de N. Graburn (1960), de J. Rousseau (1970), ceux de R.W. Dunning (1962), de J. Briggs (1970) et plus récemment l'article de C. Trott (1982) qui se rapproche peut-être le plus de notre perspective actuelle. Cette liste n'est pas exhaustive et ce n'est pas le lieu de faire la bibliographie de la parenté inuit, mais ce que nous voulons faire ressortir c'est l'étroitesse ou l'éclectisme des approches qui toutes cependant appartiennent à des courants scientifiques définis. Pourquoi l'identité personnelle et sexuelle inuit est-elle encore si peu connue ? Pourquoi les ethnographies qui en traitent n'ont-elles pas donné lieu à des débats théoriques ? Parmi les productions issues de nos recherches d'équipe à l'Université Laval citons en plus de nos propres travaux (cf. la bibliographie de cet article), ceux de R. Dufour (1977) sur les noms de personne à Igloodik.

¹¹ Si nos recherches de terrain au Québec se sont concentrées à Rivière-Frémont, l'île aux Bernaches et l'île aux Trembles, le projet PAR.AD.I a adopté une approche beaucoup plus large qui englobe les relations établies entre ces petites communautés, les grandes villes dont elles dépendent, et les institutions avec lesquelles elles ont affaire; il doit aussi tenir compte des politiques et des lois; l'idée qui reste sous-jacente à cette recherche est d'expliquer les transferts d'enfants au Québec et chez les Inuit avec des préoccupations tant théoriques que pratiques (éclairer les problèmes entourant l'adoption).

¹² Pour les enfants illégitimes abandonnés et le plus souvent déclarés nés de parents inconnus — qui constituaient la majorité des enfants des crèches au Québec — il devenait pratiquement impossible, après 1924 (date de la première loi régulant l'adoption), de pouvoir retracer leurs parents biologiques après leur adoption. Non seulement les institutions qui jouaient le rôle d'intermédiaire pour l'adoption de l'enfant prenaient-elles de grandes précautions pour rendre inaccessibles toutes informations sur son origine, mais les parents adoptifs eux-mêmes lui cachaient l'adoption, pour éviter questions ou problèmes.

nomène¹³. Au sens légal du terme il ne concerne en effet qu'à peine 4 % de la population au Québec¹⁴. Par ailleurs il n'est considéré souvent que comme un mécanisme compensatoire et très marginal destiné à réinsérer socialement des enfants « illégitimes » abandonnés, en les offrant aux couples stériles qui peuvent leur apporter une légitimation sociale et un support familial.

Cette notion de légitimité/illégitimité s'appuie sur deux traditions, la première, juridique, remonte au droit romain (où l'adoption ne l'oublions pas se pratiquait couramment afin d'assurer un héritier à un lignage), et la seconde, religieuse, s'inscrit dans la morale chrétienne qui sanctionnait positivement le mariage et ses fruits et marquait négativement le fruit du péché, comme s'il s'agissait d'une seconde faute originelle, que même le baptême n'effaçait pas automatiquement. Rappelons en effet que, jusqu'à récemment, la naissance illégitime était un empêchement canonique à la prêtrise (Erasmus ne dut-il pas pour cette raison demander une dispense spéciale au Pape ?...); dans les années 1960, au Québec, on tolérait qu'un enfant illégitime pût entrer dans les ordres, à la condition que les circonstances de sa naissance ne fussent pas connues, par crainte du scandale... (voir Mgr V. Germain 1961a).

◇ Hors de l'Église point de salut

On proposait donc à la jeune femme dont la grossesse était illégitime, le pardon tant religieux que social, en autant qu'elle renonçât à son enfant en signant un acte d'abandon (il s'agissait évidemment plus de suggestion que d'obligation); l'enfant, qui la plupart du temps était enregistré comme « né de parents inconnus » (Mgr V. Germain 1961b), était alors pris en charge sous un nom provisoire, et un baptême provisoire (il ne recevrait son prénom définitif qu'avec son nom de famille d'adoption et lorsque les parrain et marraine seraient choisis par la famille adoptive) jusqu'à ce que l'adoption le fasse renaître socialement et spirituellement. La période intermédiaire se passait pour l'enfant dans cette sorte de Sainte Famille des déshérités que constituaient les crèches, avec un père symbolique, l'aumônier, et des mères spirituelles, les religieuses qui, sur le modèle de Saint Vincent de Paul (dont le nom fut justement donné à la première crèche de Québec), assumaient la tâche ingrate du secours aux enfants et aux malades (plusieurs ordres religieux furent impliqués comme les Sœurs du Bon Pasteur, les Augustines de la Miséricorde et les Sœurs Grises)¹⁵; quant

¹³ Il s'agit de l'ouvrage — un des plus remarquables par ailleurs — de Martine Segalen : *Sociologie de la famille* (1981).

¹⁴ Si l'on rapporte le nombre estimé de 250,000 individus vivant au Québec ayant fait l'objet d'une adoption sanctionnée par la loi, à la population totale du Québec.

¹⁵ Les Sœurs du Bon Pasteur se dévouaient auprès des mères célibataires et des femmes en difficultés morales; elles s'occupaient aussi des enfants abandonnés ou délaissés et prirent en charge la crèche Saint-Vincent de Paul à Québec. Les futures mères dont elles s'occupaient pouvaient accoucher à l'Hôpital de la Miséricorde où l'Ordre hospitalier des Augustines de la Miséricorde assuraient des soins. Les Sœurs Grises étaient plus impliquées dans la région de Montréal.

à la mère, passée l'épreuve du sacrifice, elle pouvait retrouver une virginité sociale et réaspirer au mariage et à la famille chrétienne, protégée qu'elle était par le secret de sa faute :

On connaît des cas plutôt nombreux d'anciennes mais secrètes fille-mères, replacées dans l'honorabilité et acceptées en mariage par un candidat mis au courant du passé et capable d'apprécier une réhabilitation sincère, éprouvée, intégrale (Germain 1961b: 10)¹⁶.

L'institution religieuse s'efforçait par la suite de trouver des familles adoptives parmi les couples chrétiens injustement punis par la stérilité et que l'on récompensait en leur donnant les bébés que la nature leur refusait. La stérilité inquiétait la morale religieuse (dans le sens où mariage et sexualité avaient comme finalité la procréation et la famille) sans doute plus que le célibat, considéré comme un mode de vie supérieur, celui des clercs... surtout quand il était assorti du vœu de chasteté.

◇ L'adoption, les anges et le sexe

Un petit opuscule destiné aux jeunes filles québécoises expose éloquentement cette valorisation de la virginité :

La virginité est l'état où l'on vit quand poussé par l'amour de Dieu et le désir d'une haute perfection, on a décidé de se conserver pur d'âme et de corps et de ne jamais s'engager dans les liens du mariage. Le sacrifice que fait une âme en prenant une telle décision est grand, sublime et extrêmement agréable à Dieu. Cette âme devient chère à Jésus-Christ et à la Vierge des Vierges, elle est l'objet de l'admiration du ciel tout entier. Aucune langue angélique ou humaine ne pourra jamais décrire la grandeur à laquelle cette âme s'élève, ni les mérites qu'elle amasse pour le beau ciel, ni la récompense qu'elle se prépare pour l'éternité... (Manise 1935: 34)¹⁷.

À l'opposé de cette élévation qu'apportait le choix volontaire de la chasteté perpétuelle, il y avait l'abaissement du statut de fille-mère qui faisait dire à Mgr Germain :

Un fléau sévit chez nous, à l'état endémique : c'est celui des fille-mères... Rendons-nous compte de notre malheur collectif; voyons sa gravité; voyons sa fréquence, et comme pour une épidémie, cherchons ensemble à circonscrire, enrayer et supprimer le mal... (1946: 2).¹⁸

Jusque dans les années 1960, l'Église exerçait dans les petites communautés du Saint-Laurent où se sont concentré nos recherches, un contrôle

¹⁶ Le futur mari n'était pas toujours informé du passé de sa fiancée, ce qui est à l'origine de récents problèmes lorsque les adoptés ont été judiciairement autorisés à faire informer leurs parents biologiques de leur désir de les connaître.

¹⁷ L'auteur appartient à l'Ordre des Rédemptoristes qui gère la paroisse de Sainte-Anne de Beaupré, le célèbre lieu de pèlerinage à Sainte-Anne situé sur la rive nord du Saint-Laurent. L'ouvrage cité en était en 1936 à sa sixième édition et à son soixante-dixième mille, ce qui en fait un véritable best-seller pour l'époque.

¹⁸ Les statistiques de l'Annuaire du Canada pour l'année 1945 indiquent une moyenne de 3,000 naissances illégitimes annuelles dans la Province de Québec en 1941, 42 et 43; soit 3% du total des naissances vivantes dans cette province.

quasi absolu sur la vie morale des familles, et veillait à susciter les vocations nécessaires à la reproduction de son clergé¹⁹. La seule voie possible pour les individus qui s'écartaient de l'ordre moral chrétien, était de quitter la paroisse pour se réfugier en ville ou à l'étranger, avec parfois la complicité du curé, du médecin et du notaire. On faisait venir une fois l'an un prédicateur étranger afin qu'il draine vers lui toutes les fautes graves contre la morale, qu'on n'aurait pas osé avouer au curé, trop présent, trop puissant. On tentait de préserver la paroisse de toutes les mauvaises influences de l'extérieur, de la ville en particulier.

Dans les années 1930, l'autorité diocésaine de Québec interdit la pratique de la danse sous peine de péché grave, arguant de la dépravation des mœurs qui en résultait. Citant le Curé d'Ars, E. Manise écrit dans ses conseils pour la préparation au mariage :

Les personnes qui entrent dans un bal laissent leur ange gardien à la porte et c'est un démon qui le remplace (1935: 61-63).

Dans les écoles on apprenait dès le jeune âge aux enfants qu'ils avaient un ange gardien à leur droite et un démon à leur gauche. Anges et démons jalonnaient aussi l'espace moral et religieux des adultes dans le quotidien traditionnel.

Tel fut le contexte dans lequel furent envoyés de la campagne vers la ville les enfants illégitimes abandonnés, puis de la ville vers la campagne les enfants adoptés²⁰. En 1901 la Crèche Saint-Vincent de Paul avait été créée à Québec pour recueillir les enfants abandonnés ou sans famille, en attente d'adoption ou de placement, à l'initiative et sous la responsabilité des Sœurs du Bon Pasteur. À ce service devenu très rapidement indispensable, en raison de l'accroissement considérable du nombre de naissances illégitimes déclarées, aux lendemains de la seconde guerre mondiale²¹, la Loi sur l'adoption promulguée au Québec en 1924 donna une reconnaissance et un encadrement juridique; en 1943 s'y ajouta le service de la Sauvegarde de l'enfance²².

Si l'on examine maintenant les modalités du processus de transfert des enfants abandonnés, depuis le départ de la future mère célibataire (enceinte) de sa paroisse de résidence jusqu'à l'adoption ou le placement de l'enfant²³ ou même, pour la période contemporaine, jusqu'à la recherche de ses parents

¹⁹ Le Québec détenait des records mondiaux en ce qui concerne le taux de vocations religieuses par rapport à sa population.

²⁰ C'est une vision simplifiée du vaste champ des transferts d'enfants. La crèche de St-Vincent de Paul et plus tard la Sauvegarde de l'Enfance avaient développé un très important réseau de communication avec plusieurs centaines de paroisses, les curés se chargeant localement de trouver des familles pour adopter les enfants.

²¹ Auparavant de nombreuses naissances n'étaient pas déclarées comme illégitimes.

²² Ce service créé sous la forme d'une corporation sans but lucratif est venu ajouter ses services à ceux de la crèche et de l'hôpital, en particulier pour le placement des enfants (adoption ou famille d'accueil).

²³ Il y avait un certain équilibre entre le nombre d'enfants qui étaient abandonnés à la crèche et celui de ceux qui revenaient à la paroisse.

d'origine, et les retrouvailles éventuelles, on est frappé par le fait que ce processus mette en jeu principalement l'élément féminin de la population : c'est sur la fille-mère que pèse tout le poids de la « faute » lorsqu'elle constate sa grossesse illégitime et la désaffection de son partenaire, pourtant également impliqué dans la responsabilité de la situation; elle recevra parfois l'aide de sa mère ou de ses sœurs pour organiser son départ de la paroisse vers la ville où des institutions religieuses la prendront discrètement en charge pour la fin de sa grossesse. La présence de religieuses (ces femmes vouées à la chasteté), qui se substituent à sa propre famille (la plupart du temps complètement dépassée par l'événement), accentue son sentiment de culpabilité et son désir de rachat moral tout en la préparant à l'abandon de son enfant, pour son bien à lui, puisqu'il aura une chance d'être adopté et donc de connaître une vie « normale » et légitime, et pour son bien à elle qui aura à nouveau la chance de se marier après le sacrifice de l'enfant. C'est toujours la fille-mère qui doit assumer l'abandon de l'enfant.

