

SOUS LA DIRECTION DE
GILLES HAVARD ET FRÉDÉRIC LAUGRAND

ÉROS *et* TABOU

*Sexualité et genre chez les
Amérindiens et les Inuit*



SEPTENTRION

ÉROS ET TABOU

SOUS LA DIRECTION DE
GILLES HAVARD ET FRÉDÉRIC LAUGRAND

ÉROS *et* TABOU

*Sexualité et genre chez les
Amérindiens et les Inuit*



SEPTENTRION

Pour effectuer une recherche libre par mot-clé à l'intérieur de cet ouvrage,
rendez-vous sur notre site Internet au www.septentrion.qc.ca

Les éditions du Septentrion remercient le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC) pour le soutien accordé à leur programme d'édition, ainsi que le gouvernement du Québec pour son Programme de crédit d'impôt pour l'édition de livres. Nous reconnaissons également l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada (FLC) pour nos activités d'édition.

Les auteurs remercient le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Illustration de la couverture: Détail d'une aquarelle d'Alfred Jacob Miller, *Indian Girls Swinging* (1858/1860). Miller, qui participa en 1837 au rendez-vous des chasseurs des montagnes sur la Green River, offre une représentation en partie fantasmée des Indiennes (il s'agit de Shoshones), dans la veine de l'orientalisme.

Illustration de la quatrième de couverture: Cette aquarelle de George Catlin (1864/1865) dévoile une séquence du quatrième jour de la cérémonie religieuse annuelle de l'Okipa chez les Indiens Mandanes. À droite, « Le Fol », un personnage de la mythologie qui veut saboter la cérémonie, porte une longue baguette coiffée d'une balle rouge et exhibe un sexe postiche (un bâton sculpté et peint); à gauche, le maître de cérémonie le repousse grâce au pouvoir de la pipe sacrée du héros culturel « Homme Solitaire ». *Handbook of North American Indians, Plains*, vol. 1, p. 358.

Chargée de projet: Sophie Imbeault

Révision: Solange Deschênes

Mise en pages et maquette de couverture: Pierre-Louis Cauchon

Si vous désirez être tenu au courant des publications
des ÉDITIONS DU SEPTENTRION
vous pouvez nous écrire par courrier,
par courriel à sept@septentrion.qc.ca,
par télécopieur au 418 527-4978
ou consulter notre catalogue sur Internet:
www.septentrion.qc.ca

© Les éditions du Septentrion
1300, av. Maguire
Québec (Québec)
G1T 1Z3

Diffusion au Canada:
Diffusion Dimedia
539, boul. Lebeau
Saint-Laurent (Québec)
H4N 1S2

Dépôt légal:
Bibliothèque et Archives
nationales du Québec, 2014
ISBN papier: 978-2-89448-769-3
ISBN PDF: 978-2-89664-826-9
ISBN EPUB: 978-2-89664-827-6

Ventes en Europe:
Distribution du Nouveau Monde
30, rue Gay-Lussac
75005 Paris

*Ce livre, publié en hommage à Denys Delâge,
est un témoignage de reconnaissance et d'admiration.*

Introduction. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit : un état des lieux

Frédéric Laugrand et Gilles Havard

S'il y a pudeur, l'acte sexuel est l'acte impudique par excellence ; il viole la pudeur, il en est la négation et, puisqu'elle est une vertu, il a, par cela même, un caractère immoral. Mais, d'un autre côté, il n'est pas d'acte qui lie plus fortement les êtres humains ; il a une puissance associative et, par conséquent, moralisatrice, incomparable.

Émile Durkheim (1911)

LES SOCIÉTÉS HUMAINES s'intéressent depuis toujours au sexe, qui a donné lieu à un nombre considérable de représentations et de pratiques, tantôt admises, tantôt tolérées, tantôt réprimées, tantôt sublimées. Les objets sexuels sont ainsi très anciens. Il en existe une remarquable variété et la plupart des cultures en faisaient ou en font toujours usage. Pensons aux Grecs qui fabriquaient des olisbos, à ces peuples africains producteurs infailibles de statuettes phalliques, aux Murias de l'Inde qui utilisent des bâtons dans leurs danses érotiques ou, plus près de nous, à tous ces peuples européens qui ont produit une riche littérature érotique et inventé les boutiques érotiques, où les clients ne trouvent pas seulement une multitude de godemichés et autres objets, mais également une profusion d'images et de films pornographiques provenant d'une industrie plutôt faste !

