

## Les « vierges jurées » : une masculinité singulière et ses observateurs.

Laurence Hérault. Aix-Marseille Universités. IDEMEC. Aix-en-Provence.

Depuis le milieu du 19<sup>ème</sup> siècle, des voyageurs et des chercheurs ont témoigné de l'existence en Albanie du nord, au Kosovo et au Monténégro, de femmes vivant en hommes et connues en albanais sous le nom de *Virgjëreshë* ou *Virgjin* (vierge) ou encore de *Vajzë e betuar* (fille jurée). Ces «vierges jurées»<sup>1</sup> s'habillent, se comportent et sont reconnues comme des hommes dans une société qui a été longtemps considérée comme l'une des dernières sociétés tribales de l'Europe (patrilignage et vendetta). Si cette masculinité féminine est certes minoritaire, elle se donne cependant comme une institution coutumière, légitimée par le *kanun* (code coutumier albanais), et « transhistorique » puisqu'elle est encore présente dans la société contemporaine. Je voudrais tenter de montrer ici la manière dont cette masculinité féminine a été comprise notamment au regard des questions du pouvoir et de la hiérarchie des genres, des processus de constitution de la masculinité ou encore des rapports entre genre et sexualité.

### *Filles jurées, hiérarchie des genres et « primitivité » albanaise*

En 1908, Edith Durham, une Anglaise déjà rompue aux voyages dans les Balkans, parcourt l'Albanie du Nord à la découverte des coutumes des populations de cette région montagneuse. Dans les textes qu'elle publie à la suite de ce voyage, Durham se montre fascinée par cette société qu'elle présente, comme nombre d'auteurs de cette période, comme une sorte de conservatoire ethnologique, notamment en raison de son système tribal « encore » actif et de la présence de « nombre d'anciennes coutumes encore intactes »<sup>2</sup>. Parmi ces dernières, figure celle des filles jurées qui nous intéresse. Dans son ouvrage *High*

---

<sup>1</sup> En Europe de l'Ouest ce sont les termes « vierges jurées » ou « sworn virgins » qu'on rencontre le plus souvent dans la littérature.

<sup>2</sup> DURHAM E. «High Albania and its customs in 1908», *Journal of royal anthropological institute of Great Britain and Ireland*, 1910, n°40, p 453.

*Albania*<sup>3</sup>, ces « vierges albanaises », comme elle les nomme alors, font leur apparition à l'occasion d'une description des pratiques matrimoniales :

« Marriage is arranged entirely by the head of the House. The children are betrothed in infancy or *in utero*. Even earlier. A man will say to another with he wishes to be allied, “when your wife has a daughter I want her for my son”. A wife is always bought. The infant comes into the world irrevocably affianced, and part of the purchase-money is at once paid. (...) The girl may – but it requires much courage on her part – refuse to marry the man. In that case she must swear before witnesses to remain virgin all her life. Should she break this vow, endless bloodshed is caused. » (1985: 35).

Dans un texte plus tardif, Durham précise les droits associés au statut de vierge: « Dans la région de Maltsia e Madhë, elle pouvait s'habiller en homme si elle le voulait. Elle s'associait en toute égalité aux hommes, mangeait et fumait avec eux. Elle était armée. La raison évoquée (pour expliquer la situation) était qu'il n'y avait aucun homme pour la soutenir. (...). J'ai rencontré quatre vierges habillées en homme, mais qui ne portaient pas les armes. J'ai entendu parler de l'existence de trois autres. Une de ces vierges originaires de Djakova avait, paraît-il, servi dans l'armée turque sans être découverte »<sup>4</sup>. Le refus du mariage n'est cependant pas la seule façon d'accéder à ce statut particulier: « Dans la Maltsia e Madhë, si un homme avait plusieurs filles et aucun fils, il décidait qu'une de ses filles deviendrait «vierge jurée» et se comporterait en homme. Elle dirigeait la maison et la propriété jusqu'à la fin de ses jours ; ensuite, les biens revenaient à l'héritier masculin le plus proche. Elle pouvait vendre (en les mariant) ses sœurs les plus jeunes. Dans la tribu des Hoti, j'en ai vu âgées d'une quarantaine d'années. » (1928 : 194<sup>5</sup>).

On voit se dessiner ici les deux principales voies d'accès des femmes à la masculinité : d'une part le refus d'épouser le fiancé promis, d'autre part le déficit familial en garçons, c'est-à-dire en héritiers puisque dans cette société patrilinéaire, seuls les hommes transmettent les biens et l'appartenance au lignage (*fis*). L'intérêt des textes de Durham ne tient pas cependant à cette description, mais bien plutôt à la façon dont elle lie cette pratique à des coutumes locales qui lui semblent d'un autre temps, notamment le mariage arrangé. On comprend que dans cette « société tribale », le mariage se donne moins comme une union inter-individuelle que comme une alliance entre lignages. Le *fis*, groupe de filiation patrilinéaire, est exogame et

<sup>3</sup> DURHAM E. *High Albania*, London, Virago Press, (1909) 1985.