Quand on considère le second volet du transfert que constitue l'adoption, sous la forme légale qu'elle a prise depuis 1924, on est frappé de constater que là encore l'élément féminin de la population des crèches est celui qui est le plus concerné par l'adoption, en raison d'une demande beaucoup plus forte de filles de la part des adoptants²⁴.

Cette tendance se confirme dans la plupart des pays occidentaux; écoutons ce qu'en dit Elena Gianini Belotti :

Malgré la préférence marquée pour les garçons, dans le cas d'une adoption le choix s'oriente davantage vers les petites filles... (1974: 32).

Mgr Germain écrit pour sa part en 1961, à propos de la région de Québec :

Il y a un fait plutôt tragique dans ses conséquences, c'est le surplus de garçons qui échappent au bienfait de l'adoption. Pourquoi les filles sont-elles préférées ? D'une façon générale, quand les époux privés d'enfants envisagent sérieusement le projet d'une adoption et qu'ils en viennent au sexe de l'enfant à choisir, le mari dit à sa femme : — « C'est toi qui auras la charge, prends à ton goût ». Et la femme : — « Je m'ennuie seule à la maison; je veux une compagne; un garçon, dès que ça grandit, c'est toujours dehors. Mon mari, prenons une fille, veux-tu ? » Le mari acquiesce, et le tour est joué une fois de plus, au dépens des garçons (p. 12).

On dirait que le désir d'avoir au moins un garçon et si possible plusieurs, ressenti et exprimé par la plupart des couples fertiles est comme oblitéré dans le cas de l'adoption, en raison sans doute de la valeur négative associée à l'illégitimité de la naissance, et d'une idéologie de la filiation survalorisant le lien patrilinéaire « du sang »; on dirait que le père adoptif est comme réticent à transmettre, par l'adoption, à un fils les biens symboliques de son lignage comme le nom de famille, de crainte que des tares physiques ou morales n'apparaissent chez le fils adoptif, en raison des conditions de sa

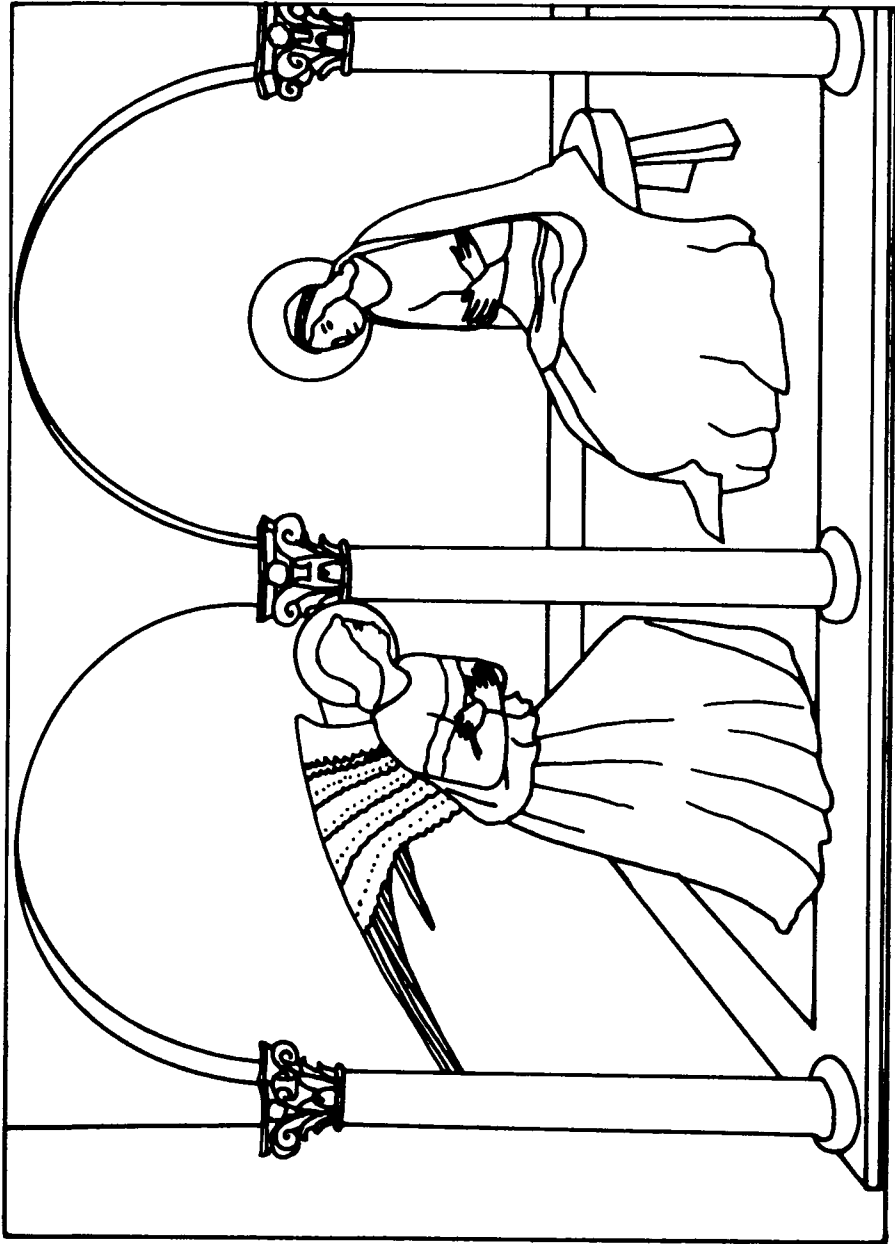
²⁴ Cette proportion pouvait atteindre certaines années plus de 80 %.

naissance, et n'entachent ces biens. Avec une fille, le risque était moins grand dans la mesure où elle passait, au mariage, de la responsabilité de son père adoptif à celle de son mari. Nous connaissons plusieurs cas où la fille adoptive n'entendit parler de son statut d'adoptée que le jour de son mariage, et encore, par l'intermédiaire de son mari, à qui son père adoptif avait confié le secret peu auparavant, le laissant libre de renoncer au mariage si cela lui posait problème (voir J. Gilbert 1984).

Dans près de 70% des cas d'adoption, on choisissait une fille²⁵; cette féminisation de l'adoption était encore plus flagrante dans le cas d'une deuxième adoption. On aurait en effet pu penser qu'en raison de la valeur attachée culturellement à ce que nous avons appelé « l'atome familial », soit la présence auprès d'un couple d'un fils et d'une fille, modèle désigné au Québec par l'expression « avoir le couple » et en France par celle d'« avoir le choix du Roi » (c'est-à-dire un garçon d'abord, puis une fille) les parents adoptifs se trouvaient dans une situation privilégiée pour réaliser cette aspiration, et bien, là encore, les faits démontrent le contraire et nous verrons plus loin par quel détour symbolique on transformait cette seconde fille en garçon en lui donnant une identité sexuelle masculine.

Confrontés à un modèle inuit complexe mais transparent, dans lequel la culture remodèle la filiation et l'identité sexuelle des individus pour construire les atomes familiaux et concilier les intérêts du groupe avec ceux des individus, nous nous heurtons dans notre société à un modèle à la fois trop simple et trop occulte pour que nous puissions en faire ressortir la logique et toutes les tentatives que nous faisons pour comprendre l'adoption nous ramenaient au problème des catégories de sexe et à celui des représentations de la filiation sociale et symbolique dans les sociétés cognatiques à tradition judéo-chrétienne. Il fallait donc entreprendre une « archéologie du savoir » sur les traces de Michel Foucault et tenter, en remontant à la fin du Moyen Âge et aux débuts de la Renaissance, de comprendre comment anges et démons avaient affaire avec l'identité individuelle et avec l'adoption. Ensuite seulement nous pourrions comparer les pratiques de transferts d'enfants dans une société cognatique de type « nomade » (c'est-à-dire où les rapports hommes/femmes, humains/territoire, parents/enfants sont des rapports usufruitiers), en l'occurrence celle des Inuit, avec les mêmes pratiques dans une société cognatique de type « sédentaire » (c'est-à-dire où les mêmes rapports sont des rapports apparentés à la propriété), comme la société québécoise.

²⁵ C'était un pourcentage moyen vers 1950. À partir de cette date, une politique incitative de la part de la Sauvegarde de l'Enfance réussit à réduire l'écart. Mais ce déséquilibre est observable dans la plupart des pays occidentaux.



L'IMMACULÉE CONCEPTION DE MARIE « VIERGE DES VIERGES »,
ET « REINE DES ANGES »

Figure 1 : L'ANNONCIATION : D'après la fresque du moine-peintre le « frère angélique » (Fra Angelico), au couvent de St-Marc, à Florence (Italie), entre 1444 et 1455.

▣ Le sexe des anges

Et si le jugement de l'Histoire s'était trompé à propos du sens profond des controverses byzantines sur le sexe des anges (pendant le siège de Constantinople par les Turcs en 1453), devenues avec le temps synonymes de préoccupations futiles et oiseuses, alors qu'il s'agissait peut-être du dernier grand débat de fond de l'Europe chrétienne sur les catégories de sexe, dans ce lieu privilégié qu'était Byzance, au point de rencontre de l'Orient et de l'Occident, de traditions asiatiques (réservant une place de choix aux rapports hommes/femmes et à la sexualité dans leurs représentations de l'univers) et de traditions judéo-chrétiennes (imputant à la femme la faute originelle et faisant de la « concupiscence » la source de nombreux maux) ?²⁶

◇ Le modèle « angélique » ou la castration volontaire

Dans cette Byzance, carrefour des idées du temps et forte d'une longue tradition humaniste appuyée sur une université laïque, sur l'héritage des philosophes grecs et sur de nombreux courants de pensée orientaux, les débats théologiques sur les Anges n'étaient pas nouveaux; on avait depuis plus d'un millénaire beaucoup écrit et beaucoup discoursu sur l'Angélogie et sur la Démonologie, sur le sens de la création et sur celui de la rédemption : les fautes originelles (celle du premier des Anges, Lucifer, et de ses comparses, et celle d'Adam et Eve qui y fait suite) avaient-elles été des fautes impliquant la sexualité ou l'orgueil ? La damnation des Anges était-elle définitive ou rachetable ? le deuxième Concile de Constantinople (553) avait exclu tout salut possible pour les Anges déchus, en condamnant les thèses d'Origène (on raconte que ce même Origène s'était infligé la castration pour éloigner les tentations de la chair...). Quant à la question de la faute, la position dominante des théologiens des deux Églises (latine et byzantine) allait plutôt dans le sens de l'orgueil : la raison et l'esprit étaient seuls en cause, encore qu'étrangement la concupiscence s'y mêla puisque la faute originelle pour Adam et Ève entraîna la concupiscence qui en devint la marque spécifique. C'est ainsi que la sexualité humaine, étant dorénavant marquée par la concupiscence, fut l'agent de transmission du péché originel pour tout humain engendré, et qu'il fallait une « immaculée conception » pour contrer ce déterminisme entachant le genre humain²⁷. Dans les débuts du christianisme l'image de l'oiseau phénix androgyne renaissant de ses cendres, ancien symbole gréco-romain de l'éternité, fut souvent utilisée pour représenter le Christ, sa mort volontaire et sa résurrection, préfiguration de la résurrection individuelle promise pour la fin du monde. Cette image sera rigoureusement rejetée par Saint Augustin (cf. M. Delcourt 1958). Il y avait néanmoins à Byzance des défenseurs de la

²⁶ Essentiellement la concupiscence de la chair que l'on retrouve comme un leitmotiv depuis Saint Paul jusqu'au XVIIIe en passant par les tentations de Saint Antoine et les cas de possession de Loudun.

²⁷ Cf. P. Legendre (1974: 128) sur la place de la concupiscence dans la hiérarchie des péchés.

thèse de Justin, voulant que la faute de Satan ait été une faute de la chair et donc que les Anges fussent sexués...