Dans les Amériques, les pratiques sexuelles des populations amérindiennes et inuit ont probablement intéressé davantage les explorateurs, missionnaires, colons et autres voyageurs du xvi^e au

xix^e siècle que les chercheurs en sciences sociales, longtemps demeurés muets sur le sujet. Les écrivains ont même devancé les ethnologues, qui ont préféré n'aborder que les relations entre les sexes. Certains écrivains contemporains, comme Henry Miller et bien d'autres, rappellent pourtant l'importance du sujet. Dans son roman *Dan Yack, le plan de l'aiguille*, publié en 1927, l'écrivain-voyageur Blaise Cendrars révèle ainsi, par une allégorie, le profond bouleversement de son héros lorsqu'il découvre le « guesquel [...] dont les Indiens patagons se servent pour faire jouir leurs femmes ». Le guesquel

se compose d'une petite couronne de touffes de crins de mulet, soigneusement montée sur une mince ficelle tricolore. L'homme attache cette ficelle derrière le gland, et durant le coït introduit l'instrument, les broches en avant, dans le vagin de la femme. Ces crins sont raides et longs d'un bon doigt ; leur effet est si violent que la femme hurle, pleure, grince des dents, mord, éclate de rire, sanglote, s'agite, écume, bave, fait des soubresauts, se tortille (c'est pourquoi les Patagons appellent les femmes blanches qui n'ont pas besoin de guesquel pour prendre une part aussi active à l'amour, mais se tortillent naturellement, ce dont ils raffolent, des *corco-veadores*) ; l'orgasme est si puissant, qu'après la détumescence, la femme reste épuisée, râlante, rassasiée, satisfaite, comblée, étourdie de bonheur, bête à pleurer, n'en pouvant plus. On prétend qu'une fois qu'elles y ont goûté, les Indiennes ne peuvent plus s'en passer, même dans le travail [...]. Les Patagons font grand mystère de cet instrument et il est interdit aux femmes d'en prononcer le nom sous peine d'être répudiées, voire même de leur tribu¹.

Cendrars ne livre aucune analyse, mais il établit un contraste entre l'ingéniosité sexuelle des Patagons et la sexualité relativement libérée des femmes blanches, qui n'ont guère besoin de ces objets sexuels « pour prendre une part aussi active à l'amour ». L'opposition pourra paraître paradoxale dans la mesure où la plupart des

1. Blaise CENDRARS, *Dan Yack: le plan de l'aiguille*, Paris, Denoël, 1927, p. 164-165.

observateurs ont souvent décrit l'inverse, à savoir un Occident où le sexe est réprimé et refoulé². Les sociétés non modernes seraient-elles plus ouvertes au principe de plaisir et aux pulsions sexuelles ?

Des sociétés permissives ?

L'Occident, on le sait, surtout à partir du milieu du xvi^e siècle, a été le cadre d'une répression des appétits charnels de la part des pouvoirs civils et religieux³. Bien qu'il refuse l'hypothèse répressive, trop simpliste à ses yeux, Michel Foucault juge que, si la civilisation occidentale n'a pas développé d'art érotique (*ars erotica*) – à la différence, selon lui, de la Chine, du Japon, de l'Inde, de Rome et des sociétés arabo-musulmanes –, elle est « la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis* », autrement dit à mettre en œuvre des formes de « pouvoir-savoir » qui reposent historiquement sur la pratique de l'aveu (« on avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs »). Depuis des siècles, on trouve ainsi en Occident non seulement un véritable discours sur la sexualité, avec ses traités savants, ses dispositifs et ses représentations, mais également toute une « technologie du sexe⁴ ». Certains objets ont d'ailleurs connu toute une destinée. C'est le cas des vibrateurs sexuels qui, confectionnés au xix^e siècle à des fins thérapeutiques pour combattre l'hystérie féminine, sont aujourd'hui devenus des icônes emblématiques du plaisir individuel.

Cependant, les Occidentaux n'ont véritablement commencé à séparer les choses du sexe du reste des comportements humains qu'au cours du xix^e siècle. Comme le signale Alain Corbin, le mot « sexualité » apparaît pour la première fois en français en 1837⁵. La

2. Le christianisme a très tôt profondément condamné la sexualité. Dans cette religion du tronc abrahamique, le sexe s'est vu réduit à ses deux fonctions de base : la reproduction et l'orgastique, cette dernière incarnant le péché et la dépravation.

3. Pour une version récente reformulant cette thèse, voir Robert MUCHEMBLED, *L'orgasme et l'Occident*, Paris, Seuil, 2005.

4. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, voir notamment p. 76-84.

5. Alain CORBIN, *L'harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008, p. 17. Voir aussi Bernard ARCAND, *Le Jaguar et le tamanoir. Anthropologie de la pornographie*, Montréal, Boréal, 1991, p. 197.

sexualité – soit l'ensemble des règles et des pratiques relatives à la vie érotique, à la recherche du plaisir charnel –, doit-on le préciser, relève ainsi d'un découpage en partie aléatoire de l'expérience humaine. Les Amérindiens et les Inuit, de leur côté, n'en ont jamais fait un domaine séparé et dissocié du reste de la vie et de la société, le sexe demeurant coextensif à bien d'autres institutions.