<sup>4</sup> DURHAM E. *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans*, London, Unwin Brothers, 1928, p 193. Traduction in STAHL P-H “et ils se marièrent et eurent beaucoup d'enfants”, PERISTIANY J. *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris, CNRS, 1989, p 282.

<sup>5</sup> Ibid. p 282.

dépend en conséquence des femmes des autres lignages pour se perpétuer. Dans un tel système, la compensation matrimoniale qu'un chef de maison verse à la famille de l'épouse de son fils signe le plus souvent la mise à l'écart de la lignée maternelle : la donner et l'accepter c'est dire que désormais l'appartenance et les droits patrimoniaux des descendants seront attachés exclusivement à la lignée paternelle. Les femmes sont ici doublement exclues : en tant que filles et sœurs d'abord puisqu'elles n'ont aucun droit patrimonial dans la lignée de leur père ; en tant qu'épouses ensuite puisqu'elles restent des étrangères dans le *fis* de leur époux où elles ne peuvent revendiquer les biens d'une lignée à laquelle elles n'appartiennent pas. Le mariage albanais apparaît ainsi, aux yeux de Durham, comme une coutume « primitive » qui met à mal certaines valeurs qui s'affirment alors dans les sociétés de l'Europe occidentale. Il malmène notamment la liberté individuelle puisque qu'aucun des fiancés n'a voix au chapitre et surtout pas la jeune fille: « what was the woman's point of view ? In these tales she has neither voice nor choice – *adet* (custom) passes over her like a Juggernaut car » (1985: 91). Le mariage arrangé souligne aussi la subordination des femmes puisque celles-ci font figure de simples marchandises échangées entre hommes : « the women of the tribe were the tribesmen's property, and as saleable as an ox, an ass or a rifle. My first experience was at the house of a well-to-do Catholic of Hoti. He pointed to a swaddled babe in a cradle and said, with pride, that he had just sold her and received £4 and would have the balance when he handed her over»<sup>6</sup>. Les femmes ne semblent pas avoir de valeur « en soi » mais seulement en tant que pourvoyeuses d'enfants et particulièrement de fils pour le lignage: « I never heard of a case in which a youth refused the bride provided for him. When I remarked on this, people said : « why should he ? A woman is a woman; God has made them all alike ». » (1910: 460).

Dans ce contexte, la virginité jurée semble être, pour une femme, un moyen d'affirmer son individualité. Cependant si la possibilité d'un refus du mariage existe, il ne se donne pas véritablement comme un droit mais plutôt comme une conquête d'où la violence n'est pas exclue : «[This woman] was an Albanian virgin. Having been sold by her father to a man to whom she absolutely refused to go, she ran away at night, but did not get beyond the tribe land. The men of her family all turned out and hunted for her as for a wild beast, capture her in a wood, bound her hand and foot, and took her home. Here she was tied to a log, but at night she gnawed the bonds at her wrists, freed herself, and again escaped, this time reaching the house of her brother-in-law in Dushmani. He sheltered her, and has kindly given her home

---

<sup>6</sup> DURHAM E. « Bride price in Albania », *Man*, 1935, 35, p 102.

with him; and as she has sworn virginity before witnesses she is now free. » (1985:173). Si cette affirmation de soi se gagne aussi chèrement c'est parce qu'elle met en péril les alliances établies entre lignages et porte atteinte à l'honneur des familles engagées, ce qui peut entraîner une vendetta meurtrière. Le vœu de virginité devant témoins marque bien la reconnaissance du choix de la jeune femme, mais il est avant tout une procédure visant à défaire pacifiquement l'alliance contractée, c'est-à-dire à délier, sans perte d'honneur, l'engagement des chefs de maison. Cependant la jeune fille semble payer le prix fort pour son refus, puisqu'en renonçant à une union, elle renonce à toutes. En ce sens, on peut voir dans le vœu de virginité un renoncement à la féminité telle quelle est envisagée ici. Même si elle n'adopte pas le comportement masculin, le vœu l'exclut de la féminité : elle n'est plus véritablement une femme puisqu'elle a renoncé à ce qui, localement, fait la valeur et constitue le destin féminin, à savoir la maternité. De ce point de vue, l'accès au statut de «vierge jurée» est une exclusion de la féminité avant d'être une intégration à la masculinité. Si une fille jurée peut être homme, elle n'est surtout plus femme.