En ce milieu du XVe siècle, le débat sur le sexe des Anges aurait peut-être pu aboutir à reconsidérer la sexualité et à l'intégrer de façon positive dans la spiritualité, comme le faisaient plusieurs religions orientales, au lieu que l'assaut irrésistible de l'armée ottomane ne l'interrompt dramatiquement et ne renforça, par contre-coup, la thèse officielle de l'Église, en grande partie inspirée de Thomas d'Aquin surnommé le Docteur « Angélique »... qui rejetait la sexualité concupiscente du côté des mauvais Anges, de Satan et de son armée, promis au feu de l'enfer (voir à ce propos l'intéressante figuration du Diable sur la lame XV du Tarot de Marseille où l'on voit un être androgyne, aux ailes de chauve-souris, symbole d'androgynie dans la tradition alchimique, et aux membres crochus); les bons Anges, sans sexe, resteraient les intermédiaires exclusifs entre Dieu et les humains. Avec la sexualité c'était aussi la femme qui était connotée négativement, sauf sur le plan mystique où avec le mariage, la famille, la parenté et la terminologie afférente, elle retrouvait une valeur symbolique positive.

À la vie cléricale on proposa le modèle « angélique » (du pur esprit célibataire et sans sexe, ayant opté pour une « castration volontaire » comme l'affirment plusieurs textes anciens²⁸) assorti de mariage mystique, et à la vie laïque, le modèle de la « Sainte Famille » (composée d'une mère vierge, d'un père substitut et chaste, et d'un fils voué au célibat). Ces modèles, dominants dans l'art religieux et les pratiques monacales de l'époque, tendront à devenir la référence morale à l'aune de laquelle seront évalués les comportements sociaux que les Églises chrétiennes vont chercher de plus en plus à encadrer.

Il est tentant d'évoquer ici la figure exemplaire du peintre-moine Fra Angelico, le Frère « Angélique », contemporain du siège de Constantinople, et dont les fresques religieuses illuminent les cellules et le cloître du couvent Saint-Marc à Florence; couvent où, quarante ans plus tard, s'illustrera Savonarole, précurseur des réformateurs puritains du XVIe siècle, promoteur d'une morale politique et religieuse de type « Angélique » et instigateur des « bûchers de vanité » où furent livrés au feu purificateur les oripeaux carnavalesques, les tableaux impudiques et les livres libertins... avant qu'il n'y fût jeté lui-même, après son excommunication par Rome et sa condamnation à mort par l'Inquisition, victime de l'idéologie de son temps où la figure de l'Ange exterminateur ne pouvait être dissociée de celle de l'Antéchrist.

Le modèle « Angélique » était aussi celui de la vie dans l'au-delà, promise aux justes, avec un corps de type « éthéré » et luminescent comme celui

²⁸ Cf. P. Legendre (1974: 137) citant Gratien, cause 33, question 5, canon 9 : « Me plaisent à moi des eunuques d'un autre genre, castrés non par la fatalité mais par leur volonté. J'accueille avec joie dans mon sein ceux qui se sont eux-mêmes castrés à cause du royaume céleste et pour mon honneur n'ont pas voulu être ce qu'ils sont nés... ».

des Anges, vie dans laquelle le sexe n'aura plus aucune fonction. Le chœur des castrats aux voix « angéliques » de la chapelle Sixtine — ce haut-lieu du Vatican où sont célébrées les fêtes pascales de la résurrection et où se rassemblent les conclaves pour élire de nouveaux papes — illustre à sa manière ce même modèle.

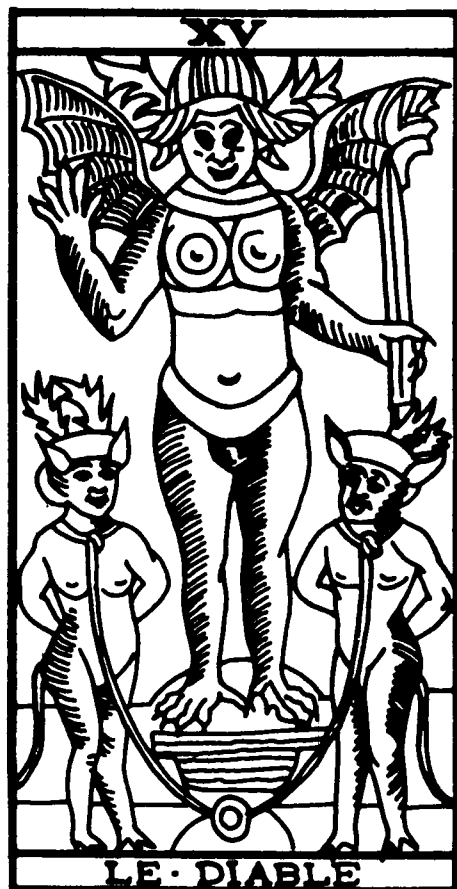
Ce fut une double défaite, physique et morale, que la journée du 29 mai 1453 qui marqua la fin de l'Empire chrétien (grec) d'Orient. La fleur de sa jeunesse alimenterait dorénavant l'armée des Janissaires (avec obligation de célibat) pour les garçons, et les harems de l'Empire turc, pour les filles...

Ébranlée par cet échec, qu'elle n'avait ni su ni voulu prévenir — en dépit de la très récente réunion des deux Églises, grecque et latine, en décembre 1452, qui mettait officiellement fin au grand Schisme, un antagonisme profond subsistait entre les intérêts byzantins et latins — l'Europe chrétienne se lance alors dans une rage de reconquête sur l'Islam (en Ibérie) et de découvertes de nouvelles routes vers l'Asie afin de contourner l'obstacle ottoman; parallèlement, la Sainte Inquisition accentue sa chasse intérieure à l'hérésie, à laquelle s'ajoute maintenant aussi la chasse aux sorcières, entreprises ayant toutes trois en commun le désir de contrer l'œuvre de Satan. La publication en 1486 du *Marteau des sorcières*, véritable manuel d'inquisition, va opportunément servir cette répression, encouragée par l'autorité papale (cf. la Bulle d'Innocent VIII contre l'hérésie et la sorcellerie, datée de 1484). Les femmes en feront tragiquement les frais tandis que se développait ce que certains auteurs n'ont pas hésité à appeler un « syndrome antisexuel (voir J. Van Ussel 1972). La tradition alchimique et son approche globale de la vie, de la sexualité et du cosmos (d'inspiration orientale) sera elle aussi victime de cette intolérance religieuse qui culminera avec la Réforme et la Contre-Réforme.

C'est sur cet horizon idéologique judéo-chrétien que se sont constituées la science, la médecine, la jurisprudence et la morale occidentales, que se sont élaborées aussi les catégories de sexe, avec un premier sexe dominant, un deuxième sexe dominé et un troisième sexe occulté. Cette occultation a pris deux aspects complémentaires : d'une part la neutralisation que suscita la construction du modèle « angélique » sans sexe; d'autre part la dévalorisation découlant de la construction du modèle diabolique androgyne.

◇ Le modèle « œdipien » et le complexe de castration

Il faudra attendre quatre siècles pour que se rouvre un véritable débat sur les catégories de sexe, sous l'impulsion d'abord du socialisme utopique (les saint-simoniens et surtout Fourier avec son projet de phalanstère) puis des sciences humaines avec le développement des thèses et méthodes psychanalytiques et enfin des courants de pensée théoriques féministes et gais et de leurs effets sur la sociologie et l'anthropologie.



MÉPHISTOPHÉLÈS L'ANDROGYNE (cf. Eliade 1962)
ou LE DIABLE DE FREUD (cf. Urtubey 1983)

Figure 2 : La lame 15 du Tarot de Marseille, figurant le diable (d'après G. Le Scouézec et al. 1965).

« Elle représente trois personnages. Celui du milieu est plus grand que les autres et il se tient sur un piédestal auquel sont attachés les deux autres. Le personnage du milieu est une entité androgyne munie d'ailes de chauve-souris, dressées vers le haut... il louche, ses pupilles se rencontrent à la racine du nez » (Anonyme 1980: 483-484).

« Les deux personnages, l'un mâle et l'autre féminin... ne sont... point des enfants ou des créatures du personnage central... ce sont eux ... qui sont les parents du démon et qui sont devenus esclaves de leur propre créature. Ils représentent la volonté perverse et l'imagination contraire à la nature qui ont donné naissance au démon androgyne, c'est-à-dire à un être doué du désir et de l'imagination qui domine les forces qui l'ont engendré... » (Anonyme 1980: 489).

Il est tentant de voir dans cette figure une illustration inversée de l'image œdipienne chère à la psychanalyse avec un fantasme de filiation qui inverse l'ordre naturel des générations et un fantasme transsexualiste qui débouche sur l'androgynie, inaccessible à l'humain; quant au complexe de castration (ou à l'image de l'aveuglement œdipien) il est dénié par le regard « louche ».

À la différence de bien des discours théologiques ou philosophiques sur les catégories de sexe, Fourier prend en considération les comportements réels ou souhaités par les individus, qu'ils soient conformes ou non aux règles de la morale, pour construire un fascinant projet de société, en de nombreux points avant-gardiste en ce qui concerne l'identité sexuelle et les rôles sexuels; par l'ampleur de ses remises en cause son projet n'a pas encore été dépassé, que ce soit par la psychanalyse, les théories féministes ou l'anthropologie.

Si l'approche psychanalytique a eu le mérite de donner à la sexualité une place centrale dans l'explication des mécanismes inconscients du psychisme humain, elle est restée néanmoins très marquée dans ses concepts comme dans sa pratique par son orientation essentiellement clinique et par le contexte européen de son développement et de son application. On lui a reproché aussi, à juste titre, un androcentrisme latent. Nous emprunterons à A. Green (1973 et 1977) sa conception de l'identité considérée du point de vue de la psychanalyse. Filiation et sexualité sont les principaux registres mis en cause par l'acquisition de l'identité. À chacun correspond des fantasmes; fantasme du « roman familial » par lequel on se dote d'une filiation plus illustre que celle des parents réels, fantasme « transsexualiste » par lequel on se désapproprie son sexe apparent et on s'approprie le sexe de l'autre.

La réunion de ces deux problématiques nous renvoie au complexe d'Oedipe qui constitue la double différence... des générations (parents/enfants) et... des sexes (entre les parents). Cette double différence est intériorisée... (elle) conduit à la double identification. La bisexualité psychique est alors en conflit avec l'identité sexuelle et est combattue par le refoulement...

Green 1977: 83-84

Dans un texte antérieur (1973) ce même auteur écrivait :

Le sexe de l'individu dépend donc de la façon dont il est vécu et perçu par sa mère et son père, de leurs désirs convergents ou divergents à son égard, de la façon dont lui-même se vit et se perçoit dans ses désirs convergents ou divergents à leur égard (p. 254).

Si ce conflit « contribue à organiser ordinairement la bisexualité psychique », nous dit-il plus loin, il peut aussi déboucher « dans une position d'anéantissement du désir sexuel et... de l'identification sexuée » dans le « fantasme du genre neutre, ni masculin, ni féminin, dominé par le narcissisme primaire absolu » (p. 254).

C'est donc au moment du complexe d'Oedipe, selon Green, que s'exprime le conflit entre la « réalité sexuelle » de l'individu et sa « réalité psychique », celle de ses fantasmes, qui divergent ou convergent avec l'autre. Trois voies s'offrent alors : ou bien le moi dénie la réalité (psychose transsexualiste), ou bien le moi accepte la réalité sexuelle en la clivant de la réalité psychique et en satisfaisant et agissant ses fantasmes (perversion), ou bien il refuse la

part de la réalité psychique qui contredit la réalité sexuelle (névrose) (*ibid.*, p. 255).

Citant les travaux de Stoller (1968) il écrit aussi :

Les avatars du développement biologique et psychique nous mettent en présence d'une gamme de structures (hermaphrodisme vrai, pseudo-hermaphrodisme, travestisme, homosexualité, fétichisme) qui réclament chacune une pathogénie distincte... (*ibid.*, p. 255).

Vraie boîte de Pandore, la psychanalyse ne nous laisse que l'embarras du choix entre tous les « maux » qu'elle nous décrit : psychose, névrose, perversion, fétichisme, homosexualité, transvestisme, hermaphrodisme, fantasme du genre neutre... On est bien loin du fouriérisme, et peut-être pas si loin de la vieille démonologie judéo-chrétienne et de ses « délires » sur les catégories de sexe...