Lors de son séjour chez les Nambikwaras du Matto Grosso, Claude Lévi-Strauss s'avouait parfois déconcerté face à l'érotisme des indiennes : « Il était difficile de demeurer indifférent au spectacle offert par une ou deux jolies filles, vautreées dans le sable, nues comme des vers et se tortillant de même à mes pieds en ricanant. »

L'attitude nambikwara envers les choses de l'amour, ajoute l'anthropologue, peut se résumer dans leur formule : *tarmindige mondage*, traduite littéralement, sinon élégamment : « Faire l'amour, c'est bon ». J'ai déjà noté l'atmosphère érotique qui imprègne la vie quotidienne. Les affaires amoureuses retiennent au plus haut point l'intérêt et la curiosité indigènes ; on est avide de conversations sur ce sujet, et les remarques échangées au campement sont remplies d'allusions et de sous-entendus. Les rapports sexuels ont habituellement lieu la nuit [...] les partenaires s'éloignent à une centaine de mètres dans la brousse avoisinante. [...] Au cours des jeux amoureux auxquels les couples se livrent si volontiers et si publiquement, et qui sont souvent audacieux, je n'ai jamais noté un début d'érection. Le plaisir recherché paraît moins d'ordre physique que ludique et sentimental. C'est peut-être pour cette raison que les Nambikwara ont abandonné l'étui pénien dont l'usage est presque universel chez les populations du Brésil central. En effet, il est probable que cet accessoire a pour fonction, sinon de prévenir l'érection, au moins de mettre en évidence les dispositions paisibles du porteur⁶.

Trente ans plus tard, Lévi-Strauss reviendra avec beaucoup de prudence et de finesse sur l'imposition de l'étui pénien chez les Indiens bororos, le voyant en rapport de symétrie inversée avec la

6. Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, Terre humaine, 1955, p. 335-336.

circconcision hébraïque, et tirant de ce rapprochement la leçon que « dans le domaine des croyances religieuses et des actions rituelles, où la pensée, relativement affranchie des contraintes du milieu, paraît avoir le champ libre, elle reste néanmoins soumise à des lois propres⁷ ».

En dépit de leurs grandes différences de l'Alaska à la Terre de Feu, les sociétés autochtones des Amériques sont-elles le lieu de lois ou de pratiques singulières ? Peut-on par exemple en parler comme de sociétés permissives ? Faut-il plutôt conclure à l'absence de tradition érotique dans les Amériques⁸ ? Que dire alors des figures érotiques de l'iconographie des Mochicas (sculptures représentant des scènes de sodomie, de fellation, de masturbation et de personnages exhibant leurs organes sexuels ou s'enlaçant) qui, il y a plus de deux mille ans, paraissent accorder une grande place au sexe⁹ ? Ou encore des sculptures érotiques de fourneaux de calumet documentées parmi les Indiens des Plaines au XIX^e siècle¹⁰ ? Que penser en outre de ces nombreux sites rupestres du Brésil où les représentations sexuelles abondent¹¹ ? Dans les régions septentrionales du continent, les missionnaires jésuites ne sont pas en reste pour relever, souvent en latin, les mots de la sexualité indienne, quitte à y projeter leurs propres catégories. On lit par exemple dans un dictionnaire de la langue illinoise daté d'environ 1700 : « s8s8pihep8tinghi, *quando sibi duo invicem partes inhonestas sugunt* » [sexe oral simultané] ; « nikimina, *tango eam impudice* » [je la touche impudiquement] ; « chipa8ere8ita, *virgam erigit tangendo se luxuriose* » [il se masturbe] ; « kitapi8naki r8nti8ssentanta8aki ?, *an semen tuum fluxit de ho[mi]ne* » [est-ce que tu as éjaculé ?] ; « nitac8teha araminghi je luy mets un brayot intérieur de peur qu'on ne le viole » ; « aremic8e,

7. Claude LÉVI-STRAUSS « Exode sur exode », *L'Homme*, vol. 28, 106-107, 1998, p. 13-23.

8. Emmanuel Désveaux estime par exemple qu'il n'existe pas de « tradition amérindienne de l'érotisme » (DÉSVEAUX, *Quadratura Americana*, Genève, Georg, 2001, p. 385).

9. Voir A.M. HOCQUENGHEM, « Les « érotiques » et l'iconographie mochica », *Objets et mondes*, 17, 1, 1977, p. 7-14 ainsi que l'exposition « Sexe, mort et sacrifice dans la religion mochica », 9 mars-23 mai 2010, Musée du quai Branly (Paris).

10. Voir John C. EWERS, *Plains Indian Sculpture: A Traditional Art from America's Heartland*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1986, p. 101-102 ; *id.*, ed., *Indian Art in Pipestone: George Catlin's Portfolio in the British Museum*, 1979.