Lorsque Durham évoque la seconde voie d'accès des femmes à la masculinité à savoir le déficit en hommes, elle souligne là encore l'infériorité des femmes, exclues des droits patrimoniaux, mais aussi la violence symbolique et réelle associée aux vengeances de sang. En effet, le déficit en garçons n'est pas uniquement le fait d'une fécondité « défailante » ou des maladies infantiles mais bien souvent le résultat désastreux des vengeances de sang. Les pères, fils, frères, puis oncles et cousins paternels sont les vengeurs désignés d'un homme assassiné dans le cadre d'une vendetta mais aussi des victimes privilégiées lorsqu'il s'agit de « rembourser » un meurtre préalablement perpétré par un homme du lignage. Même si les vengeances de sang sont encadrées par le *kanun* et peuvent donc trouver des issues pacifiques contrôlées, on comprend combien elles peuvent être funestes pour une famille et une maison, n'épargnant ni les vieillards ni les jeunes garçons. En revanche, les femmes en sont exclues: elles ne sont pas des victimes « honorables » (leur mort ne venge pas celle d'un homme) ni, selon le *kanun*, des vengeurs potentiels car elles ne portent pas d'armes. Autrement dit, si certaines filles accèdent à la masculinité et aux droits et devoirs qu'elle suppose, c'est bien avant tout parce que les femmes n'ont aucun droit ni aucun pouvoir : elles ne peuvent hériter, elles ne peuvent diriger une maison, elles ne peuvent défendre l'honneur d'une famille. Une famille dépourvue de garçons est donc une famille démunie et déjà virtuellement morte. Faire d'une fille une «vierge jurée», c'est donc assurer la perpétuation de la famille, même si c'est

seulement pour une génération de plus<sup>7</sup>, et c'est aussi le seul moyen pour une femme d'accéder aux droits dont elle est normalement privée : « only if a woman were sworn to virginity did she allow her equal rights with a man. » (1985: 63). Mais si la virginité jurée, quand elle est associée à la performance de la masculinité, ouvre bien aux femmes l'accès au pouvoir social, elle ne renverse pas la hiérarchie des genres qui reste, quant à elle, intacte. En ce sens, elle n'est pas transgressive : masculinité et pouvoir semblent, quoi qu'il arrive, synonymes.

L'association que fait Durham entre virginité jurée, hiérarchie des genres et « primitivité » albanaise se retrouve également dans des textes postérieurs bien que de manière différente. Dans la littérature ethnographique régionale des années 1950-60, les « vierges jurées » ne s'expliquent pas par le pouvoir des hommes mais bien plutôt par la domination des femmes. C'est le cas dans les textes de Gjergji et Vukanović<sup>8</sup>, où les filles jurées sont présentées comme les héritières des amazones. Comme elles, elles portent les armes, participent au combat et accèdent au pouvoir. Cette référence mythologique doit se comprendre dans le cadre d'une lecture marxiste de l'évolution des sociétés humaines où la hiérarchie des genres se renverse avec le passage historique du matriarcat au patriarcat. Dans l'Albanie du 20<sup>ième</sup> siècle, la présence des « vierges jurées » devient une survivance de ce matriarcat primitif où les femmes détenaient le pouvoir<sup>9</sup>. Si l'Albanie du nord n'est plus ici primitive en soi, elle est bien toujours un conservatoire et les « vierges jurées » l'un des traits d'une organisation sociale originelle.

Dans ces diverses interprétations, les « vierges jurées » s'inscrivent dans une lecture évolutionniste de la hiérarchie des genres qui ne leur offre que l'obsolescence en guise de devenir. C'est évident chez les tenants du matriarcat primitif puisque qu'il n'y a là, pour eux, qu'une survivance, c'est-à-dire une incongruité sans lien aucun avec les pratiques contemporaines et sans fonction sociale actuelle. Mais cette idée est aussi implicitement présente chez Durham, pour qui la modernisation souhaitable de la société albanaise rendrait la coutume des « vierges jurées » obsolète. En effet, si les mariages n'étaient plus arrangés dès la naissance des individus mais unissaient des fiancés qui s'étaient choisis, les jeunes filles n'auraient nul besoin de jurer. De même, si les femmes avaient la possibilité d'hériter et de

<sup>7</sup> Cf. G. De Rapper, « Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison », *L'Homme*, 2000, 154-155, 457-466.

<sup>8</sup> Cf. YOUNG A. *Women who become men*, Oxford, Berg, 2001. p 55.

<sup>9</sup> D'après G. De Rapper (communication orale), cette interprétation est toujours actuelle en Albanie dans des articles de vulgarisation contemporains. Il se pourrait qu'il y ait là une volonté de distinguer clairement la coutume locale des formes transsexuelles ou homosexuelles occidentales plus ou moins bien tolérées en lui donnant une profondeur historique et une spécificité culturelle qui empêchent une assimilation des expériences.

conduire une maison, une famille en manque d'hommes ne serait pas dans l'obligation de transformer ses filles en garçons pour assurer son avenir. Pourtant les transformations de ces sociétés n'ont pas abouti à la disparition des vierges jurées comme le montrent les textes des auteurs contemporains qui ont enquêté sur cette masculinité particulière<sup>10</sup>. Nous allons voir maintenant comment ils tentent de la comprendre.

