

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d'histoire de l'UQÀM.

(1978)

“L’homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord)”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Pierrette Désy

“L’homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord)”.

Un article publié dans la revue **Libre — politique, anthropologie, philosophie**, 1978, no 78-3, pp. 57-102. Paris : Payot.

[Autorisation formelle accordée par l’auteure le 24 juillet 2007 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : desy.pierrette@uqam.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 30 juillet 2007 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

Une demande en mariage

- I. Une définition
- II. Les chroniqueurs
- III. Devenir berdache
 - A. L'homme-femme dans les mythes
 - B. Visions et onirisme
 - C. Rôles et fonctions
 - D. Sanctions et irréversibilité
- IV. L'anthropologue et le berdache
- V. Le statut paradoxal du berdache

Des ennemis saisissables

Bibliographie

Pierrette Désy

Spécialiste en histoire et en ethnologie
Professeure retraitée du département d’histoire de l’UQÀM.

“L’homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord)”.¹

Un article publié dans la revue **Libre — politique, anthropologie, philosophie**, 1978, no 78-3, pp. 57-102. Paris : Payot.

Une demande en mariage

[Retour à la table des matières](#)

Dans le récit exemplaire de sa captivité chez les Chippewa / Ojibwa John Tanner², dit Saswa'benase (La Buse), relate comment il reçut un jour une proposition de mariage de la part d'un certain Owendib (Tête Jaune), que le destin avait fait *agokwa**, c'est-à-dire « comme une femme »³.

¹ Ce texte livre le premier état d'une recherche en cours qui fera l'objet d'une publication ultérieure.

² John Tanner, fils de pasteur, naquit au Tennessee en 1780. Capturé en 1789 par les Saginaw-Chippewa, il vécut un temps avec les Ottawa et finalement les Saulteurs-Chippewa jusqu'en 1828. Il se retira alors du côté américain de Sault-Ste-Marie où il fut pendant un moment l'interprète officiel du célèbre mythographe de l'époque, Henry R. Schoolcraft. Traité de « vieux menteur » et « d'Indien blanc » par la population, il disparut tragiquement en 1846, après avoir été accusé à tort du meurtre du frère de Schoolcraft. (Récit à paraître avec annotations et commentaires de l'auteur chez Payot, 1978.)

³ Avertissement : les mots en italiques suivis d'un astérisque désignent le berdache dans la langue de la tribu. L'homosexualité touche le plus souvent des hommes, et beaucoup plus rarement des femmes (les cas les plus répandus se trouveraient chez les Mohave, Yuki, Yuma et Cocopa). En conséquence, à

John Tanner vivait alors sur un territoire de chasse dans la région de la rivière Rouge (Manitoba/Minnesota). Comme beaucoup de chasseurs autochtones, il apportait chaque printemps ses ballots de fourrure à la Compagnie du Nord-Ouest qui était alors en rude compétition avec la Compagnie de la Baie d'Hudson ⁴.

L'hiver était rigoureux et les vivres se faisaient rares. C'est ce moment peu propice que choisit Tête Jaune pour rallier le campement de Tanner. *L'agokwa** était alors à la recherche d'une famille à laquelle il pouvait s'intégrer en vaquant à des occupations strictement féminines. Sans cette insertion, une mort presque certaine le guettait, tout d'abord à cause de la famine qui sévissait, et ensuite à cause de la guerre. En effet, les Chippewa, alliés des Assiniboines (Siouan) et des Cris (Algonkin), menaient une guerre acharnée aux Sioux du Minnesota et des Dakotas. Les compagnies de fourrure n'étaient d'ailleurs pas entièrement étrangères à l'exacerbation de ces conflits de caractère ancestral.

C'est dans ces circonstances que *l'agokwa** tentait de rejoindre le campement de Tanner, où se trouvait également la mère adoptive de ce dernier, Netnokwa, une femme tout à fait singulière qui ne dédaignait ni de faire le chef, ni de se livrer au commerce des fourrures.

Voici le récit de John Tanner :

« Durant le cours de l'hiver, l'un des fils du grand chef « ojibbeway » Weskobug (Le Sucre) arriva à notre campement. (...) Cet homme était de ceux qui se font femme et que les Indiens appellent femme. Il y en a beaucoup de cette sorte parmi la plupart des tribus indiennes, sinon dans toutes. On les appelle donc *agokwa**, un mot qui exprime bien leur condition. Cette créature, nommée Owawendib (La Tête jaune), devait bien avoir cinquante ans et avait eu beaucoup de maris. J'ignore si elle m'avait déjà

moins que nous ne l'indiquions expressément, nous parlons de berdaches-hommes.

⁴ La Compagnie du Nord-Ouest fut absorbée par la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1823.

vu ou si elle avait entendu parler de moi, mais elle me fit bientôt savoir qu'elle avait parcouru de très longues distances pour me rencontrer, dans l'espoir de vivre avec moi. Elle s'offrit à moi à plusieurs reprises, et non seulement elle ne se découragea pas de mon refus, mais répéta ses avances dégoûtantes jusqu'à ce que je fusse pratiquement obligé de fuir la tente. La vieille Netnokwa était parfaitement au courant de ses mœurs, et ne faisait que rire de mon embarras et de la honte que je montrais chaque fois que cette créature s'adressait à moi. Netnokwa semblait plutôt prendre le parti de Tête jaune en l'encourageant à rester chez nous. Cette dernière était très experte en ce qui concernait toutes les occupations féminines, y consacrant tout son temps. Finalement, désespérant d'avoir quelque succès auprès de moi, ou peut-être trop harcelée par la faim qui se faisait sentir sous notre toit, elle disparut et resta absente pendant trois ou quatre jours. Je commençais à espérer qu'elle ne m'ennuierait plus jamais lorsqu'elle revint les bras chargés de viande séchée. Elle déclara qu'elle avait trouvé le groupe de Wagetotagun, et que ce chef l'envoyait nous inviter à le rejoindre. (...) Il avait fait dire à *l'agokwa** : « Mon neveu... viens à moi, toi et ma sœur, vous aurez tout ce qui est en mon pouvoir de vous offrir. » J'étais fort content et nous partîmes immédiatement.

À la première halte, alors que j'étais occupé près du feu, j'entendis *l'agokwa**, non loin dans la forêt, qui m'appelait doucement en sifflant. Approchant de l'endroit, je m'aperçus qu'elle concentrait son regard sur quelque chose, et je vis que c'était un orignal. Je tirai à deux reprises... mais l'animal s'échappa. La vieille me le reprocha sévèrement. (...) Le jour suivant, peu avant la nuit, nous arrivâmes au campement de Wagetote où nous mangeâmes à satiété. Enfin, je fus délivré des persécutions de *l'agokwa** qui étaient devenues intolérables. Wagetote, qui avait deux femmes, l'épousa. L'arrivée d'une conjointe dans sa famille fut l'objet de rires, d'incidents grotesques, mais ne provoqua pas le malaise ou les querelles que la venue d'une nouvelle épouse de sexe féminin eût suscités » ⁵.

Tanner dit, entre autres choses, ceci d'essentiel : *l'agokwa** Owendib trouve un lieu d'insertion dans le cadre d'un mariage dont les apparences semblent tout à fait normales a priori. Et ce mariage ne provoque aucun scandale. Comme on le verra, le berdache occupe dans les relations sexuelles et culturelles une position exactement codifiée, de même qu'il est assigné à une place précise par la logique du

⁵ James, E., éd., *A Narrative of the Captivity and Adventures of John Tanner during thirty Years Residence among the Indians in the Interior of North America*. Ross & Haines, 1956, pp. 89-91.

système religieux et l'étiq̄ue qui s'y rattache. D'avance, de par son statut, il ne saurait transgresser aucune r̄gle sociale. Telles sont les pr̄misses à partir desquelles il devient possible de comprendre le r̄le, le statut et la fonction du berdache dans les socīt̄s am̄rindiennes du Canada et des États-Unis.

I. UNE DÉFINITION

[Retour à la table des matières](#)

Toutes les tribus nord-am̄rindiennes qui comptaient des berdaches parmi elles, employaient un terme sp̄cial pour désigner ceux ou celles qui, pour des raisons définies, avaient choisi d'être des transvestis. Ce terme signifiait en général homme-femme ou femme-homme. De toute façon, l'accent était mis sur une notion de passage d'un statut à un autre, après qu'une vision, des r̄ves, des révélations ou des signes eurent mis en évidence le caractère irrévocable d'une destinée beaucoup plus que d'une fatalité.

Le mot berdache, tel qu'on l'emploie en anthropologie, vient du français bardache. Selon le Littré, c'est un terme obscène qui désigne « le mignon ou le giton ». Avec les variantes bardash et berdash, il a été repris par les voyageurs français et canadiens pour nommer les homosexuels aborigènes d'Amérique du Nord. À son tour, ce mot viendrait de l'espagnol « bardaxa », de l'italien « berdascia », de l'arabe « bardaj » et du persan « barah »⁶.

Cependant, le terme berdache a souvent été utilisé pour désigner indifféremment l'homosexuel, le bisexuel, l'androgyn̄e, le travesti, l'hermaphrodite ou l'eunuque. D'où une certaine confusion pour le lec-

⁶ Voir aussi Angelino, H. & Shedd, G., « A Note on Berdache », A.A., no 57, p. 121, 1955.

teur. Toutefois, à partir des renseignements ethnographiques, on peut inférer que les chroniqueurs parlent en fait de l'homosexualité même quand le terme hermaphrodite est utilisé. Dans ses *Mémoires historiques sur la Louisiane*, Dumont de Montigny dit justement :

« Presque tous les Auteurs, qui ont parlé de la Louisiane, ont prétendu que ce pays étoit rempli d'hermaphrodites. Je n'assurerai pas absolument qu'il n'y en a point, vu que je n'ai pas parcouru toute cette grande Province, mais dans ce que j'ai connu... je puis certifier que je n'en ai trouvé aucun. Aussi, serois-je fort tenté de croire qu'on a confondu, et qu'on a pris pour de véritables hermaphrodites certain homme que chez les Natchez, et peut-être aussi parmi plusieurs autres Nations sauvages, on appelle le Chef des femmes. (...) ...je ne doute presque point que cet homme-femme n'ait donné lieu à la fable des hermaphrodites » ⁷.

II. LES CHRONIQUEURS

[Retour à la table des matières](#)

Les chroniqueurs européens ont été nombreux à relater la présence des berdaches dans les tribus qu'ils visitaient. Aussi bien ne s'agit-il pas de dresser ici un inventaire exhaustif de faits ethnographiques connus, mais plutôt d'analyser à travers quelques témoignages un fait social attesté pratiquement dans toute l'étendue de l'univers amérindien : l'existence institutionnelle d'individus outrepassant la division des sexes et les règles qui s'y rapportent ordinairement, et reconnus cependant ne transgresser aucune loi du point de vue de la société.

Déplorons d'abord le laconisme des observateurs européens. Certes, on comprend que, préoccupés par d'autres objectifs, missionnaires, explorateurs et marchands aient déployé peu de zèle à décrire des mœurs qui, répréhensibles à leurs yeux, n'allaient pas tarder à disparaître. Dans ces conditions, ils se contentèrent de présenter à la fois

⁷ Paris, 1753, pp. 247-48 et p. 254.

hypocritement et pudiquement, une soi-disant excentricité exotique qui ne pouvait exister que chez des Sauvages, alors que cette « singularité » constituait un fait social total dans les cultures amérindiennes, en des temps où en Occident (davantage encore qu'aujourd'hui) l'homosexuel(le), c'était le « pauvre bougre » catalogué criminel.

En fait, si les chroniqueurs se sont entendus pour souligner le caractère « odieux » de cette pratique, c'est qu'ils pensaient tous à la même chose : la sodomie. Ils n'ont pas - que l'on sache - remarqué que cette homosexualité s'inscrivait à l'intérieur d'un modèle culturel global et cohérent, d'où était exclue toute référence au registre du pathologique. Ces voyageurs ont vu dans le berdache un modèle déviant, « lunatique et incommodez », pour parler la langue du XVIIe siècle ⁸. Nonobstant sa haute fonction chamanique, l'homosexuel était surtout pour eux un sodomite professionnel. Telle est l'opinion du Baron de La Hontan quand il parle des Illinois : « Ils ont un malheureux penchant pour la sodomie, aussi bien que les autres Sauvages qui habitent aux environs du Fleuve du Mississippi » ⁹. Au XVIIIe siècle, un autre Français, M. Bossu, faisait une constatation analogue au sujet des Choctaw : « La plupart d'entre eux s'adonnent à la sodomie. Ces hommes corrompus portent les cheveux longs et une petite jupe comme celle des femmes » ¹⁰.

Mais heureusement, les chroniqueurs ont livré des observations détaillées qui permettent de composer un tableau relativement homogène. Déjà au XVIe siècle, Alvar Nuñez Cabeza de Voca, alors rescapé avec trois autres compagnons de l'expédition ratée de Pamfilo de Narvaez en Floride, fournit un témoignage. Au cours de son odyssée de

⁸ Baron de La Hontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, tome second (1705), Éd. Élysée, 1974, p. 143.

⁹ Ibid., p. 144.

¹⁰ Nouveaux Voyages aux Indes occidentales, cit. in Swanton, J. R., « Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley & Adjacent Coast of the Gulf of Mexico ». *B.A.E.*, Bull. 43, 1911, p. 100.

huit années en Amérique du Nord, il rencontre vers 1528 des berdaches, vraisemblablement chez les Karankawa du Texas :

« Pendant que j'étais avec eux, je fus témoin de quelque chose de répugnant : un homme qui en avait épousé un autre. Ces êtres impuissants et féminins s'habillent comme des femmes et exécutent les travaux propres à ce sexe, mais utilisent l'arc et transportent les charges les plus lourdes. Nous en vîmes plusieurs de la sorte chez les Indiens. Ils paraissent plus robustes et plus grands que les autres hommes... » ¹¹

Quelques années plus tard, vers 1564, Jacques Le Moyne de Morgues, qui a laissé de fort beaux dessins de berdaches, avait observé que les transvestis timicua de Floride étaient doués de vertus thérapeutiques. Après avoir rappelé que les hermaphrodites seraient « odieux » aux Indiens eux-mêmes, il écrit :

« Ceux qui étaient atteints de maladies contagieuses, étaient transportés dans des endroits réservés à cet effet par les hermaphrodites. Ces derniers les nourrissaient et les soignaient jusqu'à ce qu'ils retrouvent la santé » ¹².