11. Voir S. ANTHONIOZ et S. MONZON, « Les représentations sexuelles dans l'art rupestre brésilien », *Objets et mondes* 17, 1977, p. 31-38.

par derrière » ; « nitemarer8ta8a, je peche avec elle peché d'impureté » ; « nitarechiang8emig8a il m'a hontoyé, *foeda vox a virilis sexus pudendis* » [il m'a sodomisé]¹². Et que dire, par ailleurs, de l'hermaphrodisme et du travestissement amérindien ? Inversement, que conclure de tous les efforts déployés dans certaines sociétés autochtones américaines pour promouvoir la fidélité des couples et la stabilité des unions, parfois en favorisant des mariages arrangés par les familles, ou bien en ayant recours à des amulettes érotiques capables d'éloigner tout prétendant¹³ ?

En Amérique du Nord et dans l'Arctique, la mythologie amérindienne et inuit, truffée de références directes au sexe, a offert un terrain d'étude privilégié aux anthropologues. À partir de son analyse du mythe groenlandais de la femme-renard et du pénis du lac, Rémi Savard est l'un des premiers ethnologues francophones à relever ces occurrences et à établir un lien direct entre les activités sexuelles et le registre alimentaire¹⁴. Connu dans toute l'aire inuit, le mythe relate comment une femme sexuellement insatisfaite vit un jour un pénis géant émerger d'un lac. Lorsque son mari s'aperçut que ce pénis copulait avec elle, il parvint à le tuer et le fit manger à sa femme en lui disant qu'il s'agissait de la viande d'un gibier. Quand celle-ci lui confia que la viande était à son goût, son mari lui avoua qu'il s'agissait du pénis de son amant. Tuant sa femme, l'homme découvrit alors que l'amant-pénis en question était en fait une magnifique femme-renard qu'il finit par épouser. Savard a répertorié plusieurs versions indiennes de ce récit. Ainsi dans la version de Speck recueillie auprès d'Ojibwés¹⁵, la femme trompe explicitement son mari pendant la nuit, lequel la trompe à son tour en lui faisant manger le sexe de son amant mélangé à de l'intestin d'original sous la forme d'une grosse saucisse.

12. Carl MASHTAY, ed., *Kaskaskia Illinois-to-French Dictionary*, Saint-Louis, 2002, p. 37-39, 52, 67, 72.

13. David ZEISBERGER, dans James AXTELL, ed., *The Indian peoples of Eastern America. A Documentary History of the Sexes*, New York, Oxford University Press, 1981, p. 93.

14. Rémi SAVARD, « La différenciation des activités sexuelles et alimentaires. Représentations mythiques esquimaudes et indiennes », *Anthropologica*, vol. 7, 1, 1965, p. 39-58.

15. Frank G. SPECK, *Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timigami Ojibwa*, Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71, n° 9, Anthropological Serie, Ottawa, 1915, p. 73.

Dans la variante des Menominis rapportée par Skinner et Satterlee¹⁶, le mari trompé se limite à tuer son rival en l'émasculant tandis que, dans la version chippewyanne de la femme-serpent que rapporte Émile Petitot¹⁷, la femme qui trompe son mari avec des serpents finit elle-même, comme ses amants, décapitée d'un coup de hache, et ce serait là, du reste, l'origine des moustiques qui seraient sortis en nuée de son crâne. Pour Savard, le mythe relate comment, à la suite d'un acte d'infidélité, le mari trompé se venge et substitue une absorption buccale à une absorption vaginale, faisant remarquer que l'absorbant et l'absorbé demeurent les mêmes et concluant à la possible et dangereuse confusion des activités sexuelles et alimentaires. La figure de l'excès alimentaire ou sexuel et celle de la mort apparaissent enfin ici en creux¹⁸.

Comme on le verra dans ce livre, les cultures amérindiennes, sur la base d'interdits divers, codifient de façon stricte les pratiques sexuelles qui, comme toutes les autres, engagent l'ordre de la société, fonctionnent sur la base d'un certain degré de coercition, édictant des prescriptions relatives à la sexualité qui découlent des règles de mariage, de grossesse ou d'indisposition : conjoints prohibés, bestialité proscrite, prescription d'exogamie, rôle de la famille dans le choix de l'époux ou de l'épouse, réclusion rituelle des femmes indisposées, impossibilité d'avoir des relations sexuelles pour le guerrier qui part en expédition, punition de l'adultère, valorisation de l'abstinence sexuelle, etc. En revanche, et il s'agit peut-être d'une contrepartie offerte à la pesanteur des règles et des interdits, la sexualité des Amérindiens peut se dévoiler au public lorsqu'elle prend un caractère cérémoniel, extrêmement codifié et circonstancié. Ce sont ces rituels, d'une part, mais sans doute aussi la fragilité du lien matrimonial, d'autre part, qui expliquent que les observateurs européens aient souvent insisté sur l'aspect libidineux des mœurs locales. Un exemple tiré des sources coloniales laisse entrevoir cet

16. A. SKINNER et J.-V. SATTERLEE, « Folklore of the Menomini Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part 3, New York, 1915, p. 453.