### *Être homme mais de quel genre ?*

Si les « vierges jurées » sont toujours présentes aujourd'hui, la manière d'accéder à ce statut s'est modifiée au cours du 20<sup>ième</sup> siècle. L'entrée dans la virginité jurée pour refus de mariage arrangé semble disparaître ; seules restent les filles jurées qui s'inscrivent dans une famille plus ou moins en déficit de garçons, c'est-à-dire celles qui adoptent clairement un comportement masculin. En revisitant les textes anciens et en enquêtant sur le terrain, les chercheurs contemporains se montrent d'ailleurs attentifs aux parcours de vie individuels et à la manière dont les vierges ont vécu ou vivent leur masculinité.

Au premier abord, ils soulignent le fait que l'adoption du rôle masculin semble nécessaire et suffisante pour être reconnu comme homme. Tout tiendrait ici dans la performance de la masculinité ce qui pourrait, peut-être, expliquer le fait que les «vierges jurées» ne semblent, ni hier ni aujourd'hui, aspirer à la modification de leur corps<sup>11</sup>. Par ailleurs, la procédure du vœu devant témoins semble moins essentielle que ne le laissent penser les descriptions anciennes. C'est finalement moins un serment ritualisé qui fait accéder les filles à la masculinité que la socialisation dans le genre revendiqué. La plupart des «vierges jurées» accèdent, en effet, à la masculinité dans l'enfance et le serment ne prend pas, dans leur histoire, un relief particulier même si l'engagement dans la virginité semble toujours aussi essentiel. C'est bien plutôt la socialisation comme garçon qui semble faire ici son œuvre. On peut noter, en outre, que ce ne sont pas seulement les parents qui décident de la masculinisation d'une de leurs filles mais qu'assez souvent, celle-ci a le désir de le faire : « Tonë's<sup>12</sup> birth was followed by the birth of two sons and two daughters. However, both sons died at an early age from the much-feared endemic malaria. Left without brothers, Tonë

<sup>10</sup> Grémaux a travaillé, dans les années 1980, avec deux «vierges jurées» et les proches de deux autres, décédées ; Young présente les parcours de 16 «vierges jurées» rencontrées dans les années 1990.

<sup>11</sup> Cf. SARCEVIĆ P. « Sex and gender identity of sworn virgins in the Balkans », JOVANOVIĆ M. *Gender relations in South Eastern Europe*, Beograd, Udruženje za društvenu istoriju ideje 4, 2002.

<sup>12</sup> Tonë Bikaj 1901-1971.

decided, when she was about nine years old, to become the son and brother the parents and sisters needed so much. Tonë promised never to marry and exchanged girls' clothes for boys'. Instead of the female tasks he used to perform at his mother's side, he started to help his father with male tasks. (...) The decision to behave like a boy pleased his parents very much. When he visited peasants in the neighborhood, his father proudly introduced them to his "new son". Like all other sons in these unsafe mountains, Tonë received weapons from his father at the age of fifteen»<sup>13</sup>. L'engagement des filles jurées dans la masculinité se donne donc aussi comme une affirmation de soi et se réalise selon un processus d'apprentissage non spécifique : comme ordinairement, c'est en grandissant en tant que garçon qu'on devient homme : « Lule<sup>14</sup> remembers only ever having behaved as a boy and spent her time as an equal with the boys in primary school. Her older sister Drane says "we tried to dress Lule in skirts, but she always refuses. » (Young, 2001: 72)

Puisque le corps n'est pas transformé et que la socialisation semble efficiente, est-ce à dire que la performance du rôle masculin est suffisante pour se dire et être reconnu comme homme ? Les auteurs semblent obligés ici à une réponse de normand tant les détails des histoires de vie invitent à la nuance. Les filles jurées sont bien des hommes au sens où elles font tout ce que font les hommes et que ne font pas (ou ne peuvent pas faire) les femmes: elles portent des vêtements masculins et les cheveux courts, fument du tabac, possèdent des armes (et s'en servent, selon les lieux et les époques, pour se protéger et venger le meurtre de leurs proches), assistent au conseil des chefs de famille, voyagent librement, seules ou en compagnie d'autres hommes, mangent avec les hommes mais pas avec les femmes, reçoivent les hôtes de passage, réalisent tous les travaux agricoles impartis aux hommes, prennent, le moment venu, la direction de leur maison, marient leurs sœurs, etc. Ces multiples comportements et activités, constitutifs ici de la masculinité, font bien d'elles des hommes comme les autres. Cependant, les auteurs remarquent également qu'elles n'agissent et ne sont pas traitées toujours exactement de la même façon que les hommes ordinaires. Gréaux et Young notent ainsi dans les récits recueillis et dans leurs observations un certain nombre d'ambiguïtés ou de contradictions. En premier lieu, les pratiques de nomination des vierges ne sont pas « mono-genrées » : selon le contexte, leur nomination oscille entre le féminin et le masculin. Si les gens s'adressent à elles en utilisant uniquement des formes masculines, en

---

<sup>13</sup> GREMAUX R. « Woman becomes man in the Balkans», HERDT G. *Third sex, third gender*, New York, Zone Books, 1993, p 253-254.