Si l'on voulait faire l'histoire psychanalytique de la psychanalyse il faudrait certainement examiner ses rapports avec le concept de « bisexualité » ; J.B. Pontalis (1973: 20-21) nous fournit quelques points de repère à ce sujet lorsqu'il écrit à propos de Freud :

...On le sent peu enclin à laisser trop de place à la bisexualité, on le voit se refuser à en faire un axe théorique. On est en revanche frappé du rôle majeur qu'elle va jouer chez les dissidents et les marginaux de la psychanalyse. Fliess d'abord bien sûr... affirmant que le sexe dominant dans la personne aurait refoulé dans l'inconscient la représentation psychique du sexe vaincu... Adler, dont une communication porte sur l'hermaphrodisme psychique... Jung dont on connaît l'intérêt qu'il a porté au mythe de l'androgynie : le couple animus-anima ne fonctionne-t-il pas sur un mode spiritualisé comme être bisexuel ? Groddeck, qui peut légitimement, en un sens, soutenir que la psychanalyse a « refoulé » la bisexualité...

Malgré l'apport certain de ces courants de pensée, que ce soit sur le rôle de l'inconscient individuel ou sur celui d'un inconscient collectif, les catégories de sexe restent encore perçues sur un mode dualiste que le recours à la bisexualité psychique ne fait que renforcer. Notons au passage, et c'est la raison de la place que nous avons accordée ici à la psychanalyse, que les deux registres mentionnés, filiation et sexualité, à partir desquels se construit le modèle œdipien (assorti du complexe de castration commun aux deux sexes qui permet au garçon d'en sortir et à la fille d'y entrer) et où se joue l'identité, continuent d'être négligés, sous cet angle, par l'anthropologie, en dépit de la récente réflexion collective élaborée sur le thème de l'identité (cf. C. Lévi-Strauss 1977).



LA SCIENCE-PHÉNIX OU L'IMPÉRIALISME DE LA RAISON

Figure 3 : L'oiseau phénix, androgyne, brûlant dans son nid de bois odoriférants et d'encens, avant de renaître de ses cendres, symbole de lumière et d'éternité. Il fut utilisé par les premiers chrétiens pour représenter la résurrection du Christ... ; la Science et la Raison occidentales n'en ont-elles pas subrepticement pris la place... ? (dessin d'après J. Chevalier et al. 1982).

◇ L'arraisonnement du tiers-sexe

Les premiers essais exposant une problématique générale des sexes considérés comme catégories culturelles et sociales parurent au lendemain de la seconde guerre mondiale. Deux d'entre eux sont devenus célèbres, *Male and female* (1948) de l'anthropologue Margaret Mead (1948) et *Le deuxième sexe* (1949) de la philosophe Simone de Beauvoir. Le premier traite de plusieurs sociétés étudiées par les anthropologues et le second de notre société. Mais il faudra attendre les années 1970 pour que, sous la poussée du féminisme, une véritable réflexion théorique sur les catégories de sexe voit le jour. Nous mentionnerons, entre autres, un intéressant article de Nicole-Claude Mathieu, « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe » (1977) que nous prendrons comme horizon théorique pour la suite de cet article. L'auteure y constate que s'il existe une ethnologie des sexes, il n'existe pas de sociologie des sexes; soit que la sociologie ne considère tout simplement pas la variable sexe, soit qu'elle ne s'occupe que du « deuxième sexe », comme s'il s'agissait d'une variable requérant un

traitement particulier. Seule la sociologie de la famille et celle des comportements sexuels utilisent la distinction homme-femme comme part importante de leur analyse, ajoute-t-elle, comme si cette distinction avec ses aspects à la fois biologiques et sociaux était inexistante en dehors du groupe familial et des comportements sexuels individuels (*ibid.*, p. 25).

La raison, écrit N.C. Mathieu, 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 les mythologies mais dans la réalité sociale (cf. par exemple les berdaches...). Nos sociétés ne reconnaissent fondamentalement que deux catégories. Les états dits intersexuels sont éclairants à ce sujet, témoins des problèmes juridiques et psychologiques des androgynes auxquels la société impose de se décider pour l'un ou pour l'autre sexe social.

S'inspirant de l'étude de A.M. Rocheblave-Spenlé sur le transsexualisme et les rôles masculins et féminins, N.C. Mathieu reconnaît avec beaucoup de justesse trois sexes sociaux dans les autres sociétés (en particulier des sociétés exotiques) mais en s'appuyant sur la raison, la logique, la linguistique et les institutions elle n'en voit que deux dans la nôtre... Nous tenterons de démontrer que ce faisant elle « arraisonne » les catégories de sexe comme elle reproche aux hommes d'arraisonner les femmes (cf. N.C. Mathieu 1985); en effet si logique et raison sont marquées dans leur production comme dans leur usage par le « système des catégories de sexe » et sont donc filles de l'idéologie autant qu'instrument de la pensée et du pouvoir, seule une approche anthropologique peut sortir le débat sur les sexes des ornières où la théologie, la philosophie, la psychanalyse et la sociologie l'ont maintenu, et c'est en projetant son regard sur notre réalité qu'elle devra tenter d'y parvenir.

Le véritable débat se joue alors, selon moi, autour d'un « troisième sexe ». Le traitement dualiste des catégories de sexe devra-t-il continuer à dominer la logique des sciences humaines, cette logique où le tiers exclu est érigé en règle ? Ou bien réussira-t-on, grâce à une archéologie et une anthropologie du savoir, à reconnaître à la tierce catégorie le statut épistémologique auquel elle a droit de par son existence, vraisemblablement, dans toutes les sociétés, y compris dans la nôtre, quand on prend en considération les comportements sociaux et non pas seulement les concepts, la langue et les institutions ? Mais avant d'aborder cette anthropologie des sexes je voudrais montrer que le concept de troisième sexe existe ailleurs dans les sciences humaines, mais que sa définition laisse à désirer car chaque auteur y met un contenu différent ou lui donne une application différente, comme c'est d'ailleurs le cas pour la plupart des termes concernant les catégories de sexe ou l'orientation sexuelle.

C'est chez l'auteur allemand K.H. Ulrich qu'un rapide survol de la littérature nous a fait rencontrer au milieu du XIXe siècle une théorie d'un troisième sexe (cf. H.C. Kennedy 1981), en l'occurrence l'homosexualité,

qu'il tenta, sans succès, de faire reconnaître et respecter socialement en Allemagne. Précurseur de la lutte pour la défense des droits des homosexuels, Ulrich voulut à l'aide de sa théorie prouver que l'homosexualité n'était ni une faute, comme une longue tradition théologique, philosophique et juridique l'avait prétendu, ni une maladie comme la science médicale tendait à l'établir; homme de loi, Ulrich voulait réformer la législation répressive qui prévalait alors; selon lui l'homosexuel possède dans un corps sexué une âme de l'autre sexe et ceci « naturellement » alors que la répression s'appuyait sur l'idée que les pratiques homosexuelles étaient contre nature. En dépit du caractère avant-gardiste du combat d'Ulrich nous pensons que la confusion qu'il entretenait entre orientation sexuelle et identité sexuelle et entre sexe biologique et sexe social vouait sa théorie à l'échec même si elle contenait des éléments tout à fait valables.

Plus près de nous Roland Barthes reprend cette idée d'un troisième sexe (cf. « Masculin, féminin, neutre » 1970) à propos d'une nouvelle de Balzac :

...Balzac a continuellement besoin d'un troisième sexe ou d'une absence de sexe...
(*op. cit.*, p. 200).

Dans cette nouvelle, le troisième sexe, ou neutre, selon Barthes, s'applique à un castrat travesti.

La psychanalyse utilise aussi, dans un sens voisin, l'expression de troisième sexe, comme en fait foi le commentaire de J.M. Alby (1973: 330) sur l'œuvre du psychanalyste et grand spécialiste de l'identité sexuelle, R.J. Stoller (1968) :

...ses présupposés théoriques à propos de l'identité hermaphrodite, caractéristique, selon lui, inscrite dans la personnalité d'un sceau indélébile et inaltérable, nouvel avatar d'un troisième sexe, réintroduisent un clivage au sens psychanalytique du terme...

Enfin la psychanalyste lacanienne A. Faure-Oppenheimer (1980), dans son approche clinique des transsexuels, constate qu'ils manifestent souvent dans leurs discours leur inclination à un troisième sexe, angélique, ni homme ni femme; repère neutre et asexué du binarisme de la sexuation humaine (cf. A. Runte 1982: 122).

Tiers-sexe de l'altérité culturelle (chez les sociologues et les anthropologues), tiers-sexe neutre du castrat, de l'hermaphrodite, du bisexuel et du transsexuel (chez les sémiologues, les psychologues et les psychanalystes) mais aussi de l'Ange, du clerc (ce castrat volontaire), du Démon ou du Dieu androgyne (chez le théologien, le philosophe et l'historien des religions), tiers-sexe de la marginalité homosexuelle revendiquant un statut social, toutes tentatives d'élaboration d'un « système de sexualité », pour reprendre l'expression de M. Foucault, mais dans un vieux paradigme dualiste qui

oppose Nous/les autres, hommes/femmes, sexué/neutre, hétérosexualité/homosexualité et qui déjà à la fin du Moyen Âge opposait bons Anges/mauvais Anges, clercs/laïcs, orthodoxie/hérésie, bénéfique/maléfique, chrétien/païen, raison/folie, nature/contre-nature. C'est à un nouveau paradigme qu'il faut faire appel, un paradigme à trois termes, où le tiers-terme ne sera ni exclu, ni neutre, ni marginal, mais original; paradigme qui permettra le recouplement en diagonale de toutes les oppositions duelles sus-énoncées.

On dirait que ce besoin d'un nouveau paradigme des catégories de sexe a été ressenti par plusieurs disciplines des sciences humaines, en particulier par l'anthropologie si l'on considère le nombre d'ouvrages récents consacrés aux catégories de sexe dans une perspective comparatiste comme ceux de M. Rosaldo et L. Lamphere (1974), de R. Reiter (1975), de S.J. Kessler (1978), de la revue *L'Homme* XIX, 3-4 (1979), de C.P. Mac Cormack et M. Strathern (1980), de S.B. Ortner et H. Whitehead (1981), de E.B. Leacock (1981), de I. Illich (1982), de G.H. Herdt (1984) et de N.C. Mathieu (1985), pour n'en citer que quelques-uns. Mais s'ils ressentent tous le besoin d'insister sur la construction sociale et culturelle des catégories de sexe et sur la nécessité de se démarquer de l'illusion biologique du dimorphisme sexuel, tous restent néanmoins enfermés dans le dualisme que nous venons de dénoncer, principal obstacle épistémologique à la compréhension des problèmes étudiés, que ce soit à propos de l'identité sexuelle (masculine ou féminine) ou de l'orientation sexuelle (homosexuelle ou hétérosexuelle), car les deux sont encore fréquemment confondues, à preuve la confusion qui entoure l'analyse du phénomène « berdache » observé chez les Amérindiens²⁹ et l'ambiguïté du titre de l'ouvrage de G.H. Herdt, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. La marque de la vieille idéologie judéo-chrétienne est toujours sous-jacente à l'appréhension des catégories de sexe par nos sciences humaines, ces sciences qui, sur le modèle « angélique » si cher à Thomas d'Aquin, se pensent lumineuses, éclairantes, rationnelles et surtout sans sexe. Au risque d'encourir les foudres et l'anathème de certains courants féministes qui veulent dé-sexiser la science, l'écriture et le discours, je propose que l'on reconnaisse le caractère socialement sexué de cette même science, de l'écriture et du discours, mais dans un système à trois termes. Le féminisme y gagnerait comme aussi l'anthropologie.

Un des résultats de ce nouvel intérêt pour les catégories de sexe consiste dans un début de prise de conscience de la nécessité de les conceptualiser avant de procéder à toute étude sur la parenté, les organisations sociales, économiques ou religieuses des groupes humains, ou sur leurs systèmes de représentations; ce n'est pas là un mince progrès, car s'il est pris au sérieux

²⁹ Le terme « berdache » est toujours utilisé dans la langue populaire du Québec pour désigner un homme ou une femme dont les caractères sexuels ne sont pas clairement définis. Sur la rive sud du Saint-Laurent on me l'a défini à propos d'un homme qui était mi-homme, mi-femme, et à l'île aux Trembles à propos d'une femme qui n'avait pas de seins et était inapte au mariage... parce que elle n'était pas une vraie femme... Une des meilleures mises au point, à propos de l'anthropologie des berdaches nord-américains est celle de C. Callender et L.M. Kochems (1983). Voir aussi P. Désy (1978).