17. Émile PETITOT, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*, textes originaux et traduction littérale, Alençon, Renault – De Broise, 1888, p. 561-565.

18. Rémi SAVARD, « La différenciation des activités sexuelles », *op. cit.*, p. 49.

aspect. Invité à la fête de la « tonne de valeur » – cérémonie annuelle du maïs – chez les Natchez, l'officier français Dumont de Montigny est témoin d'un grand brassage rituel des couples, auquel ne manquent pas de participer des colons. Il parle d'un

jour de plaisir et de libertés [où] tout est permis [...] alors les filles vont seules ou deux ensemble se promener sur l'herbe en attendant leurs amants [...] et il est permis à chacun de prendre celle qu'il veut [...]. Le Français, le sauvage, tout est pêle-mêle, en ce jour [où l'on se] divertit [...] soit en conversation avec la fille, soit à un autre divertissement que je ne nomme point de peur de blesser les oreilles chastes¹⁹.

C'est comme si, l'espace de quelques heures ou de quelques jours, les Indiens institutionnalisait l'adultère pour mieux rappeler que l'individu, en plus de constituer un être social, était aussi un être corporel et un « éventuel objet de convoitise sexuelle²⁰ », au fond pour conjurer les multiples contraintes et prescriptions de la vie sociale communautaire²¹. Comme le carnaval, ces rituels d'inversion laissent transparaître mieux que d'autres les règles et les usages.

Un sujet tabou ? De l'inconscient aux variations culturelles

Il est aisé d'étendre aux ethnohistoriens les remarques d'Alain Corbin qui, il y a peu, dénonçait le « puritanisme » des chercheurs versés dans l'étude des femmes et de la prostitution, et en appelait à « une histoire du plaisir et des pulsions dionysiaques²² ». Cette pudibonderie a en effet conduit à une forme d'aseptisation de

19. Newberry Library (Chicago), Ayer Ms 257, Dumont de Montigny, *Mémoire... contenant les événements qui se sont passés à la Louisiane depuis 1715 jusqu'à présent*, p. 396.

20. Voir les remarques d'E. DÉSVEAUX, *Quadratura*, op. cit., p. 384-385.

21. Voir aussi le cas de la danse ojibwée du calumet, que Nicolle qualifie de « danse des amours », où hommes et femmes, tous, dansent « pêle-mêle », et se livrent subrepticement à des accouplements (Melva LIND, *L'âme indienne, Chippewa et Sioux du Haut-Mississippi, d'après les manuscrits de Joseph-Nicolas Nicolle*, Pierre Fanlac, 1979, p. 88).

22. Voir Alain CORBIN, *Le Temps, le désir et l'horreur*, Paris, Aubier, 1991, p. 96-97, 134, 139. Corbin renouvelle de telles remarques dans un ouvrage plus récent : *L'harmonie des plaisirs*, op. cit., p. 426.

l'histoire qui est particulièrement sensible dans le champ de la New Indian History. Si le sujet, de nos jours, est plus que jamais délicat, on le doit en partie à la rectitude politique et au moralisme qui sont dans l'air du temps²³. La situation s'avère d'autant plus complexe que les premiers travaux anthropologiques sur la sexualité datent d'une époque où l'évolutionnisme était le paradigme dominant et la sexualité un signe de la barbarie et de la dépravation.

Dans l'anthropologie britannique, les premiers écrits sur ce sujet datent de la fin du XIX^e siècle, en pleine époque victorienne²⁴. La sexualité sert alors à merveille l'idéologie évolutionniste. Les peuples non modernes y sont présentés comme vivant dans un état de promiscuité primitive et leurs comportements sexuels sont décrits comme des preuves supplémentaires de leur retard culturel. Ces représentations sont aussi l'aboutissement d'un assez long processus qui démarre avec les Grandes Découvertes du XVI^e siècle, comme en témoigne le magnifique ouvrage de Bernadette Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, qui montre la prégnance de ce motif iconographique.

Au milieu du XIX^e siècle, quelques anthropologues signent les premiers traités ethnographiques sur la sexualité. L'approche est celle d'une anthropologie physique, raciale et raciste. Les descriptions de J. C. Bourke²⁵ et les ouvrages publiés sous un pseudonyme par le docteur Jacobus illustrent cette perspective²⁶. Sir Richard F. Burton, que l'histoire a rapidement oublié en raison de son anti-sémitisme et de sa pensée évolutionniste, a peut-être contribué plus

23. Voir par exemple « Ann Little's comment », dans E. HINDERAKER et R. HORN, « Territorial Crossings : Histories and Historiographies of the Early Americas », *The William and Mary Quarterly*, vol. 67, 3, 2010, p. 422 ; Andrea SMITH, *Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge, South End Press, 2005.