<sup>14</sup> Né dans les années 1950.

référence, ils mêlent parfois les pronoms masculins et féminins. «Talking about Mikas<sup>15</sup>, my informants alternately used “he” and “she” as was also observed by Gusic when Mikas was still alive. In his presence, however, nobody would have had the insolence to call him a woman, although everyone in Jezera knew that he was a biological female; feelings of reverence, but also of fear, prevented them from doing so» (Grémaux, 1993 : 251). En outre, si l'accès à la masculinité est parfois marqué par un changement de prénom (Shkurtan<sup>16</sup> et Mikas ont, par exemple, masculinisé leur prénom féminin Shkurta et Milika), ce procédé n'est pas général et la nomination des filles jurées semble plutôt jouer sur la fluidité locale des diminutifs : Stana<sup>17</sup>, par exemple, a gardé son prénom féminin mais est aussi appelé Stancane, une forme masculine de Stana ; Tonë utilise, comme beaucoup d'hommes ordinaires, un diminutif féminisé (Tonë est une forme féminine de Ton). En second lieu, si les «vierges jurées» peuvent être, et ont été pour certaines, de valeureux vengeurs dans le cadre de vendettas, elles ne semblent pas être des victimes valorisées : «intentionally killing or wounding such a person while in full awareness of the fact that he was a female by nature was considered shameful and unworthy for a genuine hero » (Grémaux, 1993 : 278). Si la mort d'une «vierge jurée» n'équivaut pas ainsi à la mort d'un homme, c'est peut-être parce qu'elles conservent partiellement un statut de femmes, capable de leur assurer la protection associée normalement au genre féminin. Cette protection qui peut se donner comme un avantage certain dans le cadre des vengeances de sang (on peut tuer sans risquer soi-même de l'être) apparaît aussi, cependant, comme une exclusion partielle de cette institution essentielle qui participe à la constitution de l'honneur des hommes et de la valeur des lignages. On retrouve cette même « mise à l'écart » relative dans d'autres domaines de la vie politique puisque le *kanun* précise que les «vierges jurées» peuvent assister au conseil des chefs de famille mais ne sauraient prendre part aux discussions et décisions qui s'y tiennent. Cette participation incomplète revient à leur donner, en ce cas aussi, une sorte de statut d'entre-deux genres. Il semble, cependant, que dans un certain nombre de cas, les « vierges jurées » prenaient activement part au conseil, si bien qu'il est possible que le mode de participation tienne moins au statut en lui-même qu'au degré d'estime personnelle accordée à chacun-e dans sa propre communauté. D'autres éléments moins généralisables, parce qu'attachés à une histoire particulière ou à des coutumes locales, disent aussi cette petite différence de traitement tel l'enterrement de Tonë en 1971: « He was burried in the antiquated male costume he had worn

---

<sup>15</sup> Mikas Karadzic 1863-1934.

<sup>16</sup> Né dans les années 1920. Young 2001.

<sup>17</sup> Stana Cerovic né dans les années 1930.



on special occasions. (...) At the cemetery some men – relatives and friends of the deceased – wanted to start the *vajtim*, a traditional impromptu lamentation or funeral oration in verse, but were prevented from performing it. The custom of the local Grudë tribe allegedly did not allow a biological female to be publicly lamented by male. Gjelosh [frère cadet de Tonë] still feels sorry that Tonë was deprived of the last honors of a man, to which he was said to be entitled according to the customs of his natal Kelmënd tribe» (Grémaux, 1993 : 256). L'exemple du permis de chasse de Stana montre également les stratégies d'exclusion et de négociation à l'œuvre dans ces situations : « As a true son of the Montenegrin highlands, Stana displays a passion for hunting and shooting. He usually joins the men in the wolf hunt, although he has no hunting license. He has been trying for years to obtain one, citing the menace that the increasing number of wolves presents to the livestock. As soon as a shooting club was founded in a neighboring village, Stana applied for membership, but his request was turned down. Stana is nevertheless an excellent marksman, as he showed at a tournament organized about nine years ago by the club: seeing all the male competitors missing the mark, he abandoned the passive role of spectator and grabbed a rifle. Much to the dishonor of the competitors, Stana's first shot hit the mark» (Grémaux, 1993 : 261).

On comprend, qu'au-delà même de la diversité des coutumes locales et des statuts personnels, un certain nombre d'indices invitent à tenir les filles jurées pour des hommes « pas comme les autres ». Ce qui chez les auteurs contemporains se traduit par un questionnement sur leur appartenance à un troisième genre, questionnement qui s'inscrit dans le débat qui s'est développé, ces dernières décennies en anthropologie, sur le statut des « transgenres » observés dans diverses sociétés. Ce débat est intéressant dans la mesure où il renvoie à notre capacité à comprendre les diverses manières dont les sociétés humaines aménagent la différenciation des sexes/genres. Plusieurs auteurs ont, en effet, utilisé la « *thirdness* » comme une stratégie heuristique permettant le décentrement nécessaire à la compréhension de conceptions alternatives des sexes/genres<sup>18</sup>. Cependant, un certain nombre d'auteurs qui se sont référés à la notion de troisième genre, l'ont peut-être fait un peu trop rapidement, oubliant d'exposer notamment ce qui fait qu'une catégorie ou une classe vernaculaire se constitue comme un genre à part entière. Si dans un certain nombre de sociétés, un statut particulier est bien associé aux personnes « transgenres » celui-ci est-il pour autant un genre autonome, spécifiquement défini, et amène-t-il à reconsidérer l'articulation binaire des genres? Les auteurs contemporains qui se sont intéressés aux « vierges jurées » se