Au XVIII^e siècle, vers 1676, Jacques Marquette, qui fut un des premiers Européens à se rendre sur les bords du Mississippi avec l'explorateur Jolliet, donne le commentaire suivant sur les berdaches de la nation illinois :

« Je ne sais par quelle superstition quelques Illinois, aussi bien que quelques Nadouessis ¹³ étant encore jeunes, prennent l'habit des femmes qu'ils gardent toute leur vie. Il y a du mystère, car ils ne se marient jamais, et font gloire de s'abaisser à faire tout ce que font les femmes. Ils vont pourtant en guerre, mais ils ne peuvent se servir que de la massue, et non

¹¹ Bandelier, F., éd., *The Journey of Alvar Nuñez Cabeza de Vaca*. A. S. Barnes & Co, 1905, p. 126.

¹² Cité in Swanton, J. R., « Early History of the Creek Indians. » *B.A.E.*, Bull. 73, 1922, p. 373. Voir aussi, Le Moyne de Morgues J., *Brevis Narratio eorum quae in Florida Americae Provincia Gallis acciderunt, fecunda in illam Navigatione, duce Renato de Laudoniere, classis Praefectu, Anno MDLXIII*. Theodore de Bry, MDXCI, Paris 1591, ill. XVII et XXIII.

¹³ Cest-à-dire les Sioux.

pas de l'arc et de la flèche qui sont les armes propres des hommes. Ils assistent à toutes les jongleries et aux danses solennelles qui se font en l'honneur du calumet (...) Ils sont appelés aux conseils où l'on ne peut rien décider sans leur avis. Enfin, par la profession qu'ils font d'une vie extraordinaire, ils passent pour des manitous, c'est-à-dire pour des génies ou des personnes de conséquence » ¹⁴.

Dans ce commentaire déjà plus mesuré si on le compare aux autres, le Père Marquette n'en soulève pas moins différents problèmes : en effet, au lieu de mettre l'accent sur des rapports sexuels, il s'étonne plutôt que ces hommes qui après tout font la guerre, puissent se faire gloire de travailler simultanément comme des femmes. Le Père Marquette a cependant le grand mérite de souligner le rôle politique et religieux des berdaches illinois. En effet, ceux-ci sont « manitou », ce qui renvoie implicitement à une connotation sacrée.

Dans son ouvrage *Mœurs des Sauvages Américains*, Joseph-François Lafitau tient sur la religion les mêmes propos que Marquette à qui il semble emprunter les renseignements. Il est intéressant de noter cependant que malgré la condamnation qu'il porte sur cette curieuse institution, il cherche des explications :

« S'il s'est trouvé des femmes d'un courage viril, qui faisoient une gloire du métier de la guerre, laquelle semble ne convenir qu'aux hommes, il s'est trouvé aussi des hommes assez lâches pour vivre comme des femmes. (...) La vue de ces hommes déguisez en femmes surprit les Européans qui abordèrent les premiers en Amérique. (...) Quoique l'esprit de Religion qui leur fait embrasser cet état les fasse regarder comme des hommes extraordinaires, ils sont néanmoins tombez, parmi les Sauvages même, dans ce mépris où étoient anciennement les Prêtres de Vénus Uranie et de Cybèle, et soit qu'effectivement ils se soient attirés ce mépris en s'asservissant à des passions honteuses, soit que l'ignorance des Européans sur les causes de leur condition, fondât contre eux des soupçons fâcheux ¹⁵ ; ces soupçons entrèrent si avant dans leur esprit, qu'ils en imaginèrent tout ce qu'on pouvait en penser de plus désavantageux ; et cette imagination alluma si fort le zèle de Vasco Nugnes de Valbos, Capitaine Espagnol qui découvrit

¹⁴ « Récit des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette », in *Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, Éd. Élysée, tome 2, 1974, p. 268.

¹⁵ C'est nous qui soulignons.

le premier la mer du Sud, qu'il en fit périr un grand nombre, en lâchant sur eux ces dogues furieux, dont ceux de sa Nation se sont servis pour détruire une grande partie des Indiens » ¹⁶.

Lafitau fait deux hypothèses sur le mépris dans lequel seraient tenus les berdaches. La première, relative aux sentiments des Indiens eux-mêmes, n'est étayée sur aucune preuve, sinon celle à ses yeux importante que ces hommes perdent volontairement leur « virilité » pour s'attacher aux travaux des femmes. La seconde en revanche, concernant les « soupçons fâcheux » des Européens, est pleinement vérifiée, jusque dans la mention de l'élimination physique. Mais comment ne pas soupçonner que l'institution du berdache les fascinait ? Dans son chapitre intitulé « Des Sauvages antropophages & des Hermaphrodites », Dumont de Montigny apporte de précieux renseignements sur le « prétendu chef des femmes » chez les Natchez :

« Ce qu'il y a de certain, est que quoiqu'il soit vraiment homme, il a la même parure & les mêmes occupations que les femmes : il porte comme elles les cheveux longs & tressés, il a comme elles un jupon ou alconand au lieu d'un brayet, comme elles il travaille à la culture des terres & à tous les autres ouvrages qui leur sont propres, & comme chez ces Peuples qui vivent presque sans religion & sans loi, le libertinage est porté aux plus grande excès, je ne répondrais point que ces Barbares n'abusassent de ce prétendu Chef des femmes, & ne le fissent servir à leurs passions brutales. Ce qu'il y a encore de certain est que quand un parti de Guerriers ou de Confidérés quitte le Village pour aller, soit en guerre, soit à la chasse, s'ils ne se font pu suivre de leurs femmes ; ils mènent toujours avec eux cet homme habillé en femme, qui sert à garder leur cabanage, à faire cuire leur sagamité, & à pourvoir enfin à tous les besoins du ménage, ainsi qu'une femme pourroit le faire » ¹⁷.

Mais ce peuple sans « religion ni loi » possédait en réalité une mythologie et des rituels extrêmement complexes, de même qu'une hiérarchie sociale structurée de telle sorte que les différentes couches (Puants-Honorables-Nobles-Soleils) étaient en perpétuels mouve-

¹⁶ Op. cit., tome 1, 1724, pp. 52-54.

¹⁷ Op. cit., 1753, pp. 248 et 254.

ments ascendants et descendants ¹⁸. En conséquence, il serait étonnant que le statut du berdache natchez n'ait pas été aussi inscrit à un niveau hautement religieux, et que sa présence auprès des hommes, lors de la guerre ou de la chasse, n'ait pas une portée symbolique. De toute façon, comme on le verra plus loin, les berdaches, où qu'ils soient, sont toujours entourés d'une aura mystérieuse, ce qui les place d'emblée en dehors d'un statut spécifiquement féminin ou masculin. Et s'ils ne sont pas « des hommes comme les autres », ils ne sont guère « des femmes comme les autres ».

Citons encore quelques remarques, qui semblent encore plus hostiles que celles formulées au cours des siècles précédents. Au XVIII^e siècle, Pedro Font écrivait à propos des Yumas de la région du Colorado :

« Avec les femmes, je vis des hommes habillés en femme, avec qui ils vont régulièrement, ne se joignant jamais aux hommes. Le chef les appelle « amaricados ». (...) Je demandai qui étaient ces hommes, et on me répondit qu'ils n'étaient pas des hommes comme les autres, et que c'était la raison pour laquelle ils allaient vêtus ainsi. Je pensai donc que c'était des hermaphrodites, mais d'après ce que j'appris plus tard, je compris qu'ils étaient des sodomites, voués à ces pratiques infâmes » ¹⁹.

À la même époque, vers 1770, un autre Espagnol, Pedro Fages, dit à propos des Chumash de Santa Barbara (Californie) :

¹⁸ On trouvait chez les Natchez trois groupes sociaux exogamiques : les soleils, les nobles et les honorables, et un quatrième groupe qui pouvait aussi pratiquer l'endogamie : les puants. La filiation était matrilineaire et l'appartenance à un groupe supérieur était déterminée par la mère. D'après les chroniqueurs français, la mobilité sociale se déterminait de la manière suivante : l'enfant né de l'union d'une mère soleil et d'un père puant était soleil ; l'enfant né de l'union d'une mère noble et d'un père puant (ou d'un père soleil et d'une mère puante) était noble ; l'enfant né de l'union d'une mère honorable et d'un père puant (ou d'un père noble et d'une mère puante) était honorable ; l'enfant né de l'union d'une mère puante et d'un père honorable (ou d'une mère puante et d'un père puant) était puant. (Cf. Swanton, op. cit., 1911.)

¹⁹ « The Colorado Yumans in 1775 », in *The California Indians*, Heizer & Whipple, éd. U.C.P., 1972, p. 250.

« J'ai des preuves substantielles que des Indiens qui, tant ici qu'à l'intérieur, s'habillent comme des femmes et prennent leur personnalité - il y en a deux ou trois dans chaque village - sont des sodomites de profession. (Il est vrai que tous ces Indiens s'adonnent à ce vice abominable.) (...) Ils s'appellent joyas, et sont tenus en grande estime » ²⁰.

Pour clore cet échantillonnage, évoquons au XIXe siècle un voyageur qui deviendra célèbre, George C. Catlin, qui ne manque pas non plus d'y aller d'une réflexion brève et incisive ; il laissera également un croquis fort intéressant sur la danse du berdache (i-coo-coo-a) chez les Sauk et les Fox :

« Voici bien l'une des coutumes les plus dégoûtantes et les plus bizarres que j'aie jamais rencontrées dans les territoires indiens, et qui, autant que je sache, appartient seulement aux Sioux, aux Sauk et aux Fox » ²¹.

Inutile de se demander pourquoi ces explorateurs qui, loin d'être des enfants de cœur, avaient été témoins de rites beaucoup plus étranges et impressionnants à leurs yeux d'Européens, sont à ce point bouleversés. « Qu'un vice si abominable ne soit pas réprimé les conforte dans l'idée qu'ils se font des Sauvages, de même qu'ils présentent le danger auquel ils ont échappé en tant que civilisés, car pour parler comme l'un d'eux, Pedro Fages, « cette débauche est si criminelle qu'il semble quasi interdit de la mentionner par son nom » ²². Peu importe qu'ils fassent ou non preuve d'hypocrisie ; ces hommes appartiennent à leur temps, et c'est ce qu'ils disent qui est essentiel. Et ce qu'ils nous laissent entendre, c'est que l'homosexuel amérindien est un « subversif ».

Leurs témoignages, sur le fond, se rejoignent tous. Ils ont le mérite de nous faire entrevoir l'ampleur du phénomène. Nous savons grâce à

²⁰ « The Chumash Indians of Santa Barbara », *ibid.*, p. 259.

²¹ *Letters and Notes on the Manners, Customs & Conditions of the North American Indians*, 1841, London, vol. 2, p. 215, et illustration ne 296.

²² *Op. cit.*, 1972, p. 260.

eux que les Choctaw et les Chumash, les Illinois et les Natchez (parmi tant d'autres peuples) qui vivaient dans des espaces diamétralement opposés, et dont les structures socio-culturelles étaient rigoureusement dissemblables, avaient tous institutionnalisé l'homosexualité. Les berdaches se ressemblaient partout avec des variantes locales.

III. DEVENIR BERDACHE

A. L'homme-femme dans les mythes.

[Retour à la table des matières](#)

La représentation de l'homme-femme ou de la femme-homme est dramatiquement présente dans les mythes et les rites. On pourrait s'interroger longtemps, et sans doute avec fruit sur certains mythes qui, s'ils ne présentent pas une image indubitable de l'androgyne, n'en expriment pas moins, au niveau de leurs articulations symboliques, la présence de cette thématique et de cette problématique. Examinons d'abord le mythe de création des Hurons-Iroquois : dans celui-ci, la femme-tombée-du-ciel dans un univers d'où l'humanité est encore absente, donne naissance à une fille. Plus tard, celle-ci se trouve enceinte sans avoir jamais connu d'homme - et pour cause -, ou est fécondée par le vent. Elle accouche de jumeaux dont le survivant devient le héros culturel. Cette naissance de jumeaux ou d'un seul héros, dans d'autres cultures limitrophes, ne pose pas tant la question de l'absence supposée ou réelle de l'homme à la conception - comme le dogme de la Vierge Marie - que de l'identité même de la procréatrice qui meurt peu de temps après l'accouchement. Dans tous les cas, c'est la grand-mère qui s'occupe des enfants : Manabozho et Loup (Ojibwa/Chippewa) ; Gluskap et Malsum (Micmac, Passamaquody) ; Taiscaron et Iskeha (Hurons) ; le Grand Lièvre (Winnebago). À leur tour, les survivants, car Loup, Malsum et Taiscaron sont impitoyablement

éliminés par leur frère, s'avèrent porteurs des bienfaits de la civilisation, tout en empruntant parfois certaines caractéristiques propres au décepteur.

Mais le mythe de la femme-tombée-du-ciel n'est pas suffisamment explicite. Il a donc l'inconvénient de susciter des hypothèses et de ne pas fournir de preuves. Observons par ailleurs que dans la vie réelle, le transvesti est investi de pouvoirs chamaniques. Loin d'être placé dans une catégorie aliénante qui l'exclurait de la société, il est au contraire requis à pratiquer un rôle sur deux plans : profane et sacré. Ce sont les mythes puebls et navajo qui rappellent avec le plus d'insistance que le berdache détient ce double pouvoir.