24. Andrew P. LYONS et Harriet D. LYONS, *Irregular Connections : A History of Anthropology and Sexuality*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004 ; « La nouvelle anthropologie de la sexualité », *Anthropologica*, 48, 2, 2006, p. 159-164.

25. J. C. BOURKE, *Scatological Rites of All Nations*, Washington, D. C., W.H. Lowdermilk, 1891.

26. Dr. JACOBUS (Pseudonyme), *Untrodden Fields of Anthropology. Observations of the esoteric Manners and Customs of Semi-Civilized Peoples*, Paris, Librairie de médecine, folklore et anthropologie, vol. 1-4, 1898.

que d'autres à faire du sexe un nouvel objet d'étude²⁷. Polyglotte, diplomate, voyageur infatigable, co-fondateur de l'Anthropological Society of London (1863), Burton a d'abord été le premier ethnologue à décrire les mœurs des Mormons d'Amérique du Nord. On lui doit également la première traduction du récit des *Mille et une nuits* (*The Arabian Nights*, 1885), et celle de plusieurs traités érotiques orientaux. En 1883, il traduit le *Kamasutra* puis, en 1886, un ouvrage classique de la littérature arabe, *The Perfumed Garden of Cheik Nefzaoui: A Manual of Arabian Erotology*. Cependant, si Burton a décrit de nombreuses pratiques sexuelles à une époque où sévissait la censure (cf. The Obscene Publications Act, 1857), ses analyses manquent de profondeur et suscitent la polémique²⁸.

À la fin du XIX^e siècle en Europe, et notamment en Allemagne et en France, historiens et sociologues s'intéressent également à la sexualité en l'abordant sous l'angle d'une histoire de la moralité sexuelle et de la pudeur. Plusieurs historiens décrivent l'institution des bains médiévaux fortement combattue par l'Église, hommes et femmes s'y baignant ensemble dans la plus grande nudité. D'autres ont cherché à comprendre comment les « maisons de tolérance » ont progressivement été bannies alors que, jusqu'au XVI^e siècle, leur tenancier était encore considéré comme un fonctionnaire de la commune, qui prêtait serment, s'engageait à entretenir à des prix fixes un nombre fixé de femmes « propres et saines » et à ne jamais recevoir dans sa maison des filles de ladite commune. Émile Durkheim fera connaître ces travaux tout en s'érigeant contre la tendance de ses contemporains à vouloir confondre hygiène et morale, avançant pour sa part que, si toutes les religions accordent à l'acte sexuel une dimension singulière, grave et solennelle, c'est que ce dernier est bien l'acte impudique et immoral par excellence

27. Sir Richard F. BURTON, *The City of the Saints, and across the Rocky Mountains to California*, London, Longman, Green, Longman and Roberts, 1861.

28. À la fin du XIX^e siècle, Franz Boas prend encore soin d'écrire en latin tout ce qui touche au sexe, et l'auto-censure se poursuit à vrai dire jusqu'aux années 1960 dans les Bulletins et les Annual Reports de la Smithsonian Institution. Pour une analyse de la construction du sexe comme objet de recherche, voir T. LAQUEUR, *Making Sex: Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge and London, Massachusetts University Press, 1990.

– mais aussi, en vertu de sa puissance associative, un acte sacré, « mystérieux, obscur et redoutable²⁹ ».

Les travaux de Freud et ceux de la psychanalyse permettent à la réflexion scientifique de franchir une nouvelle étape. Dans ses *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1905), Freud met en exergue le rôle de la libido, de l'inconscient et des pulsions, faisant de la sexualité une recherche du plaisir et non plus une simple fonction reproductive. Mettant l'accent sur ce qu'il nomme « la sexualité infantile », son livre suscite le scandale car il ruine une fois pour toutes la conception naturaliste ou physiologique de la sexualité pour lui substituer une conception psychique et dynamique qui donne toute sa place au désir et aux mécanismes pulsionnels de l'enfant. Pour Freud, cette sexualité traverserait plusieurs stades avant d'aboutir à la sexualité adulte. Elle justifierait d'aborder autrement les phénomènes d'hystérie et de névrose. Dans *Totem et tabou*, Freud poursuit son analyse psychanalytique et répond aux anthropologues de son époque en examinant l'origine et l'universalité de la prohibition de l'inceste³⁰. Si l'anthropologie a retenu le rôle de l'inconscient, le polymorphisme de la sexualité, et le rôle des normes sociales pour en rendre compte, elle restera plus critique face à bien des aspects évolutionnistes et trop réducteurs des théories freudiennes. Les anthropologues lui reprocheront son côté trop clinique, mais également son androcentrisme (le biais mâle) et son incapacité à expliquer adéquatement des pratiques sexuelles observées dans des cultures où l'individu, par exemple, n'existe pas comme une monade.