---

<sup>18</sup> Cf. entre autres Herdt 1993.

sont, assez logiquement, attachés à ces questions. Dans un article récent, écrit en collaboration<sup>19</sup>, Young s'interroge sur l'appartenance des « vierges jurées » à une catégorie alternative et répond par la négative arguant du fait qu'elles sont toujours définies en référence au masculin et au féminin. Constatamment présentées comme « des femmes qui sont devenues hommes », elles ne dissolvent pas, selon Young, le binarisme des genres mais semblent au contraire lui donner une certaine force et consistance : « nor do they appear to dilute the dichotomy. Indeed, they seem to support and enhance a rigorous binarism : male and female still appear as powerfully contrasted and determining categories in Northern Albania » (2005: 82). Grémaux, considérant que « the designation third gender should (...) be reserved to creative bricolage, resulting in an authentically new, genuine, alternative form of human existence outside the realm of mainstream gendered roles, a form of life beyond the two stereotypical gender categories »<sup>20</sup>, donne, quant à lui, une réponse quelque peu différente.

« In Balkan culture virgins were seen as a relatively unclassified category, clearly set apart from those who have become « women » through matrimony and motherhood, and somehow more akin to the male gender – which serves more or less as the marked prestige gender ». (1993: 281). Sa réponse, un peu ambiguë, peut être entendue comme une manière de dire que les filles jurées « ne sont plus femmes et presque hommes », c'est-à-dire qu'elles ne transcendent la différenciation ordinaire des genres qu'en ce qu'elles s'affranchissent du genre féminin et s'associent au genre masculin prestigieux. Autrement dit, la virginité jurée pourrait représenter ici un « genre émancipateur » bien plus que le « genre contestataire » préalablement défini. En ce sens, Grémaux est plus proche de l'idée d'une « expérience liminaire de genre » que d'un troisième genre autonome, c'est-à-dire une expérience qui, si l'on reprend la notion de liminarité de Victor Turner, autoriserait une élévation de statut par une procédure préalable de renoncement au statut antérieur et à ses prérogatives. Une telle expérience ne conteste en rien la hiérarchie ordinaire des genres mais participe bien plutôt à la constituer de la même façon que les étapes liminaires des rites de passage (où s'expérimente, selon Turner, une modalité non hiérarchique de lien social qu'il nomme *communitas*) participent à l'instauration de statuts hiérarchisés fondateurs de la structure sociale. De ce point de vue, la réponse de Grémaux n'est pas si différente de celle de Young : ils reconnaissent tous deux que la virginité jurée ne constitue ni une véritable contestation de la

---

<sup>19</sup> LITTLEWOOD R. & YOUNG A. « The third sex in Albania : an ethnographic note », SHAW A. & ARDENER S. *Changing sex and bending gender*, Oxford, Berghahn Books, 2005, 74-84.

<sup>20</sup> Grémaux, 1993 : 280-281.

binarité du système des genres ni une déstabilisation de la hiérarchie établie entre masculin et féminin. A travers cette discussion, on voit que ces interprétations contemporaines de la virginité jurée offrent une vision plus dynamique des personnes concernées : contrairement à Durham qui les décrivait essentiellement comme des victimes d'un système social inégalitaire et violent, elles paraissent ici participer pleinement à et de sa constitution.

*Masculin-vierge: interdire la descendance et garantir les genres*

On a compris que la virginité est au centre du processus de constitution de cette masculinité singulière. Les filles jurées s'engagent nécessairement à l'abstinence sexuelle quelle que soit, par ailleurs, la manière dont elles prêtent serment. Pourquoi cette importance accordée à la virginité? Quel est son rôle dans la constitution de cette masculinité particulière? Grémaux, se référant à Kirsten Hastrup, associe virginité et appartenance à un genre alternatif. Selon Hastrup, en effet, la virginité place les femmes dans un statut d'entre-deux qui transcende, entre autres, la différenciation entre hommes et femmes. En ce sens, la virginité, à l'instar de la « thirdness », menace la catégorisation binaire des genres: « virgins challenge common concepts of femininity, of which motherhood and dependance on men are basic traits, and moreover they threaten the clear-cut demarcation of both genders» (1993: 246). Cependant, les effets de cette menace sont réduits dans le cas des filles jurées: «In transvestite Balkan virgins, we see this inherent ambiguity and ambivalence substantially reduced by their classification as “social men”, as well as by prescriptions and restrictions concerning their sexual behavior » (ibid.). Autrement dit, pour Grémaux, la virginité, est le fondement essentiel du « hors-genre » des filles jurées qui menace le système binaire ordinaire, menace que la référence à la masculinité vient circonscrire<sup>21</sup>. On se demande cependant, si dans cette interprétation, la place relative de ces deux éléments n'est pas indûment symétrisée. En effet, si dans la procédure de « fabrication » des filles jurées, virginité et masculinité sont bien étroitement liées, elles paraissent s'agencer selon une logique non symétrique : c'est bien, semble-t-il, parce qu'il est important de faire des hommes qu'il y a contrainte à la virginité et non l'inverse. Pour être homme, une femme doit s'engager à la virginité mais l'engagement dans la virginité ne la contraint pas à la masculinité (on a vu qu'en cas de refus de mariage,