Dans le mythe d'émergence navajo, les hommes-femmes (*nadle**, ce qui signifie « il change ») jouent un rôle extrêmement efficace. L'épisode où ils entrent en scène se situe au moment où les hommes et les femmes ont émigré dans le troisième monde (les Navajo en comptent cinq) sous la direction de Premier-Homme et Première-Femme. Mais ils finissent par se quereller violemment et la séparation des sexes devient inévitable. Pendant que les uns vont d'un côté de la rivière, les autres restent sur l'autre rive. Plus tard, la situation apparaît critique pour les hommes qui, atteints de surdité, ne peuvent plus communiquer entre eux. Premier-Homme prend donc la décision de faire appel à l'homme-femme. Le *nadle** en question est un inventeur d'objets utilitaires (calebasse, panier à cuisson, brosse à cheveux, etc.), de plus comme il sait tout des femmes, il apporte son précieux secours aux hommes ²³.

Le mythe d'émergence hopi enseigne qu'à un certain point de la migration, les gens finissent par perdre la tête, d'où le plus grand désordre moral. Les femmes décident donc de rester dans leur village,

²³ Hill, W.W. « The Status of the Hermaphrodite & Transvestite in the Navaho Culture ». A.A., 1935, p. 274. Goddard, P. B., « Navajo Texts ». *M.N.H.*, vol. 34, 1933, pp. 128-29.

tandis que les hommes traversent la rivière pour s'établir de l'autre côté. Après quatre années au cours desquelles les rapports se sont de plus en plus envenimés, survient le déluge. Les femmes construisent une tour qui s'écroule, mais les hommes parviennent à transpercer la croûte terrestre au moyen d'un roseau. Bien qu'il n'y ait pas la présence spécifique d'un homme-femme dans ce mythe, une variante montre la Femme-Araignée allant aider les hommes²⁴. Détail significatif quand on sait que la Femme-Araignée symbolise masculinité et féminité ou la métamorphose d'un sexe à un autre.

L'idée de la transformation sexuelle, bien qu'elle soit fort complexe, est également présente chez les Zuñi. Dans leur mythe d'émergence, les Zuñi, après être restés quatre années dans un village, décident de poursuivre leur route. Ils se donnent pour chefs un frère et une, sœur, Siweluhsita et Siweluhsiwa. Au cours du voyage, ces derniers ne tardent pas à précéder les autres. Le jour est chaud et le frère et la sœur montent sur une colline afin de se reposer. Alors que Siweluhsiwa est endormie au pied d'un arbre, Siweluhsita s'approche d'elle, et ne pouvant résister au violent désir qui s'empare de lui, il lui fait l'amour. L'enfant qui naît du couple incestueux est une femme-homme Hlahmon (*lamana**)²⁵. Les Zuñi expliquent « qu'à trop mélanger les graines de la même origine, il naît un double dans l'enveloppe ; le « hlahmon », c'est-à-dire la combinaison d'un homme et d'une femme »²⁶.

Malheureusement, les mythographes des Zuñi ne s'accordent pas tous sur cette question. Ainsi, E. C. Parsons prétend que la femme-homme n'est pas née de cette union, mais qu'accompagnant les autres à l'arrière, elle se perdit et devint un dieu²⁷. D'autre part, il faut savoir que Hlahmon était la sœur aînée des clowns koyemshi qui naquirent

²⁴ Parsons, E. C., *Indian Pueblo Religion*, U.C.P., 1939b, pp. 236-37.

²⁵ Cushing, F.H., « Zuñi Creation Myths », *B.A.E.* 13th Rep., 1896, p. 401 et passim. Parsons, E. C., op. cit., 1939b, pp. 220-22.

²⁶ Parsons, E. C., « The Zuñi La'mana ». *A.S.* no 8, 1916, p. 524.

²⁷ Ibid.

de la même union, et dont on connaît l'importance cérémoniale. Ce sont des hommes-femmes qui « s'ils ressemblent aux garçons, ne portent pas en eux les fruits de la sexualité »²⁸. E. C. Parsons y voit la preuve, nous semble-t-il, que les *lamana** - les hommes-femmes qui existaient dans la société zuñi relèvent aussi du registre du risible et du facétieux²⁹. D'ailleurs, cet auteur voit dans ces séquences mythographiques une explication a posteriori de l'existence réelle du *lamana**³⁰. On peut se demander si ce n'est pas là une interprétation réductrice d'un phénomène très complexe et surdéterminé. Il paraît d'autre part évident que cet auteur a à plusieurs reprises négligé le rôle du transvesti pueblo³¹. Il convient, enfin, de souligner que, dans le mythe d'émergence, on voit apparaître un dieu, Kothlama (un homme-femmé), qui, capturé, réussit à échapper à la célébration en revêtant des habits de femme. Comme les koyemshi, on le retrouve également dans certains cérémonials.

Afin de faire mieux apparaître les fonctions culturelles multiples dont les berdaches sont le support, il serait plus fécond sans doute d'établir une comparaison avec le « kanyotsanyotse » des Tewa. Dans le mythe d'émergence, les gens vivent d'abord sous l'eau d'un grand lac. Quelque temps après naissent Mère Été (féminité) et Mère Hiver (masculinité). Puis, les gens commencent à penser qu'ils doivent émerger. Pour cela, ils s'adressent à un homme, lui disant qu'il est un homme-femme. Après avoir nié trois fois, il finit par avouer qu'il est bien homme-femme. C'est le kanyotsanyotse, le seul être capable de mener à bien les différentes phases d'émergence. Il a également pour tâche primordiale de trouver les dieux qui aimeront les Tewa, ce qui est essentiel dans la religion et implique une vie heureuse. La quête n'est guère facile pour le kanyotsanyotse, mais grâce à des créatures chthoniennes, il puise les forces nécessaires. L'homme-femme devient

²⁸ Cushing, F. H., op. cit., p. 401.

²⁹ « The Last Zuñi Transvestite », A.A., vol. 41, 1939, p. 339,

³⁰ Op. cit., 1916, p. 525.

³¹ Voir par exemple, Sebag, L., *L'invention du monde chez les Indiens pueblos*, Maspero, 1971, p. 425 et passim.

ainsi le plus vigoureux d'entre tous. Après avoir accompli sa mission, il retourne sous le lac où il nomme un chef d'hiver et un chef d'été en relation avec les deux mères. Ce récit est d'autant plus intéressant que, dans la réalité, le modèle mythique du kanyotsanyotse est le chef de chasse qui fait la liaison entre le chef d'hiver et le chef d'été ³².

Analysé sous cet angle, l'homme-femme est un héros culturel qui n'appartient en définitive ni à l'un ni à l'autre sexe ; il opère plutôt la synthèse entre les deux. Or il ne faut pas oublier qu'il est extrêmement fréquent que les héros civilisateurs changent de sexe. Un très beau mythe mandan, celui de Hibou des Neiges, nous l'enseigne. Dans une séquence, le héros, Loup-noir, est chargé de rapporter le scalp d'un jeune homme, Quatre-Rayures, à son maître le faiseur de flèches. Il part donc à la recherche de Quatre Rayures qui habite dans une île. Arrivé au bord de l'océan, il fait la rencontre d'une magicienne, Daine-à-Queue-blanche qui, après l'avoir invité à se déshabiller, se frotte contre lui et le transforme en femme. C'est donc sous les traits d'une jolie fille que Loup noir fait son entrée dans le village de Quatre Rayures. Il peut ainsi l'épouser et lui prendre son scalp ³³. On retrouve aussi cette possibilité étonnante de métamorphose, mais de manière obscène, chez le décepteur winnebago Wakundkaga, dit Le Premier né. Lors d'une de ses multiples aventures, celui-ci se déguise en femme afin d'épouser le fils d'un chef à qui il donne trois garçons. La supercherie est découverte un jour où, sautant par-dessus un fossé, il perd « quelque chose de malodorant » (une fausse vulve). L'épisode suivant, on le voit époux allant visiter son épouse et son fils. Mais il faut aussi savoir qu'à ce point de ses aventures, ce héros-décepteur est

³² Laski, V., *Seeking Life, M.A.F.S.* 50, 1959. Sebag, L., op. cit., 1971, pp. 421-428. Pour des raisons évidentes, nous ne pouvons donner toutes les versions des mythes d'émergence. Nous renvoyons donc le lecteur aux références bibliographiques.

³³ Bowers, A. W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950, pp. 286-295. On trouve également dans ce mythe un bel exemple de cohabitation entre deux hommes : Hibou des Neiges dit Grand Homme et Hibou gris dit Petit Homme.

confronté à des problèmes fonctionnels avec son corps. Ainsi, il transporte son pénis, qu'il a immense, dans une boîte ³⁴.

Si les mythes montrent avec précision que le problème de la transsexualité a été envisagé, les rituels témoignent également que le phénomène de l'homosexualité est profondément enraciné au niveau des articulations symboliques majeures de ces différentes cultures, et qu'il n'a rien de superficiel ou d'excentrique. Ce phénomène relève du sacré là même où il est relativement répandu. Mais il y a plus, certains de ces mythes mettent en évidence la dichotomie des sexes et l'antagonisme primitif entre les deux, et ils font fonctionner l'instance de l'homosexualité comme une tentative de solution à cette différence/opposition irréductible. Ainsi, chez les Tewa, lors de la cérémonie d'initiation kachina, garçons et filles sont réunis dans la kiva. À chaque enfant, on demande s'il est homme ou femme. Tous répondent : « je suis un homme », et ensuite : « je suis une femme » ³⁵. C'est là une mise en scène rituelle dramatisée du mythe d'émergence, au moment où apparaît le kanyotsa-nyotse, et une tentative de réduction de l'hostilité archaïque entre les sexes.

B. Visions et onirisme.

[Retour à la table des matières](#)

Il semble que chez les Indiens des Plaines notamment, ce n'est pas tant la mythologie qui définit le symbolisme et les règles du transvestisme, que le problème posé par l'épineux passage de l'enfance/adolescence à l'âge d'homme. Tout se passe comme si les rites d'initiation servaient de catalyseurs pour désigner, en un moment aussi crucial et périlleux, l'homosexuel.

³⁴ Rodin, P., *The Trickster*, Schocken Book, 1976, pp. 3-60.

³⁵ Laski, V., op. cit., 1959, pp. 25-26 ; et Sebag, L., op. cit., 1971, pp. 424-25.

Chez les Indiens des Plaines, le rite de passage de l'adolescence était sanctionné par la quête d'une vision qui exigeait un isolement pendant au moins quatre jours. C'était une étape délicate et décisive en ce qui concernait le futur guerrier, d'où l'importance de l'intensité de la vision. Il arrivait que rien ne survint, et alors la quête devait être répétée.

La vision pouvait déterminer une fois pour toutes la vocation du jeune homme qui était appelé à se faire berdache. Tel était le scénario de façon évidente chez les Winnebago et les Omaha. Au cours de son jeûne, le garçon Omaha était susceptible de voir la Lune se manifester, tendant d'une main une courroie de panier, et de l'autre un arc et des flèches. Mais Lune, conçue comme un astre hermaphrodite, était d'humeur changeante. Au moment où l'adolescent s'apprêtait à choisir l'arc et les flèches, elle pouvait présenter inopinément la courroie. Si le visionnaire était alors incapable de prévoir la manoeuvre à temps, il se trouvait irrémédiablement pris au piège. Il devenait *mixuga**, c'est-à-dire « instruit par la lune »³⁶. Il retournait alors au village, prenait des habits de femme, mais il ne se limitait pas à un simple travestissement : il parlait, bougeait, marchait comme une femme, et vaquait aux occupations qui lui sont propres³⁷.

Mais la vision n'est pas irremplaçable ; toute une gamme de signes peuvent en tenir lieu. A. Fletcher et F. La Flesche rapportent le cas d'un jeune homme qui, rentrant chez lui bredouille après avoir vainement quêté une vision, rencontra une femme qui s'adressa à lui en ces termes :

« Tu es ma fille et tu deviendras comme je suis. Je te donne cette houe. Grâce à elle, tu cultiveras la terre, et le maïs, les haricots et les citrouilles

³⁶ Dersey, J. O. « A Study of Siouan Cults ». *B.E.A.*, no 11, 1889-1890, p. 378.

³⁷ Cette métamorphose est à comparer avec celle qui touchait le chaman sibérien, et en particulier tchuktchi : celui-ci passait par plusieurs stades de transformation avant de devenir femme.

pousseront. Tu seras très douée pour tresser les poils de bison, décorer les mocassins, les pantalons et les robes » ³⁸.

Soudain, le jeune homme se rendit compte qu'il avait employé une terminaison féminine en parlant de lui. Il essaya de se corriger sur le champ, mais en fut incapable. En arrivant chez lui, il s'habilla en femme et se comporta comme telle.

Plus dramatique encore est cette aventure qui arriva à un guerrier omaha. De retour d'un raid, alors qu'il dansait dans le village, il entendit un hibou répéter : « Ce chef est un *mixuga**. » Il n'eut pas d'autre alternative que de prendre les habits féminins. Mais étant donnée la particularité de cette révélation tardive, il put toutefois continuer de faire la guerre, habillé en homme ³⁹.

Le rêve formait un support essentiel de la vision, et il importait que certains thèmes récurrents n'apparaissent pas chez les dormeurs sous peine de modifier leur vie.

Chez les Oglala Sioux, le fait de rêver trop fréquemment d'une femme « wakan » (sacrée, avec la connotation de pouvoir) ou à un « p'te winkte » (bison sacré hermaphrodite) invitait fortement à la condition de berdache qu'on appelle *winkte** ⁴⁰. Mais il y a plus si on y regarde de près. Ainsi, dans l'historique du rituel de la pipe sacrée, dont l'initiatrice est la femme « Bisonne blanche », Hehaka Sapa raconte que deux chasseurs, ayant aperçu au loin une forme, s'en approchèrent pour découvrir que c'était une femme fort attrayante. L'un des chasseurs fit part à l'autre du désir qu'il éprouvait pour cette femme. Mais son compagnon lui répondit qu'il ne devait pas penser ainsi car elle était sans doute « wakan ». Mais déjà la femme faisait signe à celui qui avait des « pensées mauvaises » de venir près d'elle. Un nuage

³⁸ « The Omaha Tribe ». *B.A.E.*, no 27, 1905-1906, p. 132.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Brown, J. E., éd., *The Sacred Pipe*, Penguin Book, 1972, pp. 3-4.

les enveloppa, et après qu'il se fut dissipé, on put apercevoir l'homme dévoré par des serpents ⁴¹.