C'est en effet par un renouvellement de l'ethnographie que les premiers anthropologues du sexe font avancer notre compréhension des pratiques sexuelles à travers le monde. L'anthropologie de la sexualité connaît ainsi de nouveaux développements avec les célèbres

29. Émile DURKHEIM, « Débat sur l'éducation sexuelle », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 11, 1911, p. 33-47. Voir aussi un compte rendu de livre signé par le même auteur : « Vie sexuelle dans l'ancienne Allemagne », *L'Année sociologique*, 7, 1904, p. 439-440, reproduit dans Textes 3. Fonctions sociales et institutions, Paris, Éditions de Minuit, 1975. G. Simmel, lui, traitera de la prostitution.

30. Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1973 (1912).

enquêtes de Bronislaw Malinowski et de Margaret Mead³¹, deux chercheurs persuadés d'avoir trouvé, respectivement avec les Trobriandais et les Samoans du Pacifique, des peuples détenant un modèle de liberté hétérosexuelle original. Il est vrai qu'en Océanie observateurs et anthropologues n'ont jamais pu évacuer la dimension érotique ou sexuelle des relations sociales. Bougainville et Cook avaient déjà insisté sur la valorisation de la liberté sexuelle parmi ces populations. Ellis, le chirurgien de Cook, notait en 1782 à propos des Hawaïens qu'«aucun peuple du monde [...] ne s'adonne si volontiers aux jouissances du sexe³²». En dépit du travail d'éradication culturelle des missionnaires, qui commence dans les années 1820-1830, ces sociétés semblent encore présenter des caractères érotiques affirmés au début du xx^e siècle, en tout cas des éléments rituels qui incitent à parler d'une certaine valorisation de la liberté sexuelle. Cet aspect marque donc l'esprit des premiers anthropologues qui investissent cette partie du monde.

Lors de son séjour parmi les habitants des îles Trobriand, en Nouvelle-Guinée, dans les années 1920, Malinowski entendait entrer dans ce qu'il nomme la «vie érotique de l'individu», stupéfait de découvrir dans ces sociétés «une grande liberté sexuelle», avec «des jeunes qui s'initient très tôt aux plaisirs sexuels» et «aucune idée de licence ou d'obscénité associée à la nudité ou même à l'acte sexuel³³». Fort de ses données, Malinowski en viendra rapidement à une critique radicale de plusieurs théories freudiennes, comme celle du complexe d'Œdipe. C'est en réaction à ces nouvelles critiques que Freud confie à Géza Róheim d'en examiner la pertinence et d'y répondre, une tâche à laquelle cet anthropologue se conformera en recueillant à son tour des données ethnographiques en Afrique, en Australie et chez les Indiens yumas de l'Arizona.

31. Bronislaw Malinowski publie deux ouvrages importants en 1927 et en 1929 mais il faut attendre le début des années 1960 pour leur traduction en français : *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie* (original 1929, trad. fr. en 1962) et *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (1927, trad. 1963). Margaret Mead publie en 1935 son étude *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*.

32. Cité par M. SAHLINS, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1989, p. 22.

33. *Ibid.*, p. 95.

À la même époque, Margaret Mead, une étudiante de Franz Boas influencée par les travaux de son amie Ruth Benedict, publie une recherche retentissante. Dans *Coming of Age in Samoa* (1928) qui sera traduit en français en 1963 (*Mœurs et sexualité en Océanie*), Mead insiste à son tour sur la liberté sexuelle dont bénéficieraient les jeunes femmes de Samoa. Elle critique sévèrement la notion de mentalité prélogique et celle de « mentalité infantile » que défend Freud, réfutant au passage l'universalité des troubles de l'adolescence. En somme, bien avant Simone de Beauvoir, Malinowski et Mead figurent parmi les premiers intellectuels à démontrer combien la sexualité est avant tout un fait socioculturel, susceptible de varier considérablement selon les cultures, les époques et les sociétés. C'était une pierre dans le jardin des partisans de l'explication des faits humains par la biologie ou la nature, et une avancée pour les pourfendeurs du racisme et de l'évolutionnisme qui, comme Boas, insistaient sur la nécessité du relativisme culturel.