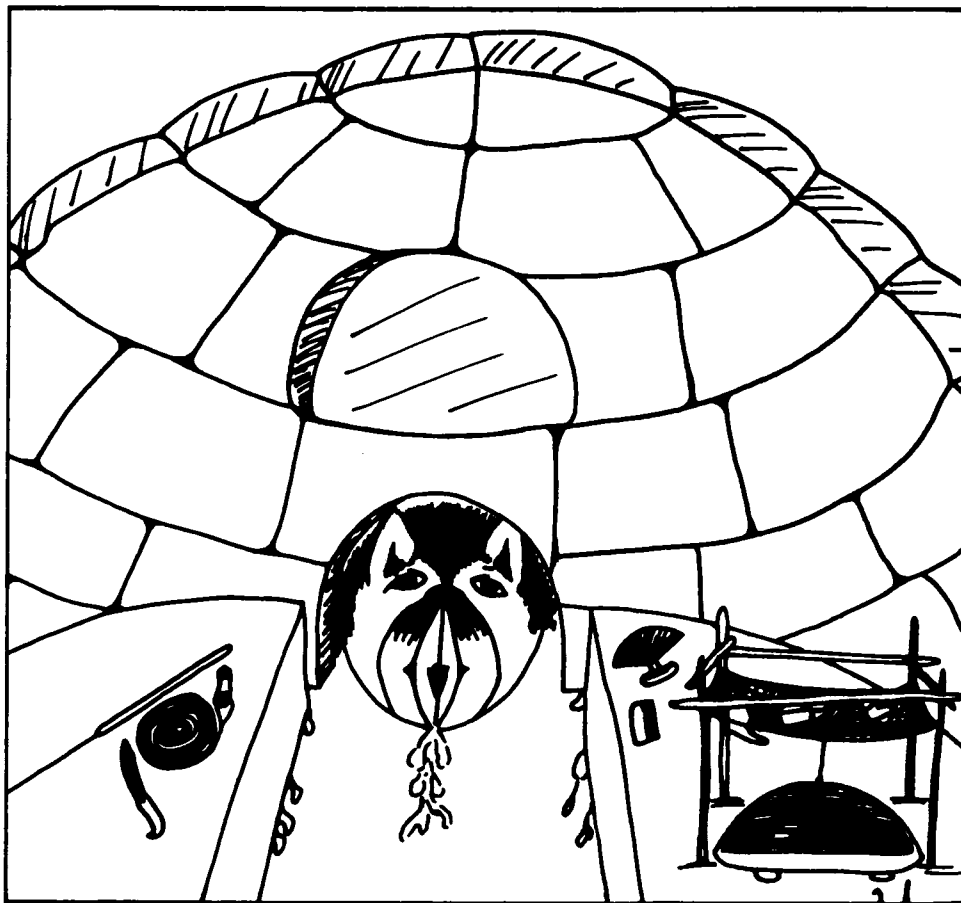
il entraînera un élargissement substantiel de l'horizon théorique de l'anthropologie contemporaine (et, partant, des autres sciences humaines). En effet fonctionnalisme, marxisme et structuralisme se sont construits sans accorder véritablement, sous cet angle, l'importance requise par une problématique des sexes. Et pourtant toute société humaine présuppose des catégories sociales de sexe; S. Cucchiari (in S.B. Ortner et H. Whitehead 1981) s'est livré à une amusante et intéressante fiction en imaginant une phase du développement de l'humanité pré-genre (ou pré-catégories de sexe), donc sans système de parenté, sans système économique, sans système d'alliance matrimoniale etc... (sorte d'état de nature au sens lévi-straussien) qui le conduit étrangement à imaginer les hordes fonctionnant comme unités de production-reproduction échangeant (c'est-à-dire transférant) directement entre elles des enfants pour palier aux aléas démographiques... citation qui n'épuise pas cette fiction dont la valeur heuristique tient à la réflexion qu'elle suscite sur l'importance du genre.

C'est à un tout autre niveau de réalité que nous ferons appel maintenant pour étayer notre paradigme des trois sexes, en revenant aux pratiques et représentations inuit.

◇ Le modèle inuit du troisième sexe

Une des surprises que réserve l'étude des composantes de l'identité inuit tient au fait, nous l'avons vu plus haut, que les deux principaux registres qu'elle met en cause soient justement ceux qu'utilise l'approche psychanalytique à propos de l'identité dans notre société: la filiation et la sexualité. Qui plus est, aux fantasmes du « roman familial » et du « transsexualisme », décrits précédemment avec cette approche, correspondent des coutumes parmi les mieux enracinées dans la culture inuit, à savoir la transmission au nouveau-né de noms d'ascendants morts (et parfois aussi de vivants) avec leurs statuts parentaux, ce qui affecte à l'enfant d'une part une filiation fantasmatique, d'autre part une identité parentale multiple puisque chacun des noms qu'il reçoit lui donne une identité différente. Il hérite aussi souvent d'une identité sexuelle fantasmatique en raison du sexe de son ou de ses éponymes, en raison aussi des circonstances de sa gestation et de sa naissance. La multiplicité des éponymes et la diversité de leur sexe peuvent entraîner une identité sexuelle de caractère mixte accompagnée soit d'un travestissement total, soit d'un travestissement partiel, soit d'un travestissement alternatif. Le nom personnel inuit n'ayant pas de genre, c'est le sexe biologique du dernier porteur du nom qui se transmet avec le nom.

Lorsque le sexe du fœtus a été prédit durant la grossesse, à partir de certains signes, de rêves ou de pratiques divinatoires, il arrive, pensent les Inuit, que ce sexe change durant l'accouchement, transformant un garçon en fille si le travail dure trop longtemps, ou une fille en garçon, dans des cas plus rares. Cette croyance en l'instabilité du sexe du fœtus renvoie à un



AU CARREFOUR DE L'IDENTITÉ INUIT

Figure 4 : Souvenir de la vie intra-utérine d'Iqallijuq-Savviuqalik : Elle était alors son propre grand-père mort qui décida de revivre comme enfant de sa propre fille, il pénétra dans son utérus où il se nourrissait du sperme de son gendre qu'un chien à la bouche fendue verticalement venait régurgiter. À gauche de l'igloo les outils masculins qu'il saisit d'abord pour sortir, mais se ravissant il prit à la place les outils féminins, à droite; ce faisant son pénis se résorba, son périnée se fendit et il naquit fille de sa fille... (D'après un dessin de Leah Idlaut d'Argencourt dans *Études Inuit*, vol. 1, no 1, 1977).

mythe qui raconte comment la première femme fut créée grâce au chant magique d'un homme qui transforma son compagnon homme qu'il avait mis enceint. Il s'agissait des deux premiers humains, d'eux descendent tous les Inuit (cf. K. Rasmussen 1929: 252-253; 1981 et 1984).

Dans ce mythe, la pensée inuit explore d'abord la possibilité d'un seul sexe, le sexe masculin, dans un contexte primordial d'indifférenciation sexuelle. Elle explore ensuite la voie de l'homosexualité masculine qui, dans une logique de la reproduction, apparaît sans issue. Elle aboutit enfin à la nécessité d'un deuxième sexe, complémentaire du premier et dérivant, par transformation, du premier. De cette première différenciation qui sert à penser toutes les autres (cf. B.S.A. 1978) découle l'instabilité du sexe, masculin en particulier; ce dernier peut assez facilement, croit-on, se transformer à la naissance en l'autre sexe, comme dans le mythe; inversant remarquablement d'ailleurs le sens de la différenciation sexuelle que l'embryologie nous enseigne. Inversion aussi de l'ordre naturel dans le fantasme de filiation où l'enfant est considéré comme l'ascendant mort et l'ascendant vivant, comme son descendant (cf. B.S.A. 1970).

Un second mythe inuit raconte que dans les temps primordiaux, lorsque la mort n'existait pas, les individus ayant atteint un grand âge se penchaient sur le bord de la plateforme de l'habitation et, après une pirouette de jeunesse, retombaient sur le sol, rajeunis, redevenus de jeunes adultes. Si nous considérons la logique de ce mythe elle donne du sens à la notion de téléscopage ou de renversement des générations que créent, dans la réalité, les pratiques éponymiques. En effet le grand-père (du mythe), qui rajeunit, retombe au niveau générationnel du petit-enfant comme le grand-père actuel revit dans son petit-enfant en lui transmettant son nom.

Il est remarquable que chez les Inuit ce soit la société qui fantasme à propos de la filiation et du sexe de l'enfant, alors que dans notre société la psychanalyse nous montre que c'est l'enfant qui fantasme à propos de son sexe et de sa filiation (mais est-il si sûr que notre société ne fantasme pas elle aussi sur la filiation et sur le sexe ? Nous y reviendrons). C'est d'ailleurs non seulement du rapport de l'individu à la société qu'il est ici question, mais aussi du rapport du réel à l'imaginaire. Avant d'aborder cette question attardons-nous sur un autre mythe concernant un autre aspect de l'identité et de la filiation : l'adoption.

Ce troisième mythe, provenant aussi de la région d'Igloodik, affirme que dans les premiers temps de l'humanité les femmes étaient souvent stériles; elles pouvaient remédier à ce handicap en allant à la recherche de bébés sortis de terre comme cela se produisait alors. On trouvait assez facilement des bébés-filles mais pour les bébés-garçons il fallait aller au loin, marcher longtemps et ne pas ménager sa peine. Les femmes paresseuses ne ramenaient que des filles (cf. K. Rasmussen 1929: 254). Ce mythe fondateur de la filiation adoptive, pratique généralisée chez les Inuit, exprime la « rareté »

des garçons sur le marché de l'adoption; d'une part, ils sont plus recherchés en raison de la valorisation de leur force de travail dans la société cynégétique inuit, d'autre part ils sont donnés moins facilement, pour la même raison. Mais, nous l'avons signalé dans la première partie de cet article, le sexe d'un enfant n'est pas seul en cause dans le processus d'adoption. Pour le donneur, le rang de naissance de l'enfant et son sexe relatif par rapport aux germains le précédant, entrent aussi en jeu et pour l'adopteur le rang d'adoption et le sexe relatif de l'adopté. En fait, l'objectif premier des familles est d'essayer d'obtenir et de conserver au moins un enfant de chaque sexe pour seconder les parents (cf. B.S.A. 1980a et J. Robert-Lamblin 1981). Aspiration que nous avons décrite plus haut sous le nom d'atome familial. Lors du départ des aînés et des vides suscités par la mortalité, on s'efforçait de remplacer les enfants par l'adoption ou la procréation. Après la ménopause de la femme, un vieux couple prélevait souvent des enfants parmi ses petits-enfants, à l'exception de l'aîné de chaque fratrie qui devait ouvrir la voie à ses germains et était assujéti à de nombreux rites (Saladin d'Anglure 1980a). Ce couple pouvait ainsi constituer une nouvelle famille, comme s'il repartait dans la vie.

Dans cette société cognatique et nomade, où l'idéologie valorise très nettement la reproduction de la vie, la légitimité de la filiation est très rarement mise en cause puisque la filiation y possède pratiquement toujours un caractère fantasmatique. Caractère fantasmatique aussi de l'identité sexuelle, pour un pourcentage élevé d'individus, qui se traduit par la fabrication systématique et la reconnaissance de ce que nous avons appelé un « troisième sexe » social. Les hommes à identité féminine et les femmes à identité masculine, qui s'y retrouvent, sont la plupart du temps travestis durant leur enfance, jusqu'au tuage du premier gros gibier, pour les garçons, et jusqu'aux premières règles, pour les filles. Ils doivent alors apprendre les rôles associés à leur sexe biologique tardivement et au prix de grands efforts, tant est fort, durant l'enfance, l'investissement du groupe dans leur sexe social inversi³⁰. En contre-partie les individus du troisième sexe ont la possibilité de cumuler habilités et rôles. C'est parmi eux que l'on rencontre les femmes-chasseresses, les hommes-couturiers ou éleveurs d'enfants, ce qui ne les empêche pas par ailleurs d'être respectivement bonnes mères de famille et bons chasseurs.