---

<sup>21</sup> C'est en ce sens que nous avons pu dire auparavant que ce genre est plus émancipateur que véritablement déstabilisateur.

les filles jurées ne se masculinisaient pas nécessairement). Il est donc possible ici d'être une « non-femme » sans être homme, mais il n'est pas possible d'être homme sans être une « non-femme » comme le suggèrent les conséquences prescrites ou réelles d'une rupture du vœu. Selon le *kanun*, en effet, la rupture du vœu est synonyme de déshonneur personnel et familial et conduit à la mort: « capital punishment (by stoning in Montenegro and by burning alive in North Albania) was prescribed by customary law for pregnant nubile girls and sworn virgins»<sup>22</sup>. Si Grémaux n'a pas rencontré de cas où cette sanction ait été appliquée, il signale cependant l'histoire d'une rupture de serment qui s'est soldée par un retour au genre féminin. Il s'agit de Fetah qui a vécu en homme depuis sa naissance (en 1926), jusqu'à l'âge de 25 ans avant d'épouser Asslan Asllani : « at marriage, her female name Fatime was reinstated and the tight manly trousers exchanged for wide harem trousers. It was far from easy to get used to the role of housewife. In retrospect, Fatime claims to be content to having become a woman. Recently she declared to a journalist: "I'm happy with my son and two daughters"» (1989: 163). Que l'issue en soit fatale ou heureuse, la rupture du vœu conduit à une « sortie » de la masculinité. On comprend que ce n'est pas ici l'abstinence des filles jurées qui menace la différenciation des genres comme l'affirmait Grémaux, mais bien plutôt l'actualisation de leur capacité reproductive. Cette dernière brouille, en effet, dangereusement la différence établie puisqu'en étant mère, une fille jurée serait à la fois femme et homme. Si la performance du genre masculin par les filles jurées est réalisable sans mettre en danger la bipartition des genres, c'est parce que la virginité fait office de garde-frontière en empêchant une expérience de genre mixte. En ce sens, elle est comparable à la stérilisation explicitement ou implicitement imposée aux transsexuels occidentaux<sup>23</sup> : elle se donne comme la garantie de la différenciation des genres.

De ce point de vue, il se pourrait que le serment de virginité renvoie moins ici à une prohibition sexuelle qu'à un interdit de procréation comme le suggèrent quelques exemples de « partenariat » entre vierges jurées et femmes. L'un, peu documenté, concerne une vierge qui a vécu avec sa « soeur spirituelle<sup>24</sup> » au début du 20<sup>ème</sup> siècle ; l'autre se rapporte à N.<sup>25</sup> qui, lors de l'enquête de Grémaux dans les années 1980, vivait avec une femme en ville. Le

---

<sup>22</sup> GREMAUX R. « Mannish women of the Balkan mountains », BREMMER J. *From Sappho to de Sade: moments in the history of sexuality*, London, Routledge, 1989, p 161.

<sup>23</sup> Cf. Hérault L. « Constituer des hommes et des femmes : la procédure de transsexualisation », *Terrain*, 42, 2004, 95-108.

<sup>24</sup> Il s'agit d'une parenté spirituelle instaurée par un rituel spécifique qui lie des hommes ou des femmes non apparentés.

<sup>25</sup> Né en 1941, devenu « vierge jurée » à l'âge de 10 ans.

troisième concerne également deux « sœurs spirituelles » Rukë et Shefkije Rexhepi Cur<sup>26</sup> qui, en 1958 quand Vukanovic les rencontre, vivent ensemble depuis une vingtaine d'années. Selon les voisins leur union aurait une dimension sexuelle. On peut ajouter à ces exemples mentionnés par Grémaux, celui de Daga Marinković<sup>27</sup>, rapporté par Sarčević: « for more than twenty years she shared an apartment with her colleague and best friend Manja. Their life during this long period was much like a “marriage”, not in the sense of erotic love but in terms of the organization of everyday life and the division of work in the house. Although they never stuck to the division of work according to sex, Daga took on most of the “man’s” work while Manja would do the “woman’s” work. Manja had relationships with men during this period but did not get married. She moved away from Bijelo Polje when she did eventually marry. Daga speaks reluctantly of this period of life, aware that some people interpret their closeness as an expression of lesbian tendencies. She feels insulted by this. Of course, people who knew them well did not draw such conclusions. Based on just a part of material I gathered on this part of Daga’s life, I am ready to testify that their relationship was much more like that of a sister and brother in this region rather than that of sexual partners » (Sarčević 2002: 9).