Dans une autre perspective, les déités féminines restent les témoins essentiels des transformations des hommes en femmes. Il suffisait par exemple que les Hidatsa rêvent de façon compulsive à « La Vieille Femme du Villages » ou à « la Femme céleste » pour y voir un signe prédestiné à la condition de *miati**. De même, la vision de « la Femme d'en haut » constituait un indice-signe sans équivoque de cette destinée. On disait alors que le *miati** avait été capturé ⁴². Mais c'était « s Double-Femme », qui visitait l'Oglala sioux. Cela se passait dans la vision de la manière suivante : un messager de sexe masculin conviait le visionnaire sous un tipi où il était invité à choisir entre un arc et des flèches ou des grattoirs. Prenait-il ces derniers qu'il devenait *wink-te** ⁴³.

C. Rôles et fonctions.

[Retour à la table des matières](#)

On retrouve un peu partout en Amérique du Nord cette alternative entre objets féminins et objets masculins qui, explicitement, symbolisent, dans chaque culture, l'un et l'autre sexe. Chez les Yurok, par exemple, un jeune homme devient *wergern** lorsqu'il se met à tisser ; chez les Pima, l'enfant mâle qui montre une prédilection marquée à jouer avec un panier sera « comme une fille », alors qu'on ne prête guère d'attention à la petite fille qui s'intéresse à l'arc et aux flè-

⁴¹ Wissler, C., « Societies and Ceremonial Association in the Oglala Division of the Teton-Dakota ». *A.P.A.M. H.*, vol. XI, 1912, p. 92.

⁴² Bowers A. W., « Hidatsa Social & Ceremonial Organization », *B.A.E. Bull.* 194,1965, p. 330.

⁴³ Wissler, C., op. cit., 1912, p. 93.

ches ⁴⁴ ; il en allait de même pour les garçons crow et hidatsa qui aimaient les poupées. On déconseillait fortement à ces derniers de s'adonner aux travaux de jardinage, voire d'y penser. Les vieilles femmes avaient pour rôle de vanter le métier de guerrier, déjà tôt dans l'enfance.

La différence/opposition entre les femmes et les hommes est d'ailleurs illustrée de façon exemplaire dans ce code symbolique : tandis que l'arc et les flèches connotent la force centrifuge par rapport à l'espace du cercle territorial, avec au terme le risque d'une mort toujours possible, le panier et la courroie connotent une force centripète à l'intérieur du cercle territorial, avec l'assurance quasi certaine d'une existence longue et paisible. Ainsi, chez les Sioux, en rêvant de la femme « wakan », le *winkte** s'assurait la promesse d'une longue vie. C'est pour cette même raison qu'on lui demandait de donner un nom au nouveau-né.

Toutefois, il serait abusif d'en conclure que l'homme, qui se faisait femme, craignait la mort, ou même simplement, que les femmes craignaient la guerre. Dans une société où chaque individu est placé, dès l'enfance, devant des hauts faits guerriers quotidiens et omniprésents, de tels sentiments sont inconcevables. Une informatrice hidatsa nous en persuade lorsqu'elle dit à A. W. Bowers : « ... le rôle des femmes

⁴⁴ De tous les peuples qui avaient institutionnalisé l'homosexualité, il semblerait que les Pima soient l'exception qui confirme la règle. En effet, l'enfant mâle qui préférait le panier à l'arc était dès l'enfance isolé des autres. En outre, il était perçu comme élément dangereux pour la société (voir Hill, W. W., « Note on Pima Berdache », *A.A.*, new series no 40, 1938, pp. 338-40). Cependant, dans son mémoire sur le transvestisme, L. Li Causi montre qu'il y a des sérieuses contradictions entre ce qui est dit dans le mythe de création pima et la curieuse place que l'on réserve au berdache dans la société pima (Il travestimento presso 1 Gruppi indigeni degli Stati Uniti. Ms., Università di Rems, 1971, pp. 89-96). À la lumière de ces renseignements, il semble que le transvesti pima ne soit donc pas un véritable homosexuel ; de même il est possible que les observations de W. W. Hill ne tiennent pas compte du fait que le processus d'acculturation a très vite déformé, voire corrompu, le devenir de l'homosexualité pima. Tout ceci demande à être éclairci.

dans la guerre était vital, et le succès ou l'échec de l'expédition dépendait aussi bien de la manière dont se comportaient les femmes que les hommes » ⁴⁵. Le même auteur rapporte l'anecdote suivante qui dépeint l'attitude d'un berdache sioux en face de l'ennemi. Des guerriers hidatsa rencontrèrent un jour des femmes sioux qui étaient en train de cueillir des légumes sauvages. Elles étaient accompagnées d'un *winkte** qui dit ceci aux guerriers : « Vous ne pouvez pas me tuer puisque je suis « wakan ». Je peux même compter des coups grâce à mon bâton. » Le *winkte** entonna alors un chant sacré et puissant qui mit en fuite les Hidatsa. L'un d'eux tenta de le flécher, mais la flèche ne fit que l'effleurer ⁴⁶. La même aventure survint à *l'agokwa** ojibwa, Tête jaune, qui réussit à tenir en respect toute une bande de Sioux, permettant ainsi aux autres de s'échapper ^{46a}. D'ailleurs, on signale constamment des incidents de ce genre à propos des berdaches, ce qui dément la thèse de ceux qui veulent voir dans la condition du berdache l'effet d'une attitude de lâcheté.

Les rites cérémoniaux étaient aussi des cadres où les berdaches jouaient un rôle prépondérant, à titre d'officiants, ou de participants. Ils étaient souvent chargés de diriger les danses. Tandis que le *bate** crow avait l'honneur d'abattre le premier poteau destiné au rituel de la danse du soleil, le *miati** hidatsa se devait de localiser le premier arbre. Or cet arbre, généralement un peuplier, symbolise avant sa chute l'ennemi qu'on abat, tout en constituant pendant la cérémonie le lien entre les forces terrestres et supraterrrestres. Les *heemaneh** cheyennes officiaient pendant la danse des scalps. À ce propos il est intéressant de noter que ce rituel était pratiqué dans le sud-ouest. Or qui dit scalps, dit guerre, ce qui démontrerait à nouveau, s'il en était besoin, que le berdache n'est pas exclu des rites et cérémonies, mais qu'il oc-

⁴⁵ Op. cit., 1965, p. 256.

⁴⁶ Ibid., p. 220. On sait que chez les Indiens des Plaines, toucher un ennemi sans le tuer grâce à un bâton rituel était considéré comme une des plus grandes prouesses.

^{46a} Bell, C. N., éd., *Henry's Journal covering Adventures & Experiences in the Fur Trade in the Red River 1799-1801*. Winnipeg, 1888, p. 7.

cupe au contraire dans la sphère du sacré et du religieux une position-cléf. Notons encore que ces transvestis étaient rattachés à des sociétés féminines. A. W. Bowers rapporte qu'il y eut jusqu'à vingt-cinq *miati** qui appartenaient à la société de la « Femme céleste » ; plus tard, il en a trouvé quatre qui dépendaient soit de cette dernière, soit de celle de la « Femme d'en Haut ». Les mères de ces *miati** en faisaient également partie ⁴⁷. Quant aux *winkte** sioux, ils étaient associés au rituel de « Double-Femme ».

Quand le berdache n'était pas soupçonné de se servir de son pouvoir chamanique à des fins malveillantes, son concours était en général fort recherché. Il avait la réputation de porter chance aux guerriers, aux chasseurs et aux amoureux. C'était un entremetteur, un conteur d'histoires drôles et souvent scabreuses. On lui reconnaissait les qualités de guérisseur, il avait à la fois des pouvoirs thérapeutiques et magiques, des dons particuliers au niveau des occupations quotidiennes, d'où l'insistance des informateurs, comme des observateurs, à souligner « qu'il travaille mieux que les femmes ». Ce qui ne devrait pas étonner puisqu'il s'agit d'un être auquel on prête des vertus surnaturelles, et que la trace de son omniscience et de son pouvoir sacré se retrouve dans certains des travaux qu'il accomplit. Dans le même ordre d'idées, C. Wissler indique que la décoration au moyen de piquants de porc-épic était considérée comme « *wakan* » chez les Oglala Sioux ⁴⁸.

Chez les Navajo, le *nadle** sait tout puisqu'il est à la fois homme et femme. C'est donc un signe de bon augure que d'en avoir un chez soi ; il est d'ailleurs le favori de la famille. Plus tard, il est destiné à en être le chef. Il a droit de regard sur la propriété, il dirige les travaux des champs. Lors des cérémonies, c'est lui qui prépare la nourriture. De plus, il tricote, tisse, tanne le cuir et fabrique les mocassins. C'est un

⁴⁷ Op. cit., 1965, p. 315, 326 et 330. C'était après la ménopause - perçue comme rite de passage dans le devenir féminin, et non maladie - que les femmes rejoignaient ce type de sociétés.

⁴⁸ Op. cit., 1912, p. 93.

excellent potier, un très bon vannier. Il garde aussi les moutons. Il est recherché comme accoucheur, il connaît les chants pour guérir la folie résultant de l'inceste. On le soupçonne parfois de pratiquer la sorcellerie, mais on reste discret à ce propos comme le sont toujours les Navajo dans ce domaine périlleux. De plus, les *nadle**, « ceux qui font comme les femmes », par rapport aux autres, les androgynes, peuvent se marier. S'ils épousent une femme, ils redeviennent hommes, mais s'ils épousent un homme, ils restent *nadle**. Enfin, ils payent ceux qui les sodomisent et ils ont le pouvoir de conjurer le danger immanent à cet acte. En effet, la sodomie est tabou pour les Navajo, la folie pouvant résulter de cette pratique, mais les *nadle** échappent à cet interdit, étant eux-mêmes des guérisseurs et connaissant les chants appropriés ⁴⁹.

Le *nadle** navajo occupait de toute évidence une position extrêmement privilégiée au sein de sa tribu. Les berdaches, appartenant à d'autres tribus, avaient également des obligations sociales à remplir (comme on l'a déjà vu). Ainsi, les *heemaneh** cheyennes organisaient les mariages. Éloquents et beaux parleurs, leur société était recherchée et ils se faisaient fort d'être des messagers entre les amoureux ; en outre ils accompagnaient les hommes à la guerre ⁵⁰.

De son côté, tel un chef dont on connaît la générosité, le *bate** crow avait le tipi le mieux fourni et le plus grand. Il était fort réputé dans l'art de manier l'aiguille. On disait que c'était le meilleur cuisinier de la tribu, et on savait pouvoir toujours attendre de lui secours, charité et bienveillance ⁵¹. R. Lowie dit que le *bate** qu'il eut l'occasion de

⁴⁹ Hill, W. W., op. cit., 1935, pp. 273-279. La présence de véritables hermaphrodites étonne peut-être. Quoi qu'il en soit, G. A. Reichard rapporte que l'un des *nadle* rencontré par W. W. Hill avait été émasculé par des Ute lors d'un raid guerrier. Cf. *Navaho Religion : a Study of Symbolism*, vol. 1, New York, 1950, p. 141.

⁵⁰ Grinnell, G. B., ne Cheyenne Indians, *U.N.P.*, 1972, vol. 2, pp. 37-40.

⁵¹ Simms, S. C. « Crow. Indians Hermaphrodites ». *A.A.*, vol, 5, 1903, pp. 580-81.

rencontrer mesurait 1 mètre 75 (les hommes crow ont une taille nettement au-dessus de la normale) et qu'il était de forte constitution. « Habillé comme une femme, écrit-il, il aurait pu passer pour l'une d'entre elles, n'eût été sa voix de fausset ». Ce *bate** était très doué dans l'art de la décoration. Bien qu'il eût près de cinquante ans, il prétendait avoir, comme les jeunes filles, des amoureux parmi les hommes. En outre, il avait vaillamment combattu contre les Sioux ⁵².

Quant au *miati** hidatsa, il pouvait être craint, mais il n'en était pas moins hautement respecté en raison de cette relation unique qu'il entretenait avec le surnaturel. Sa générosité était proverbiale. Il lui arrivait fréquemment de recueillir les orphelins. En outre, les *miati** recherchaient la compagnie d'hommes plus âgés avec lesquels ils partageaient leur vie ; souvent ces hommes étaient mariés mais ne s'entendaient guère avec leur(s) femme(s). Le *miati** et son mari vivaient alors dans deux habitations érigées côte à côte ⁵³.

D'après M. C. Stevenson, la personne la plus remarquable qu'elle eut l'occasion de rencontrer chez les Zuñi était une femme, Elle était « la plus grande de taille... certainement la plus forte à la fois intellectuellement et physiquement... elle occupait de fait la position de chef à plusieurs occasions » ⁵⁴. Mais cette dame qui avait une si grande personnalité (elle avait même fait un voyage à Washington D.C.) était en réalité un homme. Stevenson avoue qu'elle fut abusée pendant longtemps. Néanmoins, ce *lamana** resta pour elle une « vraie » femme ⁵⁵.

Ces témoignages ultimes, et rares, des anthropologues sont extrêmement précieux. D'abord ils ont le mérite de contredire, a posteriori, et ceci de façon formelle, comme nous le verrons plus loin, d'autres anthropologues. Par ailleurs, ils représentent le discours des derniers

⁵² Lowie, R. H., *The Crow Indians*, Holt, Rinehart & Winston, 1966, p. 48.

⁵³ Bowers, A. W., op. cit., 1965, pp. 166-68, 259 et 315.

⁵⁴ « The Zuñi Indians », *B.A.E.*, 23th Rep., 1901-1902, pp. 310-11.