Leur vie durant ces individus conservent la marque de ce double apprentissage, de cette double vie; leur capacité de chevaucher la frontière des sexes (acquise dès le plus jeune âge) les prédispose à chevaucher les autres frontières, notamment celles entre les mondes humain et animal, ou entre les mondes naturel et surnaturel. Ils constituent des candidats de prédilection pour le chamanisme³¹, c'est-à-dire pour des rôles de médiation, de

³⁰ Nos informateurs du troisième sexe insistent souvent sur le fait qu'ils n'ont reçu aucune aide de leur famille proche pour l'apprentissage des rôles sexuels attribués ordinairement aux individus ayant leur sexe biologique.

³¹ Cf. B. Saladin d'Anglure « À l'ombre du troisième sexe : reproduction de la vie, transe et chamanisme » sous presse. Voir aussi R. Hamayon (1982) et R. Gessain (1975).

communication et d'intercession, qu'en tant qu'hommes ou femmes inuit du troisième sexe ils se partagent³².

◇ Le triangle sexuel

Au terme de ce rapide et sommaire survol historique des catégories de sexe en Occident, et après le détour qui nous a amené à considérer et définir le « troisième sexe » inuit, nous arrivons à la question fondamentale de savoir si le « troisième sexe » n'existerait pas dans toutes les sociétés humaines, s'il ne résulterait pas de la double nécessité structurale pour toute société, d'une part, de s'organiser en assurant son bon ordre et sa maintenance (ce qu'assureraient les deux premiers sexes), d'autre part de se transformer, « d'évoluer » et donc de se reproduire (ce qui serait du ressort du troisième sexe, souvent instable et problématique certes, mais aussi novateur et dynamique) ? Si tel était le cas il faudrait aussitôt poser une deuxième question : pourquoi le troisième sexe est-il occulté dans notre société et pourquoi les sciences humaines ont-elles tant de difficultés à le conceptualiser clairement ?

À la première question nous répondons affirmativement, tout en reconnaissant qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse, fondée cependant sur une première cueillette de données comparatives qui la confirment amplement. Que ce soit l'ensemble des phénomènes connus sous le nom de « berdache » dont l'analyse souffre d'un manque de perspective théorique quand elle explique ces pratiques en termes psycho-somatiques et qu'elle les présente comme une homosexualité heureuse et culturellement respectée, ce qui en biaise la réalité car tous les berdaches ne sont pas homosexuels, et plusieurs sont en même temps hétérosexuels (ramener leur explication à ce niveau indique une confusion entre l'identité sexuelle et l'orientation sexuelle), ou quand elle les explique en termes de sciences des religions en référence avec les mythes d'androgynie ce qui leur enlève leur contenu sociologique³³. Que ce soit aussi les très intéressantes données rapportées par Margaret Mead, qui est sans doute la première anthropologue à avoir perçu l'intérêt qu'il y avait à étudier de façon comparative l'identité sexuelle et les rôles sexuels.

Ses recherches sur les mœurs et la sexualité dans plusieurs sociétés océaniques (Mead 1963) l'ont amenée à examiner ce qu'elle appelle les individus atypiques (par rapport aux rôles sexuels observables dans chacune des sociétés) qu'elle considère comme marginaux en raison de sa perception

³² Cette hypothèse qui rejoint les travaux de R. Hamayon sur le chevauchement des frontières effectué par le chamane, permet de beaucoup mieux rendre compte de l'existence de chamanes hommes et femmes avec des dominantes plus féminines ou plus masculines selon les contextes historiques ou culturels, il rend compte aussi du travestissement souvent observé dans le chamanisme (cf. E. Lot-Falck: 1956).

³³ Cf. C. Callender et L.M. Kochems (1983), avec le débat critique qui accompagne leur article.

dualiste des catégories de sexe. Ces mêmes individus correspondraient parfaitement bien — tout comme les berdaches d'ailleurs — à notre définition du troisième sexe : c'est-à-dire une catégorie de sexe résultant d'une construction socio-culturelle de l'identité, opérée par le groupe, à travers l'« atome familial » de reproduction (modèle idéal, mais aussi unité sociale) en manipulant et la filiation (ordre des générations, ou ordre de naissance) et les catégories de sexe, en fonction de l'état de développement de cet atome familial et de l'identité de ceux qui en ont la charge.

Cette approche se trouve, par le champ qu'elle explore, au carrefour du discours théologique (et de la science des religions et des systèmes de représentations dans les sociétés « païennes »)³⁴, du discours psychanalytique (né du refoulement culturel propre à nos sociétés judéo-chrétiennes), du discours anthropologique structuraliste (dont les travaux pionniers de C. Lévi-Strauss et des chercheurs qui s'en inspirent constituent l'horizon théorique le plus fécond pour l'étude de la parenté et des systèmes de représentations)³⁵ et du discours féministe (sous ses différentes formes, qui a le mérite d'avoir fait des catégories de sexe le lieu d'une réflexion avancée)³⁶.

Ce troisième sexe s'insère dans ce que nous proposons d'appeler le « triangle sexuel » (dans le sillage des grands « triangles » structuralistes). Mais revenons sur le concept d'« atome familial » : il se distingue de l'« atome de parenté » en ce qu'il inclut la germanité polaire non pas en fonction du groupe et de l'alliance comme c'est le cas dans l'approche de C. Lévi-Strauss qui s'intéresse à l'oncle maternel, mais en fonction de l'unité reproductrice et de sa reproduction donc de la filiation résultant de l'alliance.

Pourquoi avoir choisi cette perspective ? C'est qu'elle semble correspondre à un modèle de représentation présent au moins dans les deux sociétés cognatiques que sont les Inuit et la société française (de France ou du Québec). Les faits cités par Lévi-Strauss (1967: 511-512) et F. Héritier (1981: 170-171) à propos de la « paire asymétrique » constituée par un frère et une sœur, laissent à penser que plusieurs autres sociétés pourraient aussi posséder des modèles de ce genre. C'est le modèle exprimé par le langage populaire (nous l'avons mentionné plus haut), dans les expressions

³⁴ Pour reprendre l'opposition brillamment exploitée par M. Augé (1982) dans *Génie du paganisme*. Nous avons plus d'une fois aussi rencontré la science des religions dans le sujet étudié.

³⁵ Nous pensons aux recherches de Françoise Héritier (1981), à celles des chercheuses et chercheurs du Laboratoire d'Anthropologie sociale, qu'elle dirige, ainsi qu'à la nouvelle génération d'ethnologues français dont le no 4 de la revue *Terrain* vient de présenter un panorama des recherches sur la famille et la parenté en France (cf. D. Chevallier 1985), comme aussi le no 57/58 des *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* sur le thème des « stratégies de reproduction », à partir de données européennes et indiennes; sans oublier la revue *L'Homme* qui régulièrement publie des études sur la parenté.

³⁶ Nous avons déjà mentionné le récent collectif publié sous la direction de N.C. Mathieu (1985); il faudrait citer aussi les revues *Questions féministes* et *Nouvelles questions féministes* qui ont alimenté ou alimentent le débat théorique.

« avoir le couple » ou « avoir le choix du Roi ». Il détermine, au moins en partie³⁷, la construction de l'identité de l'enfant par les adultes.

Des travaux récents sur la famille, la parenté et la reproduction sociale dans les sociétés occidentales nous apportent de précieux faits à l'appui de cette hypothèse, encore que leurs auteurs ne semblent pas en avoir perçu l'importance de ce point de vue; ainsi l'article de J. Bahloul (1985) sur les noms et prénoms juifs nord-africains :

Lorsqu'elles (les filles) sont en première position dans l'ordre des naissances elles reçoivent plutôt le prénom de la grand-mère paternelle, qui indique qu'elles ont une chance, quoique féminine, d'être intégrées dans la lignée et le patrimoine de leur père, s'il n'y a pas de frère après elles... (p. 69).

Alors qu'après un frère ou devant un frère elles sont intégrées à la lignée maternelle. L'article de B. Vernier (1985) nous éclaire aussi sur le même point à partir d'un exemple grec :

Dans chaque famille, la première-née des filles héritait des biens de sa mère et le premier-né des garçons des biens de son père; elle recevait le prénom de la grand-mère maternelle et lui du grand-père paternel, ce qui faisait d'eux les représentants officiels de ces lignées... À l'exception des cadettes privilégiées qui avaient pu hériter (par exemple, deuxième née dans une famille sans garçon) et qui pour cette raison, étaient assimilables à des aînées... C'est surtout dans la haute classe... que la deuxième née, qui a le nom de la mère de son père, était avantagée par rapport aux autres cadettes sur le marché matrimonial... (p. 3).

À première vue, et sous réserve de confirmation de la part des auteurs, nous avons ici deux exemples parfaits de fabrication du troisième sexe, c'est-à-dire d'attribution d'une identité masculine à une fille aînée ou cadette, en l'absence de frère pour assumer l'héritage matériel et symbolique d'une lignée.

À l'île aux Bernaches, dans le golfe du Saint-Laurent, nous avons pu constater que dans toutes les familles sans garçon, la seconde fille se voyait de la même façon affectée d'une identité et de rôles sexuels de garçon (le garçon désiré et attendu) avec même parfois la transmission symbolique du prénom du père, comme dans le cas de Laurent L. (prononcer « laurain » avec l'accent local) où sa seconde fille reçut le prénom de Lorraine; elle se définit elle-même comme très autonome, un peu « tomboy », et avoue être la seule des quatre filles de Laurent à venir la visiter régulièrement sur l'île depuis leur départ sur le continent. On trouverait d'innombrables cas du même genre, dans les deux sexes, lorsque les premiers enfants sont tous du même sexe; comme si cette lacune était une menace microcosmique à l'ordre du groupe et à sa reproduction.

³⁷ Il est certain que la parenté, au sens large, la société et la culture contribuent aussi à cette construction. Mais il faudrait rechercher, à partir de l'ethnographie des berdaches, si le destin individuel commence par la construction du sexe dans l'atome familial, ou peut être aussi marqué par l'événement (rêve ou autre), indépendamment de cette unité.

Le plus étonnant, nous l'avons remarqué plus haut, est que dans l'adoption (quand l'enfant est de naissance illégitime et de parents inconnus) on adopte de préférence des filles et que l'on donne à la seconde fille une identité masculine, comme si l'on n'arrivait pas à avoir de garçon, alors qu'un grand nombre de garçons grandissaient dans les crèches et les orphelinats, sans être jamais adoptés. Les limites et la forme de cet article (notes et débats) ne nous permettent pas d'aller au delà de ces cas ponctuels et de la présentation d'hypothèses, mais d'ores et déjà nous pouvons affirmer que le système est généralisé et complexe, qu'il n'affecte pas seulement les deuxième-né(e)s, mais peut très bien transformer même un « choix du Roi », c'est-à-dire donner une identité féminine à un premier-né et une identité masculine à la sœur qui le suit, en autant que les parents fussent déjà du troisième sexe...

Il nous faut maintenant répondre à la deuxième question : pourquoi l'occultation du troisième sexe dans notre société et dans les sciences humaines ? La réponse en est à la fois difficile et simple; difficile parce qu'une règle tacite veut que dans les sciences et les institutions de haut savoir on ne parle jamais de sexe à propos de productions scientifiques, comme si théoriciens et théoriciennes, chercheurs et chercheuses étaient des phénix, produits et se reproduisant par eux-mêmes. La réponse est simple aussi car nous pensons que la majorité des gens qui cherchent ou qui trouvent, dans nos sciences, répondent justement à la définition du troisième sexe, et pour avoir appris dès l'enfance à chevaucher la frontière des sexes – tel(le)s les chamanes inuit – chevauchent aisément les frontières du connu et de l'inconnu, du réel et de l'imaginaire. Communicateurs, médiateurs, innovateurs, créateurs artistiques, stratèges politiques ou militaires, mystiques et penseurs partagent avec ces savants l'appartenance au troisième sexe, mais ils ne le savent plus depuis que les théologiens, en désexuant les anges (très anciens symboles de la médiation entre Dieu et les humains, et donc symboles du troisième sexe), reléguèrent dans l'ombre le triangle sexuel.

La sagesse populaire et culturelle continue néanmoins d'utiliser, inconsciemment, cet outil refoulé. La psychanalyse qui a le mérite d'avoir exploré le refoulement et les ressorts de la sexualité aurait pu le remettre à jour, mais faute d'avoir réalisé qu'elle occupait elle-même le lieu du troisième sexe, elle n'a pas réussi à le conceptualiser, tout en s'en approchant de près.