Ces partenariats, qui sont soigneusement distingués des mariages, se donnent, cependant, comme autant de performances de l'union hétérogenre ordinaire. Bien que la sexualité n'y soit pas (nécessairement) présente, il se pourrait qu'elle bénéficie d'une acceptation relative comme le laisse entrevoir le cas de Shefkije. Comme on l'observe dans d'autres sociétés, il est possible qu'en se coulant dans le moule de « l'hétérogamie », la sexualité des vierges soit ici moins problématique qu'il n'y paraît au premier abord. Un partenariat vierge jurée/femme n'apparaît pas, en effet, comme une « union » entre deux femmes mais bien comme une « union » entre deux personnes qui jouent les partitions masculine et féminine propres à l'union hétérosexuelle légitime. Ce faisant, il semble concevable et recevable car, comme la masculinité des vierges, il ne remet en question ni la différenciation des genres ni « l'hétérogamie » qui lui est associée.

Pour autant, ce qui demeure toujours impossible aux vierges jurées, c'est l'accès à une descendance. On a vu qu'elles ne pouvaient mettre au monde elles-mêmes des enfants, mais leur « partenaire » éventuelle ne semble pas être en mesure de les seconder en la matière. Les informations disponibles en ce domaine restent malheureusement fragmentaires, mais il

---

<sup>26</sup> Né vers 1910, devenu « vierge jurée » à l'âge de 15 ans.

<sup>27</sup> Né en 1941.

semble que les femmes qui vivent avec des vierges n'ont pas elles-mêmes d'enfants. Elles ne peuvent donc offrir une paternité adoptive à leur partenaire. Les filles jurées sont fondamentalement des êtres stériles, qui ne peuvent se constituer une descendance d'aucune manière. Leur virginité est ainsi à la fois leur force et leur faiblesse : grâce à elle, elles peuvent accéder à des droits et des pouvoirs qui leur seraient autrement inaccessibles, mais étant dans l'incapacité de les transmettre, elles sont personnellement vulnérables, notamment à la fin de leur existence (sans soutien évident durant leur vieillesse), et « généalogiquement » insignifiantes (sans importance véritable dans la constitution d'une famille et d'une lignée). Plusieurs exemples donnés par les auteurs contemporains montrent, cependant, que la disposition d'un frère cadet « renverse » cette faiblesse intrinsèque. En effet, une fille jurée pourvu d'un cadet et un cadet pourvu d'un « aîné-fille jurée », ont toutes les chances de donner à leur famille et à leur maisonnée une importance qu'ils auraient eu, l'un et l'autre, plus de mal à garantir seul. Dans ces cas, comme par exemple ceux de Tonë et Daga que nous avons déjà évoqués, les récits de vie montrent que l'aîné s'occupe et/ou protège son cadet durant son enfance et sa jeunesse alors que les parents vieillissants (ou décédés) ne peuvent le faire. Il devient ensuite généralement le chef de la maison (souvent constituée en commun) avant d'en léguer la propriété et la responsabilité à son cadet qui la transmettra, à son tour, à ses enfants. Durant sa vieillesse, il vit généralement avec son cadet et profite des soins de ce dernier et de sa famille. Grâce à leur « frère-vierge jurée », les cadets peuvent ainsi transmettre à leur descendance une maison assez souvent plus prospère que celle qu'ils auraient pu constituer ou gérer seuls. Parallèlement, les filles jurées acquièrent, grâce à leur cadet, la sécurité et les privilèges associés à la possession d'une descendance. En ce sens, on pourrait dire que la masculinité des vierges jurées semble « parachevée » lorsqu'elle prend place dans une famille non dépourvue d'hommes. La transmission, possible en ce cas, des droits et devoirs inhérents aux hommes, marque en quelque sorte l'aboutissement de leur performance masculine. En léguant leurs biens et leur statut de chef de maison à (et par l'intermédiaire de) leur cadet, les filles jurées s'inscrivent véritablement dans une lignée masculine et donc plus complètement dans la masculinité car si les hommes font les lignées, ces dernières les fondent conjointement. De ce point de vue, les vierges jurées nous montrent que l'appartenance au genre masculin, loin de dépendre seulement d'une configuration corporelle définie et/ou d'une performance strictement individuelle de la masculinité, procède aussi des liens que chacun peut et/ou se montre capable de nouer avec les autres. La conception occidentale de la sexualité, centrée sur l'idée que le sexe/genre est une propriété intrinsèque des personnes, tend à nous faire oublier cette dimension relationnelle de la

constitution sexuée des individus. Finalement, être homme (ou être femme), ici comme ailleurs, c'est toujours l'être par/pour/avec les autres.