⁵⁵ Ibid.

berdaches libres. Ceux-ci portent toujours en eux cette interrogation fondamentale : comment peut-on être homme ? comment peut-on être femme ? En répondant homme-femme, loin d'engendrer une disjonction, ils assument une continuité, se posant comme médiateurs entre les deux sexes. Et c'est ainsi que l'homme-femme ne présente aucun danger pour les femmes, et inversement. Ce qui appelle l'homme du côté des femmes, et la femme du côté des hommes, est un destin chamanique et transbiologique ⁵⁶.

Mais ces berdaches solitaires sont déjà parvenus à la frontière de leur culture, à la bordure de l'acculturation. Cette dernière, par la violence avec laquelle elle procède, ne va plus tarder à leur asséner le coup fatal qui les fera passer irrévocablement dans un univers hostile.

D. Sanctions et irréversibilité.

[Retour à la table des matières](#)

Sans support cérémonial et guerrier, sans appui social et culturel, l'institution du berdache ne pouvait que disparaître, précédant les autres formations dans sa chute. La transformation psychique du transvesti était possible à condition de trouver une insertion totale dans la société. Son institution dépendait de manière étroite d'un savoir mythique, lequel était transféré et dramatisé dans les rituels. La fin des berdaches fut brutale au sens où les commis de l'acculturation - cette machine efficace - surent ajouter à leur entreprise de destruction, les

⁵⁶ À ce sujet, le berdache-homme pouvait prétendre être enceinte grâce à une jupe judicieusement rembourrée et il allait jusqu'à simuler l'accouchement. Il pouvait prétendre avoir des menstruations en s'infligeant une blessure au pénis (contrairement à la thèse la plus répandue, le sang menstruel confère à la femme un pouvoir). Il est donc tout à fait normal qu'il y ait des interdits. La berdache-femme pouvait prendre le rôle du mari et devenir le père légal des enfants de son épouse.

éléments propres à l'aliénation : pourchassé, ridiculisé, le berdache ne connut plus d'issue que dans son effacement. Cette limite de rupture allait s'inscrire parfois au niveau d'une funeste réalité : le suicide.

Il était évident, pour les agents du gouvernement, qu'ils devaient d'abord combattre cette mode extravagante en commençant par déshabiller le berdache. Ils avaient du moins compris que l'apparence vestimentaire avait un caractère primordial. R. Lowie rapporte que des fonctionnaires des Affaires indiennes ayant tenté de forcer un *bate** de s'habiller en homme, les Crow protestèrent arguant que « c'était contre sa nature »⁵⁷. A. W. Bowers écrit qu'un *miati** hidatsa dut se réfugier à la réserve des Crow, après qu'un employé gouvernemental l'eut obligé à porter des habits d'homme, et lui eut coupé les nattes⁵⁸.

Dans ces circonstances, les Indiens eux-mêmes finirent par voir dans cette institution une source de honte et d'humiliation. J. O. Dorsey donne l'exemple d'un jeune Omaha à qui sa famille persista à donner un arc et des flèches après qu'il eut été « instruit par la lune » (voir plus haut) ; le malheureux *mixuga** ne put supporter le poids d'une telle oppression, et il se suicida⁵⁹. N.O. Lurie cite le cas d'un berdache winnebago qui s'obstina quant à lui à suivre les enseignements de la lune, en dépit de ses frères qui menaçaient de le tuer s'il continuait à revêtir la jupe. Aussi trouva-t-il une solution honorable en dosant pertinemment vêtements féminins et masculins⁶⁰. Car un berdache ne connaît guère la paix tant qu'il ne s'est pas plié à l'invitation impérative d'une déité féminine.

Dans le sud-ouest, W. W. Hill a rencontré, semble-t-il, un véritable *nadle**, c'est-à-dire un androgyne, appelé Kinipai, et qui, d'après l'auteur, semblait ne pas avoir trouvé l'insertion que la culture navajo lui

⁵⁷ Op. cit., 1966, p. 48.

⁵⁸ Op. cit., 1965, p. 315.

⁵⁹ Op. cit., 1889-1890, p. 379.

⁶⁰ « Winnebago Berdache », A.A., vol. 55, 1953, p. 709.

réservait. En effet, on a vu que dans le sud-ouest, le passage d'un statut sexuel à un autre se faisait de façon moins spectaculaire que dans les Plaines, par exemple. En ce qui concerne l'interview accordée par Kinipai, il est fort possible en revanche que le *nadle** ait été gêné par la présence d'une personne étrangère, si en juge d'après ce qui suit :

« De toute évidence, elle était fort bouleversée et très nerveuse, elle gardait les yeux baissés... et n'arrêtait pas de se frotter les mains et de se tortiller. Pendant un moment, elle en perdit la voix, et quand elle recommença de parler, elle le fit en murmurant de façon inaudible de sorte que ses propos étaient incohérents. (...) Elle avait bien eu des relations sexuelles avec une centaine d'hommes. (...) Elle se prêta de mauvaise grâce à une photographie, arguant du fait que l'auteur se moquerait d'elle » ⁶¹.

Mais combien tragique est l'histoire survenue à une *hwame** mohave. Cette affaire se situe vers les années 1850. Une femme-homme, Sahaykwisa, avait eu plusieurs maîtresses. On la disait chanceuse en amour, et ses pouvoirs chamaniques étaient redoutables. Sahaykwisa commença de perdre de son ascendant au moment où sa troisième femme la quitta pour rejoindre son mari, qui la reprit, non sans hésitation. Peu à peu, la *hwame** se mit à boire et à fréquenter des hommes. Elle se prostitua avec des Blancs. Elle avait aussi commis des meurtres dont on la soupçonnait sans en avoir les preuves. Un jour qu'elle était ivre, elle s'en vanta auprès d'hommes mohaves. Ceux-ci la noyèrent alors dans une rivière ⁶².

Cette femme, en étant passée d'un statut homosexuel à un autre, hétérosexuel, avait perdu son pouvoir initial. Ivrogne, prostituée, criminelle, cette femme n'appartient plus à l'univers mohave de même qu'elle ne participe plus de l'homosexualité mohave. En confessant ses crimes, elle n'est plus chamane, et ses juges, en la noyant, se débarrassent d'une sorcière. Depuis longtemps, elle a cessé d'être une *hwame**.

⁶¹ Op. cit., 1935, p. 276.

⁶² Devereux, G., « Mohave Ethnopsychiatry & Suicide : the Psychiatric Knowledge & the Psychic Disturbances of an Indian Tribe ». *B.A.E.*, Bull. 175, 1961, pp. 416-425.

Cependant, l'intrusion dans les sociétés amérindiennes d'un nouveau mode de pensée apporté par les Européens, n'a pas toujours donné les résultats escomptés. Ainsi, au XIXe siècle ou avant, nombreux ont été les messies qui ont essayé, parfois avec succès, de briser la force d'inertie qui se glissait insidieusement à l'intérieur des tribus. Wovoka, l'initiateur, avec Tavibö son père, de la danse des Esprits est un excellent exemple. Ce rituel messianique se répandit en 1890 comme une véritable traînée de poudre dans tout l'Ouest américain, insufflant une vigueur nouvelle aux populations que les guerres et les massacres avaient épuisées. Mais il y en eut d'autres plus discrets : vers 1812, une prophétesse kutenai institua un culte messianique chez les Athapaskan de la région du fleuve Mackenzie. Cette femme était mariée normalement avec un homme qui travaillait pour la Compagnie du Nord-Ouest dans un poste du fleuve Columbia. Mais un jour, après avoir reçu des révélations, elle quitta brusquement son mari, revêtit des habits d'homme, et puis se trouva une épouse. Cette femme-homme connut un vif succès, parmi les Athapaskan, en leur prédisant un nouvel âge d'or avec la disparition des Blancs de tout le territoire. Mais il fallait pour cela que les Indiens exécutent la « danse de la prophétesse », et respectent certaines règles, sous peine de provoquer la fin du monde ⁶³.

Malheureusement on a peu de détails sur ce culte messianique ainsi que sur la prophétesse kutenai. Reste que ce cas est suffisamment éloquent pour démontrer que le berdache, quel que soit son sexe, est investi d'un pouvoir sur les autres.

Dans la multitude des exemples que nous avons évoqués, il apparaît que le berdache n'est pas un *dissident* - ce qui l'exclurait rigoureusement de l'ordre social de sa tribu. Nous avons largement démontré que son statut ne le catalogue en rien comme un *proscrit* - ce qui était le fait, par exemple, de ceux qui transgressaient une règle fondamenta-

⁶³ La Barre, W., *The Ghost Dance*, Delta Book, 1972, p. 221.

le (comme l'inceste ou dans certaines tribus l'assassinat d'un de ses membres). De même, il ne saurait être un *étranger* - ce qui restait bien souvent le cas des nombreux captifs d'Indiens ⁶⁴. Le berdache appartient de facto à l'intérieur du cercle tribal.

Le berdache est avant tout dépendant des codes culturels de la tribu à laquelle il appartient. Sans le respect de ces codes, il ne pourrait être transvesti. La société lui aménage un espace où il vient s'inscrire ; sans la mise en place de cet espace, le berdache aurait dû se marginaliser : phénomène intolérable pour la société amérindienne. De la même manière, l'homosexuel n'est pas non plus placé comme modèle de l'irrationnel pour montrer aux autres, les hétérosexuels, le danger auquel ils auraient échappé, ou pour dire aux uns : « Voyez ce que je suis devenu : un non-homme », et aux autres : « Voyez ce que je peux être : une presque-femme. »

Il est évident que des conditions internes relevant du registre de l'inconscient sont requises pour qu'apparaisse le berdache. On se doute bien que le rêveur (ou le visionnaire) songe à ses passions latentes que le contenu manifeste de son rêve (ou de sa vision) lui révèle.

Le rêve ou la vision est un « accomplissement du désir » au sens freudien du terme. Ce n'est pas un hasard qui fait qu'une déité féminine s'empare du rêveur, pas plus que c'est la fatalité qui conduit des *miati** hidatsa à rejoindre la société de la « Femme d'En Haut » - celle-là même qui les a « capturés » - et à laquelle sont rattachées leurs propres mères (voir plus haut) ⁶⁵.

⁶⁴ Sur leur position, comme sur le phénomène de l'homosexualité, nous nous réservons d'apporter dans un prochain texte leurs nombreux témoignages. Nous sommes pour l'instant en train de dépouiller ces récits qui se comptent par centaines.

⁶⁵ Ces données pourraient inspirer l'idée qu'il s'agit de la figuration d'une régression dans l'enfance ou d'une sorte de fixation qui ne dépasse pas le rite de passage. Mais on peut aussi se demander si ces berdaches ne sont pas (tout comme leur mère après leur ménopause, cf. note 46) dans une position qui se situerait au-delà de la différence biologique des sexes.

M. Foucault a cherché à montrer qu'à partir de la Renaissance, l'homosexualité appartient à « l'amour de déraison »⁶⁶, il n'en va pas de même pour les Amérindiens chez qui l'homosexuel doit nécessairement ressortir à « l'amour de raison ». Ce qu'il devient est dans l'ordre des choses, ou perçu comme tel parce qu'institutionnalisé. C'est dire que l'homosexualité est rigoureusement codée au sens où nul ne peut échapper à son destin. Car à supposer qu'un individu refuse de suivre les règles inhérentes à sa fonction, il serait privé du support même qui lui permet d'être ce qu'il est. C'est bien pour cela qu'il n'a aucune possibilité, théoriquement, d'être un marginal. D'ailleurs, quand il le deviendra, c'est au moment précis où pénètre l'influence religieuse et morale européenne. Le berdache, figure éminemment subversive pour nos sociétés, est alors catalogué comme anormal et pervers.

IV. L'ANTHROPOLOGUE ET LE BERDACHE

[Retour à la table des matières](#)

On ne peut guère affirmer que les travaux des anthropologues sur les berdaches soient toujours très satisfaisants. D'abord la tâche de démêler un écheveau d'impressions vagues et d'imbécillités péremptives n'est déjà pas facile. La qualité des informations se modifie d'un ethnologue à l'autre. Le plus souvent, les uns croient pouvoir réduire un phénomène aussi complexe par des explications sommaires, et les autres, faire l'économie du problème. Mais malgré ces difficultés, et comme on l'a constaté, la collecte reste abondante et l'analyse féconde. Il reste que dans ces témoignages, on retrouve particulièrement

⁶⁶ *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 103 et passim.

bien ponctués les éléments d'un ethnocentrisme qui participe à la fois de préjugés et de puritanisme, semblant conforter, sinon rassurer, leurs auteurs sur l'identité de leur propre sexe, en général masculin. À cet égard, on se prend à préférer, ô combien ! les témoignages des chroniqueurs des siècles derniers qui racontaient à voix haute ce qu'ils pensaient, eux qui n'avaient guère les moyens de s'abriter derrière une tautologie pseudo-scientifique. C'est là en effet que le bât blesse.

Bien entendu, nous avons cité auparavant bon nombre d'anthropologues qui ont signalé fidèlement la présence de berdaches, confirmant les propos anecdotiques de leurs prédécesseurs. Il ne s'agit donc pas tellement de ces derniers que de ce qui a été fait par d'autres en leur nom. On peut aussi reprocher à certains d'avoir inconsciemment minimisé ce qui leur paraissait devoir être un fâcheux épiphénomène.

E. C. Parsons, par exemple, a le tort, comme nous l'avons déjà souligné, de n'être pas suffisamment claire ou de se contredire. Ainsi dans un même paragraphe, consacré aux hommes-femmes zuñi, les *lamana**, elle écrit qu'elle a « l'impression » qu'en général les gens ont honte d'en avoir un dans leur famille. Mais ne l'oublions pas, nous sommes déjà en 1916, ce qu'elle ne prend pas en considération. Par ailleurs, elle ajoute qu'il n'y a aucune réticence ni honte à propos de la coutume elle-même ⁶⁷. M. C. Stevenson, en dépit de la sympathie que de toute évidence elle éprouve pour les *lamana**, n'en parle guère. Après avoir fait allusion à un couple très prospère, un *lamana** et son mari (un bisexuel apparemment), elle tranche la question, à notre grand regret, en écrivant : « Il y a un aspect de la vie de ces hommes qui doit rester secret » ⁶⁸. Stevenson aurait pu en savoir davantage, mais son honorable pudeur l'empêche d'aller plus loin.