☐ Conclusion

Le lecteur, la lectrice (il faudrait comme en inuit pouvoir supprimer les genres grammaticaux pour permettre au troisième sexe de s'exprimer) aura compris que c'est du lieu théorique du troisième sexe qu'il faut lire cet article; la prise de conscience de ce lieu, je la dois à mes maîtres inuit du troisième sexe, les Mitiarjuk, Iqallijuk, Davidialuk ou Ujaraq qui voyant en moi les signes du chevauchement des frontières et l'ouverture à la transe

(intellectuelle), me firent partager une partie de leur savoir chamanique³⁸. Ils ajouteraient sans doute à leurs leçons que pour comprendre les transferts d'enfants, l'identité et la parenté il nous faudrait d'abord remettre en question notre définition du réel et de l'imaginaire, du rationnel et du fantasme, du temps et de la vie; peut-être alors serions-nous capables de voir que notre société n'a jamais cessé de fantasmer sur la filiation (à travers le jeu des prénoms)³⁹ et sur le sexe (en travestissant l'identité) et qu'avec l'affaiblissement de l'horizon judéo-chrétien les nouvelles générations manifestent un goût comparable à celui des Inuit pour les fantasmes de filiation (comment expliquer autrement le développement surprenant des recherches généalogiques; car qu'est-ce qu'un arbre généalogique si ce n'est un fantasme de filiation, un roman familial) et les fantasmes transsexualistes (comment expliquer autrement le succès surprenant de vedettes comme Boy George ou Michael Jackson ?).

À la théologie de rouvrir cette branche naguère si florissante qu'on appelait l'Angéologie et le débat trop vite tranché du sexe des anges...

À la psychanalyse de se relativiser à la lumière des pratiques et représentations des autres cultures⁴⁰, de reformuler ses concepts et son vocabulaire encore trop démonologique quand il s'agit du sexe, et de reprendre à la chirurgie la responsabilité de reconstruire le sexe des individus qui étouffent dans un système de sexualité binaire⁴¹... À l'anthropologie de rouvrir le

³⁸ C'est le jour où certains Inuit d'Igloodik commencèrent à parler de moi comme d'un chamane que je pris conscience que l'appartenance au troisième sexe était le point commun entre mes informat(eur)s, les chamanes — dont ils (elles) me parlaient — et moi-même.

³⁹ S'il faut saluer le développement important des recherches anthroponymiques en ethnologie et en démographie historique, comme en témoigne la publication récente d'un numéro de *L'Homme* consacré à ce thème, et celle des Entretiens de Malher (1980) *Le prénom, mode et histoire* (cf. J. Dupâquier, A. Bideau, M.E. Ducreux 1984), il ne semble pas que depuis les chapitres de *La Pensée sauvage* de C. Lévi-Strauss, consacrés à la dénomination, un effort théorique suffisant ait été fait quant à l'analyse des prénoms européens. À aucun moment, en effet, le problème de l'identité ne semble avoir été soulevé — autant que nous sachions — en rapport avec le sexe. Ce qui est surprenant alors que tout un stock de prénoms neutres ou pouvant être utilisés sous une forme masculine ou féminine (notamment les noms d'archanges) paraissent avoir servi à chevaucher la frontière des sexes. Quant aux autres chevauchements de frontières entraînés par l'attribution du prénom, ils n'ont la plupart du temps fait l'objet que d'analyses partielles. L'anthropologie est pourtant beaucoup moins timide lorsqu'il s'agit d'autres cultures.

⁴⁰ Nous n'ignorons pas les importants acquis de l'ethnopsychiatrie et de l'ethnopsychanalyse, mais ces courants n'ont encore jamais entrepris de construire une théorie générale de la « psyché », à partir de l'ensemble des données anthropologiques disponibles pour les diverses cultures du Monde et surtout ont négligé de faire appel à une pluralité de codes, comme le remarque si justement C. Lévi-Strauss dans son récent dialogue avec Freud et la psychanalyse (1985).

⁴¹ Il s'agit d'une démission ou d'une complicité fort critiquable, de notre point de vue, que d'avoir laissé à la médecine le soin de remplacer les chevauchements qu'effectuait la culture, par une transgression radicale et chirurgicale de la frontière des sexes. La psychologie sociale et la sexologie tomberaient d'ailleurs sous la même critique avec leur approche clinique ou mécanique de la sexualité et des catégories de sexe (cf. la critique de P. Bruckner et A. Finkielkraut 1977). C'est toute la capacité de « fantasmer » culturellement qui est tranchée par le bistouri. Mais pour que le « fantasme » redevienne source de bien-être, ne faudrait-il pas en restaurer le statut dans la culture, au détriment de la raison ? Nous pensons que l'utilisation d'un système de sexe ternaire faciliterait ce retournement de point de vue.

dialogue avec les autres disciplines qui traitent de notre société et, du lieu privilégié de son comparatisme, de reconnaître une même importance aux représentations de la filiation et des catégories de sexe qu'aux comportements qui y sont associés afin d'en saisir les formes les plus récentes qui se développent dans notre propre culture⁴²... Au féminisme de réfléchir sur ses succès, sur ses impasses et ses contradictions et d'accepter d'élargir sa réflexion et sa politique en rapport avec un système des sexes plus large et plus riche de perspectives que celui qui lui a servi à se définir⁴³... Au mouvement gai d'accepter lui aussi un débat sur l'identité et les catégories de sexe, au risque d'avoir à remettre en cause certaines de ses assises traditionnelles... Ce sont là des vœux pieux, sans doutes angéliques, mais qui se veulent constructifs parce que sexués...

BIBLIOGRAPHIE

ALBY J.M.

1973 « L'identité sexuelle : pour quoi faire ? », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 7: 327-333.

ANONYME

1980 *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du tarot*. Paris: Aubier-Montaigne.

ARIES P. et A. Béjin (dirs)

1982 *Sexualités occidentales*, no 35 de *Communications*, édité dans la coll. Point. Paris: Éditions du Seuil.

AUGÉ M.

1982 *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard.

BAHLOUL J.

1985 « Noms et prénoms juifs nord-africains », *Terrain, carnets du patrimoine ethnologique*, 4: 62-69. Thème: Famille et parenté.

BARTHES R.

1970 « Masculin, féminin, neutre », dans *Échanges et communications*, édité par J. Pouillon et P. Maranda à l'occasion du 60^e anniversaire de C. Lévi-Strauss. Paris: Mouton.

BEAUVOIR S. de

1949 *Le deuxième sexe* 1 et 2. Paris: Gallimard.

⁴² Cf. la note 3; et la référence à F. Héritier-Augé (1985); à laquelle on pourrait ajouter les travaux de G. Delaisi de Parseval sur l'infertilité masculine et les banques de sperme (1983).

⁴³ Il est certain qu'un système triangulaire des sexes recouperait et le premier sexe et le second sexe (tels que définis de façon binaire); peut-être coïnciderait-il avec un clivage déjà observable au sein de ces deux catégories. Cette triangulation permettrait de renouer un dialogue entre hommes et femmes, sans doute d'abord au sein du troisième sexe, et ensuite avec les deux autres. Elle ne supprimerait pas pour autant les problèmes de répartition de rôles et de pouvoir qui affectent actuellement le deuxième sexe et que les mouvements féministes tentent de résoudre.

- BELOTTI E.G.
1974 *Du côté des petites filles*. Paris: Édit. des femmes. (Trad. de l'italien: Dalla porte delle bambine, 1973).
- BRIGGS J.
1970 *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BRUCKNER P. et A. Finkielkraut
1977 *Le nouveau désordre amoureux*. Paris: Éditions du Seuil.
- CALLENDER C. et L.M. Kochems
1983 « The North American Berdache », *Current Anthropology* 24: 443-470.
- CHABOT P.E.
1983 « L'adoption » (dossier), *Revue Notre-Dame*, 9, octobre: 1-27 (avec une entrevue de Louis Paré et Cécile Lord).
- CHEVALIER J. et A. Gheerbrant
1982 *Dictionnaire des symboles*. Paris: Robert Laffont / Jupiter.
- DAMAS D.
1963 *Igluligmiut Kinship and Local Groupings: a Structural Approach*. Bulletin no 196, National Museum of Canada, Ottawa.
- DELAISI DE PARSEVAL G.
1983 *L'enfant à tout prix*. Paris: Éditions du Seuil.
- DELCOURT M.
1958 *Hermaphrodite: mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*. Coll. mythes et religions. Paris: Presses Universitaires de France.
- DESANTI D.
1970 *Les socialistes de l'utopie*. Paris: Payot.
- DÉSY P.
1978 « L'homme-femme », *Libre*, 3: 57-102.
- DUFOUR R.
1977 *Les noms de personnes chez les Inuit d'Iglulik*, (manuscrit). Thèse de M.A. en anthropologie. Québec: Université Laval.
- DUMONT M., M. Jean, M. Lavigne et J. Stoddart
1983 *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*. Collectif Cléo. Montréal: Éditions du Club Québec Loisirs Inc.
- DUNNING R.W.
1962 « A Note on Adoption Among the Southampton Island Eskimo », *Man*, 259: 163-167.
- DUPÂQUIER J., A. Bideau et M.E. Ducreux
1984 *Le prénom, mode et histoire. Les entretiens de Malher 1980*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- ÉLIADE M.
1962 *Méphistophélès et l'androgynie*. Les essais 103. Paris: Gallimard.

FAURE-OPPENHEIMER A.

1980 *Le choix du sexe*. Paris: Presses Universitaires de France.

FLANDRIN J.L.

1984 *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. Paris: Éditions du Seuil.

FREUD S.

1962 *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. de l'allemand par P. Reverchom-Jouve. Coll. Idées. Paris: Gallimard.

GERMAIN V.

1946 *Une réforme des mœurs est-elle possible ? On croit que oui*. Québec: Édition de la Sauvegarde de l'Enfance.

1961a *Quelques aspects de la pratique du placement en adoption*. Québec: Édition de la Sauvegarde de l'Enfance.

1961b *Une réhabilitation de la mère célibataire est-elle possible ? Sûrement*. Québec: Édition de la Sauvegarde de l'Enfance.

GILBERT J.

1984 *La famille adoptive*. Quelques catégories culturelles inuit et québécoises en rapport avec l'adoption (manuscrit). Laboratoire d'anthropologie, Université Laval.

GOODY J. (éd.)

1958 « The Developmental Cycle in Domestic Groups », Cambridge Paper in *Social Anthropology* no 1: 1-14 (introduction de M. Fortes).

GRABURN N.

1960 *The Social Organization of an Eskimo Community : Sugluk, P.Q.* Thèse de maîtrise non publiée. Montréal: Université McGill.

GREEN A.

1973 « Le genre neutre », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 7: 257-262. Bisexualité et différence des sexes.

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

GUYOTAT J.

1980 *Mort/naissance et filiation, études de psychopathologie sur le lieu de filiation*. Coll. médecine et psychothérapie. Paris: Masson.

GUEMPLE L.

1965 « Saunik : Name Sharing as a Factor Governing Eskimo Kinship Terms », *Ethnology*, 4, 3: 323-335.

1969 « The Eskimo Ritual Sponsor : a Problem in the Fusion of Semantic Domains », *Ethnology*, 8, 4: 468-483.

1979 *Inuit Adoption*. Canadian Ethnology Service, paper no 47. Musée National de l'Homme, série Mercury, Ottawa.

GUEMPLE L. (éd.)

1972 *Alliance in Eskimo Society*. Proceedings of the American Ethnological Society, 1971.

HAMAYON R.

1982 « Des chamanes au chamanisme », *L'Ethnographie*, (Voyages chamaniques deux), 78, 87-88: 13-48.