Avec ces deux ethnologues, nous sommes surtout confrontés à une explication lacunaire, mais il y a sans doute pire dans la littérature an-

⁶⁷ Op. cit., 1916, p. 523.

⁶⁸ Op. cit., 1901-1902, p. 38.

thropologique. On peut, sans grande hésitation, supposer que certains ont travesti tout simplement des évidences qui leur ont servi à alimenter de fausses hypothèses. De même, alors que souvent leurs critiques touchaient des transvestis mâles, elles sont dirigées tout autant contre les femmes. Comment, demandent-ils avec gravité, des hommes normalement constitués peuvent-ils renoncer à leurs prérogatives viriles, et trouver une quelconque sublimation dans les attributs féminins ? Curieuse façon de procéder, mais de leur point de vue, qu'un homme se fasse femme constitue déjà pour eux un affront inconcevable et invraisemblable.

Mais mieux vaut laisser parler un de ces anthropologues. Dans un article consacré aux Crow, F. W. Voget dit :

« La virilité et la force agressive de l'homme, selon l'idéal crow, étaient en profonde opposition à la faiblesse et à la passivité de la femme. Les jeunes hommes qui échouaient à l'épreuve du raid guerrier... devaient supporter les railleries obscènes de la part de ceux qui les comparaient au caractère avachi (« flaccid ») de la femme. Le *bate**... n'était pas une exception. Les *bate** étaient des sortes de fous avec qui on pouvait s'amuser, connaître une aventure sexuelle éphémère, voire épouser, car ils surpassaient les femmes... dans les tâches domestiques. Mais ils n'étaient jamais tenus en haute estime, et quand un *bate** avait levé un fusil devant l'ennemi, tous les Crow s'en souvenaient comme d'un grand événement. Pendant la danse du soleil, quand un *bate** était choisi pour aller couper le premier poteau, il se couvrait le visage avec embarras, car les gens avaient tendance à se moquer de lui » ⁶⁹.

De deux choses l'une, ou bien l'auteur s'abrite derrière « l'homme crow idéal » pour faire passer un autre message, le sien, ou bien il rapporte ce que les Crow en disent eux-mêmes. Que les qualités du guerrier se conjuguent avec force et virilité, nul ne saurait en douter. Mais nous n'avons là qu'une partie du discours ; pour en connaître l'autre, l'idéal de la femme crow, il eût fallu interroger les intéressées,

⁶⁹ « Warfare and the Integration of Crow Indian Culture », In Goodenough & Ward, éd., *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw-Hill Book Comp., 1964, p. 490.

de même qu'il ne faudrait pas faire la part trop belle à tout ce qui ressortit aux formes de plaisanteries érotiques, courantes dans les cultures indiennes, et particulièrement aiguës chez les Crow. Quoi qu'il en soit, cette comparaison est uniquement établie dans la perspective guerrière. À ce sujet, d'autres auteurs avant Voget ont parlé des Crow en des termes beaucoup plus adéquats.

Bien que F. W. Voget ne l'indique pas précisément, nous croyons savoir qu'il a puisé en partie ses renseignements dans *The Crow Indians* de R. Lowie. Aussi, puisqu'il semble y avoir tant de préjugés dans ce premier témoignage, reprenons l'original. R. Lowie dit d'abord que « la tâche d'abattre le premier poteau destiné à l'auvent de la danse du soleil était réservé au *bate* »⁷⁰. (Ce qui paraît être un grand honneur qui lui est fait.) Lors de cette cérémonie, le *bate** était accompagné d'une femme, dont l'absolue vertu ne devait pas faire de doute, ainsi que d'un captif appartenant à la tribu ennemie. Alors que la danse du soleil avait un caractère annuel dans les autres tribus qui l'exécutaient (une vingtaine), les Crow avaient recours à ce rituel après qu'un guerrier en eut émis le désir à la suite du meurtre d'un parent par une tribu ennemie⁷¹. Cela explique donc la présence du captif. On pourrait arguer ici du fait que si le *bate** est escorté d'une femme exemplaire et d'un captif, cela constitue la preuve qu'on a affaire à des êtres singuliers. Mais il n'en va pas ainsi : en effet, la danse du soleil était une cérémonie à haut caractère emblématique, réservée à tous les membres de la tribu, d'où seuls les « impurs » étaient exclus.

R. Lowie écrit encore : « À cette époque, les berdaches devaient se cacher, mais finalement, après quelques recherches, la police⁷² en trouvait un et le ramenait. Dans l'hilarité générale, il se voilait le visage dans un geste de fausse honte »⁷³.

⁷⁰ 1966, p. 48.

⁷¹ Lowie, R., *Indians of the Plains, A.M.S.B.*, 1966, p. 198.

⁷² Il s'agit de la police tribale.

⁷³ Op. cit., 1966, p. 312.

Dans son oeuvre monumentale, *The Ghost Dance*, W. La Barre, pour étayer ses thèses, rapporte, sur la foi de W. F. Voget, les mêmes propos ⁷⁴. Tout est donc mis en oeuvre pour présenter un homosexuel-clown dont on se gausse. Sans aller jusqu'à prétendre que le statut du *bate** crow était le même que celui du *nadle** navajo, bien pauvres sont les éléments qui permettent de le renvoyer à cette image. Une des preuves serait « qu'il se voile la face », et si cette expression dans notre culture signifie aussi « se couvrir de ridicule », cela ne veut pas dire nécessairement qu'il en est ainsi pour les Crow, ce que R. Lowie est loin de suggérer. Comme on verra plus loin, il était d'ailleurs extrêmement fréquent, lors des cérémonies, que des acteurs ne voilent effectivement le visage.

On peut donc reprocher dans cette perspective à certains anthropologues d'avoir été un peu prompts à réduire le berdache à la seule caricature de l'amuseur public, comme s'il n'avait pas le droit d'être joyeux, sans rendre compte du rôle politique et rituel qu'il pouvait occuper. L'homme qui se travestit en femme, et inversement, lors de cérémonies, parfois extrêmement sérieuses, le fait dans le but de faire rire sans doute, mais aussi pour des raisons beaucoup plus importantes. Le travestissement proprement dit existait à des degrés divers dans toute l'Amérique du Nord. Il doit être interprété également comme « une ruse pour écarter les esprits hostiles », pour reprendre l'expression de M. Delcourt ⁷⁵. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, chez les Skidi Pawnee, après le sacrifice de la jeune captive, les vieilles femmes revêtaient des vêtements d'homme et prenaient des noms masculins. La signification du travestissement ne s'épuise pas dans sa fonction ludique (le comique qu'il provoque) mais renvoie à quelque

⁷⁴ Op. cit., 1972, p. 157.

⁷⁵ *Hermaphrodite*, P.U.F., 1958, p. 6.

chose qui s'inscrit sur un autre registre : celui de la cosmogonie des Skidi Pawnee ⁷⁶.

Notre argumentation pourrait s'étayer sur un contre-exemple : s'il émit tout à fait normal de rire de quiconque montait une mise en scène dans ce but, personne n'aurait eu l'idée de le faire, dans la vie quotidienne, à propos des « heyoka » (les Contraires), des « Chiens-fous-qui-veulent-mourir » ou même des « Femmes-au-coeur-viril ». Un individu peut très bien se conformer à un rêve en accomplissant des actions qui, appréhendées de l'extérieur, paraissent tout à fait bizarres. Ainsi, R. Lowie rapporte l'incident suivant à propos d'un « heyoka », qui, afin de se conformer à l'instruction d'un rêve, n'hésita pas à pénétrer, au cours de la cérémonie, dans l'aire réservée à la danse du soleil. Alors que les danseurs faisaient face à l'est, il allait seul du côté ouest, le visage revêtu d'un linge noir. Pendant que les danseurs soufflaient dans un sifflet taillé dans l'aile d'un aigle, il utilisait un sifflet contrefait grossièrement. En dépit du fait que les « heyoka » étaient très respectés par les Sioux, cela n'empêcha pas des hommes de suggérer à deux officiants de s'emparer du « Contraire » et de le suspendre au poteau central, au moyen du sac qu'il portait (le caricaturant par rapport aux danseurs qui se font percer la poitrine). « L'heyoka », ayant eu vent du projet, s'échappa discrètement ⁷⁷.

À la lumière d'exemples qui viennent d'autres catégories, comme celles des « Chiens fous » ou des « Contraires », on ne voit pas très

⁷⁶ Nous faisons ici allusion au mythe de création dans lequel les femmes vivent dans un village à l'ouest sous la direction de Étoile-du-Soir et Lune, et les hommes dans un village à l'est sous la direction de Étoile-du-Matin et Soleil. Les hommes convoitent les femmes, mais celles-ci grâce à Lune réussissent à s'en débarrasser jusqu'au jour où Étoile-du-Matin épouse Étoile-du-Soir et Soleil épouse Lune (voir : Linton, R., « The Sacrifice of the Morning Star by the Skidi Pawnee », *F.M.N.H.*, 1922). Par ailleurs, le rituel sacrificiel de la jeune captive était mené en honneur de Étoile-du-Matin. Nous voyons encore une fois le dualisme/opposition masculinité/féminité.

⁷⁷ « Dance Associations of the Eastern Dakota », in Wissler, éd., *A.P.A.M.N.H.*, vol. XI, part. II (1912-1921), 1913, p. 115.

bien en quoi le berdache pouvait être spécifiquement drôle ou toqué, ainsi que certains auteurs le laissent entendre. Certes, il faut se rappeler que cet individu pouvait aussi faire rire, et selon les modes culturels de l'humour propre à chaque tribu, les allusions sexuelles étaient loin d'en être absentes, comme nous l'avons déjà dit. À cet effet, la gravure de G. C. Catlin en témoigne, par les gestes plus ou moins obscènes que l'on croit deviner et les sourires amusés des danseurs et de la « danseuse ».

Si le phénomène homosexuel a pu être perçu et catégorisé de la sorte par les observateurs, c'est qu'il y avait en fait projection d'un cadre culturel sur un autre. On peut en inférer qu'il en va de même pour beaucoup de choses, et, en particulier, pour tout ce qui touchait à des comportements d'apparence banale, comme le rire, l'humour ou le divertissement public.

Dans son livre *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, G. Devereux, sur la foi d'un unique exemple, ne craint pas d'affirmer ce qui suit :

« ... même si le transvestisme était parfois officiellement « sanctionné » par une vision, des données irréfutables démontrent que ces comportements demeuraient dystones aussi bien par rapport au Moi que par rapport à la culture. Ainsi tel Indien des Plaines préféra-t-il se suicider plutôt que d'obéir à la vision qui lui enjoignait de devenir un transvesti bien qu'il ait probablement éprouvé des pulsions homosexuelles, sinon sa vision ne lui aurait pas « donné » de telles directives. Même avalisées par sa culture, ses pulsions profondes étaient si égo-dystones, qu'il choisit de mourir plutôt que de s'y abandonner » ⁷⁸.

Malheureusement, G. Devereux parle de « données irréfutables » sans en apporter le moindre commencement. Il semble tirer argument du suicide d'un berdache, mais nous sommes fondés à penser que la vague allusion, sans référence, faite à propos de « tel Indien des Plaines » concerne le cas, rapporté par A. Fletcher et F. La Flesche, cité

⁷⁸ Gallimard, 1970, pp. 5-6.

par J. O. Dorsey ⁷⁹. Or, on se rappellera que le jeune Omaha se suicida après que les parents eurent persisté à lui donner un arc et des flèches, en dépit du fait qu'il avait été « instruit par la lune ». En conséquence, le comportement égo-dystone résulte de son impossibilité à être ce qu'il doit être, en raison du comportement de sa famille. De même, on peut supposer à juste titre que les Omaha étaient entrés dans une phase d'acculturation où les pressions extérieures opéraient de telle façon qu'il n'était plus possible de se raccorder de manière rationnelle aux enseignements supraterrrestres.

Il est d'ailleurs étonnant de voir un ethnopsychiatre rapprocher et accoler lâcheté, homosexualité et suicide comme si ces concepts étaient dépendants les uns des autres. Au contraire, il nous semble que le suicide intervenait chez beaucoup d'Amérindiens en rapport avec le sentiment de honte. Au reste, il ne nous viendrait pas à l'esprit de découvrir en l'une des dernières institutions guerrières des Plaines, celle des Chiens-fous-qui-veulent-mourir, un symptôme de lâcheté. En effet, ces soldats faisaient vœu, soit de mourir à la guerre durant l'année, soit d'affronter l'ennemi de manière à mourir sur-le-champ. Il faut noter que ce type d'association prit une grande importance à la fin du XIXe siècle, avec l'intensification des conflits amérindiens-euro-américains.

Mais cela n'empêche pas G. Devereux d'assurer avec autorité :

⁷⁹ Op. cit., 1889-1890, p. 379. Par ailleurs, on trouve bien l'idée du suicide, mais dans un mythe pawnee, rapporté par G. O. Dorsey, celui de l'hermaphrodite. On y assiste à la métamorphose d'un jeune homme en jeune fille alors qu'il a été ensorcelé par la Femme-Araignée. Mais ce mythe qui mérite une analyse plus serrée, n'en met pas moins l'accent sur la transsexualité plus que sur la sanction par la mort (voir p. 128 dans « Pawnee : Mythology », *C.I.W.*, no 59, 1906). On retrouve également l'idée de métamorphose dans un mythe des Esquimaux Netsilik où une femme chamane, après s'être transformée en beau jeune homme, poursuit une existence heureuse (Rasmussen, K., *The Netsilik Eskimos : Social Life and Spiritual Culture*. Copenhagen, 1931, pp. 303-4).

« Chez les Indiens des Plaines, le lâche sacrifie la gloire, un statut exalté et les satisfactions hétérosexuelles et peut même aller jusqu'à se suicider afin de se soustraire à la solution « officielle » de ses problèmes, c'est-à-dire au transvestisme » ⁸⁰.