- HERDT G.H. (éd.)
1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- HÉRITIER F.
1981 *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard, Le Seuil.
- HÉRITIER-AUGÉ F.
1985 « La cuisse de Jupiter », *L'Homme*, XXV, 94: 5-22.
- ILLICH I.
1982 *Le genre vernaculaire*. Paris: Éditions du Seuil.
- KAPLAN S.R.
1985 *La grande encyclopédie du tarot*. Traduit de l'américain par G. Fischer Sand, Paris.
- KENNEDY H.C.
1981 « The 'Third Sex' Theory of Karl Heinrich Ulrich, Historical Perspectives on Homosexuality », *Journal of Homosexuality*, 6, 1-2.
- KESSLER S.J. et W. McKenna
1978 *Gender: an Ethnomethodological Approach*. Wiley Interscience Publ. New-York: John Wiley & Sons.
- L'ÂNE**
1985 Numéro sur le thème : Enfants adoptés, enfants de la science : enfants de personne ?, no 20.
- LAUNAY C., M. Soule et S. Veil
1980 *L'adoption, données médicales, psychologiques et sociales*. Paris: Les Éditions ESF.
- LEGENDRE P.
1974 *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*. Coll. Le champ freudien. Paris: Éditions du Seuil.
- LÉVI-STRAUSS C.
1967 *Les structures élémentaires de la parenté* (2e éd.). Paris: Mouton.
1977 *L'identité*. Séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss. Paris: Grasset.
1983 « La famille »: 65-92, in *Le regard éloigné*, Paris: Plon.
1985 *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- LEACOCK E. (éd.)
1981 *Myths of Male Dominance*. New-York: Monthly Review Press.
- LE SCOUÉZEC G., H. Larcher et R. Alleau
1965 *Encyclopédie de la divination*. Cercle du livre précieux, Tchou éditeur.
- L'HOMME**
1979 Numéro sur : Les catégories de sexe en anthropologie sociale, XXIX, juillet-décembre, no 3-4.
- LOT-FALCK E.
1956 « Erotism and Shamanism », *Sexology Magazine*, January.

- Mac CORMACK C.P. et M. Strathern
1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANISE E.
1935 *L'avenir de la jeune fille. Que vais-je faire ? rester fille ou me marier ?* (6e éd.), Ste-Anne de Beaupré.
- MATHIEU N.C.
1977 « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Epistémologie sociologique*, Septembre.
1985 *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Cahiers de l'homme, nouvelle série 24. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MEAD M.
1963 *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris: Plon. Traduction de l'américain par G. Cherassus de : *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935; et *Coming of Age in Samoa*, 1928.
- NEEDHAM R.
1977 *La parenté en question*. Paris: Éditions du Seuil. Traduction de *Rethinking Kinship and Marriage*. Ass. of Soc. Anth. of the Commonwealth, 1971.
- ORTNER S.B. et H. Whitehead (éds)
1981 *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PIAT C.
1983 *Quand on brûlait les sorcières*. Paris: Presses de la Cité.
- PONTALIS J.B.
1973 « L'insaisissable entre-deux », *Nouvelle revue de psychanalyse* 7: 13-23, Bisexualité et différence des sexes.
- RASMUSSEN K.
1929 *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the fifth Thule expedition 1921-24, vol. VII, no 1, Copenhague.
- RAYMOND J.
1981 *L'empire transsexuel*. Traduit de l'américain par J. Wiener-Renucci. Paris: Le Seuil.
- REITER R.
1975 *Toward an Anthropology of Women*. New-York: Montly Review Press.
- RECHEBLAVE-SPENLÉ A.M.
1964 *Les rôles masculins et féminins*. Publ. de la fac. des Lettres et sc. hum. de Paris, série Recherches, tome 28, Travaux du laboratoire de psychologie sociale, fascicule I. Paris: Presses Universitaires de France.
- ROSALDO M. et L. Lamphere (éds)
1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- ROUSSEAU J.
1970 *L'adoption chez les Esquimaux Tununermiut*. Travaux divers, no 28, Québec: Centre d'Études nordiques, Université Laval.

RUNTE A.

- 1982 « Bref panorama des théories », *Masques*, 15: 120-123 (no sur la transexualité).

SALADIN D'ANGLURE B.

- 1970 « Nom et parenté chez les Esquimaux Tarramiut du N.O. »: 1013-1039, in *Échanges et communications*, édité par J. Pouillon et P. Maranda à l'occasion du 60e anniversaire de C. Lévi-Strauss. Paris: Mouton.
- 1977a « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études Inuit Studies* 1, 1: 33-63.
- 1977b « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme », *Anthropologie et Sociétés*, 1, 3: 79-98.
- 1978 « L'homme(angut), le fils(irniq) et la lumière(qau) ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'arctique central », *Anthropologica* N.S. XX, 1-2: 101-144, volume d'hommage à C. Lévi-Strauss pour son 70e anniversaire.
- 1980a « Petit-ventre, l'enfant-géant du cosmos inuit », *L'Homme*, XX, 1: 7-46.
- 1980b « Violences et enfantements inuit ou les nœuds de la vie dans le fil du temps », *Anthropologie et Sociétés* (no spécial: L'usage social des enfants) 4, 2: 65-99.
- 1981 « Esquimaux. La mythologie des Inuit de l'Arctique central nord-américain », *Dictionnaire des mythologies* sous la direction d'Y. Bonnefoy, vol. 1: 379-386. Paris: Flammarion.
- 1983 « Ijiiqqat: voyage au pays de l'invisible inuit », *Études Inuit Studies*, 7, 1: 67-83.
- 1984 « L'idéologie de Malthus et la démographie mythique des Inuit d'Igloodik », dans *Malthus hier et aujourd'hui*, Congrès international de démographie historique, édité par A. Fauve-Chamoux. Paris: Éditions du CNRS.
- (sous presse) « À l'ombre du troisième sexe: reproduction de la vie, transe et chamanisme chez les Inuit de l'Arctique central canadien », 2e Rencontres Internationales sur la fête et la communication, 24-28 avril 1984, *De la fête à l'extase*, Nice, Acropolis.

SEGALEN M.

- 1981 *Sociologie de la famille*. Collection U. Paris: Armand Colin.

STOLLER R.J.

- 1968 *Recherches sur l'identité sexuelle*. Paris: Gallimard.

TAVARD G.

- 1971 *Les anges. Histoire des dogmes*. Tome II, fascicule 2B. Paris: Éditions du Cerf.

TEICHER M.J.

- 1953 « Adoption Practices Among the Eskimos on Southampton Island », *Canadian Welfare Journal*, 29, 2: 32-37.

TREMBLAY N.

- 1981 *Natalité et mortalité chez les Inuit de la Baie d'Ungava (Nouveau Québec)*. Centre d'Études Nordiques, Collection Nordicana no 44. Québec: Université Laval.

TROTT C.

- 1982 « The Inuk as Object: Some Problems in the Study of Inuit Social Organization », *Études Inuit Studies*, 6, 2: 93-108.

USSEL J. Van

- 1972 *Histoire de la répression sexuelle*. (Traduit de l'allemand: Sexualuntor Drückung, 1970 par C. Chevalet).

VERNIER B.

1985 « Stratégies matrimoniales et choix d'objet incestueux », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 57/58: 3-27.

ZONABEND F.

1978 « La parenté baptismale à Minot (Côte d'or) », *Annales ESC* 33, 3: 656-676.

WOLFF C.

1981 *Bisexualité*. (Traduit de l'anglais par C. et S. Crozet, *Bisexuality*, 1977). Paris: Stock.

RÉSUMÉ / SUMMARY

Du projet « PAR.AD.I. » au sexe des anges : Notes et débats autour d'un « troisième sexe »

À partir des premières données recueillies dans le cadre du projet PAR.AD.I. (*Parenté, adoption, identité*) dans plusieurs communautés inuit et québécoises et avec le « regard éloigné » que permettent les représentations inuit de la filiation et du transsexualisme, cet article propose un débat anthropologique au sujet d'un nouveau concept, celui du « troisième sexe ». La gestation et les avatars de ce concept sont retracés en marge de grands courants intellectuels (sociologique, anthropologique et psychanalytique) et de mouvements sociaux (socialiste, féministe, gai...) qui depuis un siècle remettent en cause l'héritage judéo-chrétien de notre société, notamment en ce qui concerne la parenté et la sexualité, tant du point de vue de la connaissance que de celui de la morale et du droit.

From Project « PAR.AD.I » to the Sex of Angels : Comments and Arguments About A « Third Sex »

First reports from Project PAR.AD.I (from the French *Parenté/Adoption//identité*, or kinship/adoption/identity) in several Inuit and Québécois communities, together with the « remote view » afforded by Inuit on filiation and transsexualism, bring the author to propose an anthropological debate of a novel concept, that of the « third sex ». The evolution and manifestations of this concept are here traced alongside major intellectual trends (in sociology, anthropology and psychoanalysis) and social movements (socialism, feminism, gay issues) which over the past century have reexamined our society's Judaeo-Christian heritage, mainly as concerns kinship and sexuality and in relation to both epistemological and morality-legality issues.

Bernard Saladin d'Anglure
Département d'anthropologie
Université Laval
Ste-Foy (Québec)
Canada G1K 7P4

ADDENDUM

Nous voulons ajouter ici quelques références importantes au débat soulevé par cet article. Nous en avons pris connaissance soit après sa rédaction, c'est le cas de L. de Urtubey (1983) qui établit de façon convaincante l'influence de la démonologie judéo-chrétienne sur les développements de la théorie psychanalytique de Freud et de P. Legendre (1985) (dont nous avons déjà mentionné une œuvre précédente, 1974) qui présente une thèse majeure, essentielle et incontournable pour quiconque s'intéresse à la « production de l'identité » en Occident; soit qu'elles aient été omises dans la bibliographie comme Boas (1907), Chevallier (1985), Damas (1975), Lanouette (1985), Lévi-Strauss (1963), Lyon (1824), Mathiassen (1928), Mead (1966), Zonabend (1977); soit encore qu'elles concernent une autre région de l'aire inuit comme le Groenland de l'Est où il y a lieu de mentionner les intéressants travaux de Gessain (1975 et 1980) qui traitent de la réincarnation et de la bisexualité, de Robbe (1981) sur les effets de l'anthroponymie, et de Robert-Lamblin (1981) qui, par une approche socio-démographique, fait ressortir l'importance du rang de naissance et du sex ratio familial dans l'attribution de l'identité sexuelle; soit enfin qu'elles évoquent des pratiques inuit indirectement en rapport avec le sujet étudié, comme Balikci (1963 et 1967).

BIBLIOGRAPHIE

BALIKCI A.

- 1963 « Le régime matrimonial des Esquimaux Netsilik », *L'Homme* 3, 3: 89-101.
 1967 « Female Infanticide on the Arctic Coast », *Man*, 2, 4: 615-625.

BOAS F.

- 1907 *Second Report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*. Washington: Bulletin of the American Museum of Natural History, vol. XV.

CHEVALLIER D.

- 1985 « Famille et parenté : une bibliographie », *Terrain, carnets du patrimoine ethnologique*, 4: 77-82. Thème : Famille et parenté.

DAMAS D.

- 1975 « Three Kinship Systems from the Central Arctic », *Arctic Anthropology* 12, 1: 10-30.

GESSAIN R.

- 1975 « Uizerq, l'amant : un personnage de la mythologie des Ammassalimiut (côte est du Groenland) », *Objets et Mondes*, 15, 3: 319-330.
 1980 « Nom et réincarnation chez les Ammassalimiut », *Boréales*, 15-16: 407-419.

LANOUETTE C.

- 1985 *Les berdaches hier et aujourd'hui : essai d'interprétation anthropologique* (Manuscrit). Laboratoire d'anthropologie, Université Laval, Québec.

LEGENDRE P.

1985 *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Leçons IV, Paris: Fayard.

LÉVI-STRAUSS C.

1963 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

LYON C.F.

1824 *The Private Journal of Captain C.F. Lyon of H.M.S. Hecla during the recent voyage of discovery under Captain Parry*. Londres, Boston.

MATHIASSEN T.

1928 *Material Culture of the Iglulik Eskimos*. Report of the fifth Thule Expedition 1921-1924, vol. VI, no 1, Copenhagen.

MEAD M.

1966 *L'un et l'autre sexe*. Paris: Éditions Gonthier. Traduction de l'américain par C. Ancelot et H. Etienne de *Male and Female*, 1948.

ROBBE P.

1981 « Les noms de personnes chez les Ammassalimiut », *Études Inuit Studies*, 5, 1: 45-82.

ROBERT-LAMBLIN J.

1981 « Changement de sexe de certains enfants d'Ammassalik (Est Groenland) un rééquilibrage du Sex Ratio familial ? », *Études Inuit Studies*, 5, 1: 117-126.

URTUBEY L. de

1983 *Freud et le diable*. Paris: Presses Universitaires de France.

ZONABEND F.

1977 « Pourquoi nommer ? »: 257-290, in *L'Identité*, séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss. Paris: Grasset.