Mais de quelle mort s'agit-il donc ? Pour l'un (le guerrier), il y aurait une mort glorieuse, et pour l'autre (le non-guerrier) une mort en sursis pusillanime ? Il est bien évident que les oppositions actif/passif, fort/faible sont nettement insuffisantes pour expliquer le transvestisme. Or force est de constater que, où qu'on se tourne, le berdache-homme, même s'il n'est pas « femme », emprunte à celle-ci ses attributions, de sorte que, en définitive, les critiques adressées à l'homosexuel atteignent en fait aussi les femmes. C'est là une dimension qui a échappé (?) à presque tous les auteurs.

Une opinion largement répandue, à propos des Indiens des Plaines notamment, voudrait que le berdache soit un individu qui, dans l'incapacité de faire face aux tensions de la guerre, trouve un lieu dérogatoire dans l'homosexualité. L'hypothèse n'est pas forcément inintéressante, mais elle est discutable.

Examinons successivement trois opinions : celles d'un Hidatsa et de deux anthropologues. Voyons d'abord ce que dit l'Hidatsa :

« Je pense souvent combien il était important autrefois de faire exactement comme les autres faisaient, et il n'y avait aucun moyen d'y échapper. (...) C'était comme un sentier profondément battu ; on devait suivre le même sentier que le prédécesseur avait emprunté et creusé. Devenir berdache était une façon d'en sortir » ⁸¹.

Ensuite, le premier anthropologue, E. A. Hoebel :

« En ce qui concerne la culture des Indiens des Plaines, l'une des façons pour un jeune homme de sortir d'un dilemme alors qu'il est incapable

⁸⁰ Op. cit., 1972, p. 41 (voir aussi p. 55).

⁸¹ Bowers, A W., op, cit., 1965, p. 267.

de faire face au rôle agressif du guerrier, est de devenir berdache institutionnalisé ou transvesti » ⁸².

Et maintenant le second anthropologue, W. La Barre, qui, après avoir renvoyé la condition du chaman à la catégorie de psychotique, écrit :

« Une pathologie encore plus grave était reproduite par le transvesti mâle permanent, le berdache, le « non-homme » manifeste et public qui revêtait des vêtements de femme. (...) Le berdache est le non-homme qui refuse de prendre part aux tâches les plus éprouvantes du rôle masculin : tuer ou être tué, mutiler ou être mutilé » ⁸³.

On trouve dans ces trois opinions des nuances assez importantes pour attirer l'attention. Le premier jugement est surtout formaliste. L'Indien hidatsa montre que sa société est réglée sur des institutions ancestrales quasi inamovibles, et qu'il n'y aurait qu'une possibilité pour un individu d'y échapper : se faire berdache. Le second jugement découle en quelque sorte du premier ; il est démonstratif : Hoebel écrit que, en définitive, l'envers du guerrier, c'est le berdache. Quant à La Barre, il émet un jugement moral et psychiatrique : le berdache est un malade.

Libre à quiconque d'adopter une attitude psychologisante ou de créer un langage que les intéressés n'ont jamais utilisé. Il paraît certain en revanche qu'à partir du moment où un individu ne se conformait pas au modèle pré-établi, il devenait potentiellement « anormal ». Mais toutefois le supposé passage du normal à l'anormal ne se faisait pas en raison du refus de la société de permettre aux individus « marginaux » de trouver un lieu de fuite dans une situation hétérodoxe. Au contraire de nos sociétés occidentales, les sociétés amérindiennes, n'admettant pas ce genre de « schisme », préféraient créer une place qui présentait toutes les garanties de la légitimité. La conséquence à

⁸² *Man in the Primitive World*, McGraw-Hill, 1958, p. 589.

⁸³ Op. cit., 1972, pp. 139-141.

en tirer est simple : ni fou, ni malade, ni déviant tout court ou normalisé, tout au plus anormal (c'est-à-dire autre), le berdache était ce qu'on reconnaissait qu'il était de par sa différence : un homosexuel.

Pour conclure, revenons à l'hypothèse déjà évoquée de certains auteurs : plus une société fabrique des guerriers, plus elle produit des hommes-femmes ; à la discrimination sexuelle correspondrait le transvestisme. Ainsi donc, il suffirait qu'une société exalte la masculinité par rapport à la féminité, pour qu'elle sécrète en elle-même des anticorps. En d'autres termes, le phallocratisme aurait pour corollaire l'homosexualité masculine.

Voilà qui est peut-être en partie valable pour nos sociétés, mais non pour les sociétés amérindiennes. Nous avons cité les noms de tribus de différentes régions d'Amérique du Nord. Mais c'est surtout dans les Plaines et le Sud-Ouest que nous avons puisé l'essentiel de nos exemples. Or ces sociétés ne se ressemblent guère des points de vue historique, mythologique, culturel et social. Ce qui déjà réfute l'hypothèse en question. En outre, des études statistiques menées à ce sujet ont montré que selon une première supposition (c'est-à-dire la corrélation entre société à guerriers/société à berdaches) le rapport était inverse et qu'il était plus grand là où les sociétés pratiquaient le moins la discrimination sexuelle ⁸⁴.

Ainsi donc le phénomène berdache n'est pas passible de ces « explications » spéculatives voire naïves. Le vrai problème, on le devine, est ailleurs. Ce sur quoi il nous fait réfléchir, c'est sur cette donnée à laquelle nous confrontent les rapports des chroniqueurs et des ethnologues : partout on trouve mentionné un plus grand nombre de berdaches-hommes et un petit nombre de berdaches-femmes. N'est-ce pas là le vrai problème ? Pourquoi tant d'hommes veulent-ils devenir femmes ?

⁸⁴ Munroe, R. L., Whiting, J.W.R., Hally, D. J. « Institutionalized Male Transvestism & Sex Distinctions ». *A.A.*, no 71, 1969, pp. 87-91.

V. LE STATUT PARADOXAL DU BERDACHE

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons constaté que le berdache a à la fois un statut de singularité, et non de marginalité, et un statut social qui l'inscrit au cœur de la vie du groupe. Parler de « tolérance » ou de « permissivité » à ce propos, c'est mal poser le problème, ou plutôt c'est demeurer dans une optique ethnocentrique, où l'on transpose aux sociétés amérindiennes des catégories qui ne conviennent que pour l'Occident ou d'autres formations culturelles. Nous n'avons pas cherché à démontrer que les formations sociales amérindiennes seraient relativement plus permissives ou plus tolérantes à l'égard du phénomène de l'homosexualité que les sociétés occidentales.

Les oppositions permis/interdit ou toléré/réprimé ne sont pas pertinentes pour cerner la spécificité du phénomène « berdache ». L'homosexualité semble une pratique relativement répandue, pour ne pas dire généralisée. Mais cela n'a pas plus à voir avec l'absence supposée d'interdit qu'avec un prétendu esprit de tolérance. Les rapports sexuels obéissent à des règles sociales bien déterminées (échanges, mariages, tabous) qui s'appliquent aux rapports homosexuels aussi bien qu'hétérosexuels (ainsi le *nadle** navajo peut transgresser avec son partenaire le tabou de la sodomie mais parce qu'il est aussi guérisseur). L'homosexualité paraît se rattacher, comme ensemble restreint, à un ensemble plus général qu'est l'art érotique de telle ou telle culture amérindienne, et dans cet esprit on pourrait parler d'« homosexualité sacrée ». Il s'établit comme un rapport obligatoire entre la figure du berdache et l'instance du surnaturel. Le berdache est toujours un peu chaman, visionnaire, guérisseur, « exorciste ». Il occupe une position charnière

dans les cérémonies, une place privilégiée par rapport à tout ce qui met en jeu la dimension du symbolique. Dans tous ces cas, la position du berdache est homocentrique plutôt qu'excentrique : son savoir et sa compétence sont requis pour assurer différentes fonctions de la vie du groupe.

Par ailleurs, il semble ne pas y avoir de corrélation absolue de nature entre l'identité sexuelle (sur le plan biologique) et le type d'occupations (féminines ou masculines), comme si le second l'emportait sur la première. Ce serait le caractère de « l'eros » (le désir homosexuel ou hétérosexuel) qui déterminerait « l'aptitude » pour telle ou telle position (féminine ou masculine avec les occupations correspondantes). D'autre part, les tenues vestimentaires, comme les occupations, ne sauraient être neutres en relevant indifféremment de l'un ou l'autre sexe. Ainsi, parce que le berdache ne peut être homme et femme à la fois, il prend et assume tous les rôles féminins, même si pour cela il doit les simuler. Si le transvestisme vestimentaire est le premier degré d'une transformation plus profonde, il est aussi là comme indicateur de cette métamorphose : l'être et le paraître se confondent.

Le transvestisme ne peut donc pas « choquer » dans les sociétés amérindiennes. Il est inscrit d'emblée au niveau des mœurs. De même, il ne peut se comparer avec les travestis de nos sociétés. Ce qui est possible en revanche, c'est de circuler d'un sexe à l'autre. Il peut y avoir réversibilité dans certaines circonstances (comme l'enseigne le cas du guerrier omaha, que nous avons mentionné), et dans cette situation, il y a plusieurs passages d'un sexe à l'autre pour une période définie. Cela ne signifie pas que nous nous trouvons au-delà de la différence des sexes ; cela signifie au contraire qu'il y a une distance irréductible de l'un à l'autre, et que cette différence ne se réduit pas à une distinction biologique mais transbiologique. Paradoxalement, le vêtement et le comportement sont plus importants, comme « désignatifs », que le sexe biologique pour situer quelqu'un comme homme ou comme femme. Dans la plupart des cas, il semble qu'on ne peut assumer les comportements de femme que si l'on en a d'abord revêtu le(s) vê-

tement(s). Ce dernier apparaît donc comme un critère décisif de l'appartenance à la catégorie d'homme ou de femme.

Observons à ce propos que, sur le plan physiologique, le berdache n'est pas un sous-homme ou une femmelette. Au contraire, il apparaît souvent, selon les chroniqueurs et les anthropologues, comme un sur-homme : plus fort, plus musclé, plus grand, plus prospère, plus intelligent (« génial »), plus généreux, plus doué (art et politique), et sauf exception, il ne semble pas particulièrement impuissant sur le plan sexuel. (Ainsi, mis à part l'hermaphrodite navajo, le *nadle** pouvait épouser une femme, et il redevenait homme.) Physiologiquement, rien ne semble le prédestiner à être femme (bien que parfois la voix « change », les indices sont peu évidents), mais malgré tout, il devient efféminé, dans le bon sens du terme, au niveau du comportement et des attitudes. Ces derniers rentrent à leur tour dans des ensembles homogènes et cohérents. Comme l'hétérosexualité, l'homosexualité est articulée sur les différentes fonctions culturelles et sociales (division du travail, fonction économique, politique, militaire, religieuse).

On peut remarquer encore que dans les cultures amérindiennes, les pratiques homosexuelles ne sont pas nécessairement exclusives des pratiques hétérosexuelles. La plupart des hommes qui ont des relations régulières avec les berdaches semblent avoir des relations amoureuses, non moins régulières, avec des partenaires de l'autre sexe. Mariés, ils ont plusieurs femmes, et le berdache peut venir à son tour occuper la position de « nouvelle épouse » (comme nous l'avons vu pour *l'agokwa** ojibwa). Il ne s'agit donc pas de rapports homosexuels occasionnels, d'une « homosexualité latente » qui se manifesterait de manière détournée et ponctuelle, mais de pratiques sexuelles habituelles et fréquentes. L'homosexualité est moins « reconnue » ou « admise » que pratiquée sous des formes réglées ou institutionnalisées (ainsi quand le berdache prend le statut d'épouse ou la berdache le statut de mari).

Pour la plupart des hommes ou des femmes pratiquant l'homosexualité, a) il semble qu'il n'y ait pas disjonction ou incompatibilité entre homosexualité et hétérosexualité ; b) il semble qu'il n'y ait que le berdache (ou la berdache) qui n'ait pas de pratiques hétérosexuelles et uniquement des pratiques homosexuelles ; c) dans le cas où il y a disjonction définitive entre homosexualité et hétérosexualité, l'homosexualité semble impliquer nécessairement, le transvestisme. Cela est vrai au moins pour le berdache, en ce qui concerne la berdache, la documentation fait défaut à ce sujet - et on peut se demander si c'est par hasard (bien qu'on le voit dans le cas de la prophétesse kutenai) ; d) toute personne ayant des pratiques homosexuelles n'est donc pas berdache ou transvesti pour autant. La plupart des partenaires (hommes pour le berdache et femmes pour la berdache) semblent donc avoir des pratiques hétérosexuelles. Ce qui ne veut pas dire que tous les « hétérosexuels » ont forcément des pratiques homosexuelles.

Il ne s'agit pas d'une légalisation mais de l'institutionnalisation d'un statut. Il est donc tout aussi inadéquat de dire que l'homosexualité est admise ou tolérée. Les rapports homosexualité/hétérosexualité sont réglés selon des modalités bien définies. Il en va de même pour le ou la berdache qui constitue un cas particulier ou spécifique dans l'ensemble de la pratique de l'homosexualité. Il s'agirait donc moins d'un « droit à la différence » que de la reconnaissance réelle et effective inscrite dans les mœurs de cette différence. Le statut du berdache n'est pas marginal. Il ne s'agit pas d'une attitude de tolérance ou de permissivité des cultures amérindiennes par rapport à cette différence ou cette « anomalie ». Il n'est donc pas légitime de dire que le berdache est un déviant.

Comme nous l'avons vu, le berdache constitue le support irremplaçable d'un nœud de fonctions sociales et culturelles essentielles : fonctions sacrées, religieuses, thérapeutiques, rituelles, guerrières, politiques, économiques. Parce qu'il est au carrefour de toutes ces instances, comme tel, le berdache s'inscrit dans la totalité du système.

Des ennemis saisissables.

[Retour à la table des matières](#)

Deux ans après le massacre des Cheyennes qui, en 1864, campaient à Sand Creek, 2 000 Arapahos, Cheyennes et Sioux attaquèrent Fort Phil Kearney. Cet épisode est connu sous le nom de « Massacre de Fetterman » Par les Américains, et « Bataille des Cent Morts » par les Indiens.

À l'époque, malgré le traité de Fort-Laramie qui garantissait aux Indiens la libre disposition de leurs territoires, ces derniers étaient de plus en plus envahis par les Américains qui utilisaient les pistes Bozeman et Oregon, le long desquelles des forts avaient été érigés par l'armée.

Le 21 décembre 1866, des guerriers décidèrent d'attaquer Fort Phil Kearney. Dix braves, dont aurait fait partie Crazy Horse, appartenant aux tribus Cheyenne, Arapaho, Sioux minneconjou, oglala et brûlé, furent chargés de tendre une embuscade. Celle-ci consistait à attirer en dehors du fort les soldats pour les amener au lieu où les autres guerriers étaient cachés ⁸⁵.

Cette bataille se solda par une victoire des alliés indiens sur les soldats américains, bien qu'ils eussent aussi des morts.

Mais ce qu'on ignore le plus souvent en rapport avec cet épisode, c'est que, avant la bataille, une cérémonie avait pris place parmi les guerriers rassemblés. Et c'est la raison pour laquelle le 21 décembre

⁸⁵ Pour plus de détails sur ce qu'on appelle « la guerre de Red Cloud », le lecteur pourra consulter *Dee Brown, Bury My Heart at Wounded Knee*, Bantam Book, 1970, et qui a été traduit en français.

1866 fut choisi comme « un bon jour pour mourir » par les chefs et les médecine-men.

Voici cette cérémonie telle qu'elle a été rapportée par un informateur à G. B. Grinnell qui l'a consignée dans son livre *The Fighting Cheyennes* :

« Bientôt un mi-homme mi-femme (heemaneh ⁸⁶, la tête recouverte d'un linge noir, sortit des rangs des Sioux. Il conduisait un alezan qui zigzaguait pendant qu'il avançait sur une colline. Il avait un sifflet dans lequel il soufflait au fur et à mesure qu'il conduisait sa monture. Au moment où l'heemaneh atteignait le haut de la colline, des Sioux firent savoir à des Cheyennes qu'il cherchait l'ennemi, c'est-à-dire les soldats. Mais bientôt il revint en chevauchant, et s'approcha de l'endroit où les chefs étaient réunis. Il dit alors : « Je tiens dix hommes, cinq dans chaque main. Les voulez-vous ? » Les chefs sioux, lui répondirent :

— « Non, nous ne les voulons pas. Regarde tous ces guerriers qui sont rassemblés ici, crois-tu donc que dix hommes soient suffisants ?

Le heemaneh fit faire demi-tour à son cheval et s'éloigna, conduisant de la mémé façon qu'auparavant. Mais il revint presque aussitôt, son cheval galopant un peu plus vite. L'heemaneh se balançait d'un côté et de l'autre sur sa monture. Il dit alors :

— « Je tiens dix hommes dans chaque main, vingt en tout. Les voulez-vous ? »

Un homme répliqua :

— « Non, je n'en veux pas, il y a trop de monde ici et trop peu d'ennemis. »

⁸⁶ En fait il s'agit d'un *winkte** sioux.

Sans dire mot, le mi-homme/mi-femme fit tourner son cheval et repartit. Puis il revint une troisième fois en disant :

— « J'en tiens vingt dans une main, et trente dans l'autre. Les trente sont dans la main qui se trouve du côté où je suis penché. »

— « Non, répondit l'autre Sioux, il y a trop de guerriers ici. Cela ne vaut pas la peine d'attaquer pour si peu d'ennemis.

Le heemaneh s'éloigna de nouveau.

Il revint une quatrième fois en conduisant rapidement, et à l'instant où son cheval marquait un arrêt brutal, il tomba et ses deux mains heurtèrent le sol.

— « Répondez-moi vite, dit-il, j'en tiens une centaine et plus. »

Et lorsque les Sioux et les Cheyennes entendirent cela, ils se mirent tous à crier. C'était ce qu'ils désiraient. Des guerriers allèrent frapper le sol près des mains de l'heemaneh, en comptant les coups.

Tous s'en allèrent et campèrent é la rivière Tongue, juste à l'embouchure du petit cours d'eau qu'ils se proposaient de remonter » ⁸⁷.

⁸⁷ Op. cit., U.N.P., 1956, pp. 237-238.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

ANGEUNO, H. et SHEDD, G. : « A Note on Berdache », *American Anthropologist*, no 57, pp. 121-126, 1955.

BANDELIER, F., éd. : *The Journey of Alvar Nuñez Cabeza de Vaca*. A. A. Barnes & Co., New York 1905. (Réédition : *The Rio Grande Press Inc.*, Chicago, 1964.)

BELL, C. N., éd. : *Henry's Journal Covering Adventures & Experiences in the Fur Trade on the Red River 1799-1801*. The Historical & Scientific Society of Manitoba, Trans. no 31, Season 1887-1888, Winnipeg, 1888.

BENEDICT, R. : « Anthropology and the Abnormal », in HARRING, D. G., éd., *Personal Character and Cultural Milieu (A Collection of Readings)*. Syracuse Press, 1949, pp. 176-194.

Bossu, M. : *Nouveaux Voyages aux Indes occidentales*. 2 vol., Paris, 1768.

BOWERS, A. W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*. Chicago, 1950.

— « *Hidatsa Social & Ceremonial Organization* », *Bureau of American Ethnology, Bull.* 194, Washington, 1965.

BROWN, J. E., éd., *The Sacred Pipe*. Penguin Book. 1972. Trad. fr. *Les Rites secrets des Indiens sioux*. Payot, 1973.

CANGUILLEM, G. : « Le Normal et le Pathologique », in *La Connaissance de la Vie*, pp. 155-169, Vrin, Paris, 1965.

CATLIN, G. C. : *Letters and Notes on the Manners, Customs & Conditions of the North American Indians*, 2 vol., Torswill & Myers, London, 1841. (Reédition : Dover Press, New York, 1973.)

CHURCHILL, W. : *Homosexual Behavior Among Males. A CrossCultural & Cross species Investigation*. Hawthorne Books, New York 1968.

CUSHING, F. G. : « Zuñi Creation Myths. « Bureau of American Ethnology, 13th An. Rep., Washington, 1896, pp. 325446.

DELWURT, M. : *Hermaphrodite. Mythes et rites de la sexualité dam l'Antiquité classique*. P.U.F., Paris, 1958.

DEVEREUX, G. : « Mohave Ethnopsychiatry & Suicide : the Psychiatric Knowledge & the Psychic Disturbances of an Indian Tribe ». Bureau of American Ethnology, Bull. 175, Washington, 1961.

— *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, Paris, 1970.

DORSEY, G. O. : « The Pawnee : Mythology ». Carnegie Institutions of Washington, no 59, 1906.

DORSEY, J. O. : « A Study of Siouan Cults ». Bureau of American Ethnology, 11th An. Rep., Washington, 1889-1890, pp. 361-544.

DUMONT de MONTIGNY : Mémoires historiques sur la Louisiane, contenant ce qui est arrivé de plus mémorable depuis l'année 1687 jusqu'à présent. Chez le libraire J. B. Bauche, Paris, 1754.

FAGES, P. : « The Chumash Indians of Santa Barbara », in Heizer, R. F. et Whipple, M. A., éd., The California Indians, University of California Press, Berkeley, 2e éd., pp. 255-261, 1972.

FLETCHER, A. et LA FLESCHE : « The Omaha Tribe », 27th An. Rep., Bureau of American Ethnology, Washington, 1905-1906.

PONT, P. : « The Colorado Yumans in 1775 », in Heizer R. F. et Whipple, M. A., éd., The California Indians, University of California Press, 20 éd., pp. 247-254, 1972.

FORD, C. S. et BEACH, F. A. : Patterns of Sexual Behavior. Harper & Bra., New York, 1965.

FOUCAULT, M. : Histoire de la folie à l'âge classique. Gallimard, Paris, 1973.

GAYTON, A. H. : « Yokuts & Western Mono Ethnography. » Anthropo. Rec. vol. 10, no I & 2, University of California Press, 1938.

GODDARD, P. E. : « Navajo Texts ». Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. 34, pp. 3-179, New York, 1933.

GOODLAND, R. : A Bibliography of Sex Rites and Customs. Routledge & Son Ltd., London, 1931.

GRINNELL, G. B. : The Fighting Cheyennes. Oklahoma University Press, Norman, 1956.

— The Cheyenne Indians, 2 vols, University of Nebraska Press, Lincoln, rééd. 1972.

HASSRICK, R. B. : The Sioux Life & Customs of a Warrior Society. University of Oklahoma Press, 1964.

HEHAKA SAPA (voir Brown, éd.).

HILL, W. W. : « The Status of the Hermaphrodite & Transvestite in the Navaho Culture ». *American Anthropologist*, no 37, pp. 273-279, 1935.

— « Note on Pima Berdache ». *American Anthropologist*, New Series, no 40, pp. 338-340, 1938.

HOEBEL, E. A. *Man in the Primitive World*. McGraw Hill, New York, 1958.

HOLDER, A. B. : « The Bote, Description of a Peculiar Sexual Perversion found among North American Indians ». *The New York Medical Journal*, no 23, pp. 623-25, 1889.

JAMES, E., éd. : *A Narrative of the Captivity and Adventures of John Tanner during Thirty Years Residence among the Indians in the Interior of North America (1830)*. Rééd. Ross & Haines, Minneapolis, 1956.

KROEBER, A. « Yurok Law and Customs », in Heizer, R. F. et Whipple, M. A., éd., *The California Indians*, University of California Press, 2, éd. pp. 391-423, 1972.

LA BARRE, W. : *The Ghost Dance. The Origins of Religion*. Delta Book, 1972.

LA HONTAN (Louis Armand de Lom d'Arce), Baron de : Mémoires de l'Amérique septentrionale (1705). 2 vols., Éd. Élysée, Montreal, 1974.

LAFITAU, J. F. : Moeurs des Sauvages Américains comparées aux moeurs des premiers temps. 2 vols, Paris, 1724.

LASKI, V. : Seeking Life, Memoirs of the American Folklore Society, no 50, 1959.

LE MOYNE DE MORGUES, J. : Brevis Narratio eorum quae in Florida Americae Provincia Gallis acciderunt, fecunda in illam Navigatione, duce Renato de Laudoniere classis Praefectu : Anno MDLXIII. Theodore de Bry, MDXCI, Paris, 1591.

LEWIS, O. : « Manly Hearted Woman ». American Anthropologist, New series, no 43, 1941.

LI CAUSI, L. : Il travestitismo presso I Gruppi indigeni degli Stati Uniti. Tesi di Laurea in etnologia, Universita di Roma, Ms., 1971,

LINTON, R. : « The Sacrifice of the Morning Star by the Skidi Pawnee ». Field Museum of Natural History, Chicago, 1922.

LOWIE, R. H. : « Dance Association of the Eastern Dakota », in Wissler, C., éd., American Museum of Natural History, vol. XI, part. II (1913), pp. 103-142. New York, 1912-1921.

— Indians of the Plains, American Museum Science Book, rééd. New York, 1963.

— The Grow Indians, Holt, Rinehart and Winston, rééd. New York, 1966.

LURIE, N. O. : « Winnebago Berdache ». *American Anthropologist*, vol. 55, pp. 708-709, 1953.

MARMOR, J., éd. : *Sexual Inversion. The Multiple Roots of Homosexuality*. Basic Book Inc., Pub., New York, 1965.

MARQUETTE, Jacques. « Récit des Voyages et des Découvertes », in *Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, tome 2, pp. 241-306. Éditions Élysée, Montréal, 1974.

MUNROE, R. L., WHITTING, J. W. R. et HALLY, D. J. : « Institutionalized Male Transvestism & Sex Distinctions ». *American Anthropologist*, no 71, pp. 87-91, 1969.

PARSONS, E. C. : « The Zuñi La'mana », *American Anthropologist*, no 18, pp. 521-528, 1916.

— « The Last Zuñi Transvestite », *American Anthropologist*, Vol. 41, pp. 338-340, 1939.

— *Indian Pueblo Religion*, University of California Press, 1939b.

RADIN, P. : *The Trickster*. Schocken Book (rééd.), New York, 1976.

RASMUSSEN, K. : *The Netsilik Eskimos : Social Life & Spiritual Culture*. Copenhagen, 1931.

REICHARD, G. A. : *Navaho Religion : a Study of Symbolism*. 2 vol., Pantheon Book, New York, 1950.

SEBAG, L. : *L'invention du monde chez les Indiens pueblos*. Maspero, Paris, 1971.

Simms, S. C. : « Crow Indians Hermaphrodites ». *American Anthropologist*, vol. 5, p. 580-581, 1903.

STEVENSON, M. C. : « The Zuñi Indians », 23th An. Rep. Bureau of American Ethnology, Washington, 1901-1902.

SWANTON, J. R. : « Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley & Adjacent Coast of the Gulf of Mexico ». Bureau of American Ethnology, Bull. 43, 1911.

— « Early History of the Creek Indians ». Bureau of American Ethnology, Bull. 73, Washington, 1922.

VOGET, F. W. : « Warfare and the Integration of Crow Indian Culture », in Goodenough & Ward, éd., *Explorations in Cultural Anthropology*. McGraw-Hill Book Comp., pp. 483-590, 1964.

WEGROCKI, H. G. : « A Critique of Cultural & Statistical Concepts of Abnormality », in Kluckhohn, C. et Murray, H. A., éd., *Personality in Nature, Society & Culture*, pp. 551-561, New York, 1948.

WISSLER, C. : « Societies and Ceremonial Association in the Oglala Division of the Teton-Dakota », in Wissler, éd., *American Museum of Natural History*, Vol. XI, part. I, pp. 1-100 (1912), New York, 1912-1921.

Fin du texte