L'apparition de la sexualité comme thème de recherche est donc assez récente et L. Davis et R.G. Whiten, qui ont dressé un bilan détaillé de ces travaux, indiquent, sur la base d'une observation du directeur du Kinsey Institute, qu'il faut attendre 1961 pour que l'American Anthropological Association consacre une première session plénière à cette question³⁴. Depuis, l'anthropologie et la sociologie sont entrées dans la complexité du sujet. Aujourd'hui, les travaux de Mead alimentent ainsi plusieurs controverses, certains auteurs comme Derek Freeman accusant ouvertement la célèbre ethnologue américaine d'avoir déformé la réalité ethnographique et produit un tissu d'erreurs, voire de mensonges³⁵. Serge Tcherkézoff assènera quelques coups de plus au travail de Mead en faisant valoir ses défaillances sur les plans ethnographique et méthodologique,

34. L. DAVIS et R.G. WHITEN, « The Cross-Cultural Study of Human Sexuality », *Annual review of Anthropology*, vol. 16, 1987, p. 70.

35. Derek FREEMAN, *Margaret Mead and Samoa*, Cambridge, Harvard University Press (1983).

la société samoane connaissant elle aussi des interdits ainsi que la domination masculine³⁶.

Sans pouvoir entrer ici dans ces débats, rappelons qu'en matière de sexualité les projections et les perceptions biaisent vite les conclusions, un phénomène que Laurent Barry et Marie-Élisabeth Handman ont très justement appelé « l'exotisme de l'érotisme³⁷ ». La lecture des sources historiques et la critique des observations demeurent donc toujours un exercice délicat. Particulièrement contaminées sur la question de la sexualité, les sources occidentales ont fabriqué des images stéréotypées – la « squaw » lubrique et le guerrier frigide par exemple, pour en rester à des exemples américains. Ces images ont contribué à racialiser les relations sociales dans les mondes coloniaux. Le fait de décrire au XVIII^e siècle des villages indiens du haut Missouri comme des « champs de Vénus³⁸ », s'il traduit bien l'existence de formes locales d'hospitalité sexuelle, s'apparente aux fabrications fantasmatiques qui ont été mises au jour dans l'orientalisme. Portés à exotiser l'autre, les Occidentaux le dépeignent sous une forme à la fois inférieure et refoulée de soi³⁹. Les matériaux disponibles pour les Amériques exigent donc la plus grande précaution⁴⁰.

En matière d'études sur la sexualité, le continent américain est longtemps demeuré un parent pauvre. Pendant plusieurs décennies, ce sont surtout des océanistes, comme Raymond Firth et M.-J.

36. Serge TCHERKÉZOFF, « Margaret Mead et la sexualité à Samoa », *Enquête*, 5, Débats et controverses, 1997, mis en ligne le 16 décembre 2008 ; « La Polynésie des vahinés et la nature des femmes : une utopie occidentale masculine », *Clio*, 22, 2005, p. 63-82.

37. Laurent BARRY et M.-É. HANDMAN, Séminaire « Anthropologie de la sexualité » (2007-2008), Paris, EHESS.

38. « Aussi voit-on communément nos jeunes canadiens ou créoles qui arrivent chez eux courir à toute bride comme des chevaux échappés dans les champs de Venus », dans Douglas R. PARKS, Raymond J. DEMALLIE et Robert VEZINA, ed., *A Fur Trader among the Arikara Indians: Jean-Baptiste Truteau's Journal and Description of the Upper Missouri, 1794-1796*, Lincoln, University of Nebraska Press (à paraître). Truteau plagiait Lahontan, à un siècle de distance « [...] Américains, qui bien loin de courir à toute bride & comme des chevaux échapez dans le Païs de Venus... » (LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, baron de, *Œuvres complètes*, édition critique de Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990).

39. Edward W. SAID, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.

40. Voir aussi James AXTELL, ed., *The Indian peoples of Eastern America. A Documentary History of the Sexes*, New York, Oxford University Press, 1981.

Meggitt⁴¹, des spécialistes de l'Inde comme M. Opler⁴² et des africanistes, comme Isaac Shapera, T.O. Beidelman et sir Evans-Pritchard, qui poursuivent des recherches sur ce sujet, abordant tour à tour la nudité et l'hermaphrodisme, le mariage et les pratiques sexuelles⁴³. À l'exception de Marcel Mauss, dont l'« Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos » (1904-1905) est en partie consacré à l'étude des pratiques sexuelles, de Georges Devereux, père de l'ethnopsychiatrie⁴⁴, ou d'A. Irving Hallowell, l'un des rares ethnologues américains à s'être intéressé à la sexualité des Indiens (Ojibwés), dans deux articles demeurés confidentiels (« Sin, Sex and Sickness in Saulteaux Beliefs » en 1939 et « Psychosexual Adjustment, Personality, and the Good Life in a Nonliterate Culture » en 1949, un an après la parution du rapport Kinsey), les américanistes demeurent fort discrets. Il est intéressant de remarquer qu'il en va de même pour l'étude de la conversion au christianisme, ce sujet ayant lui aussi été traité d'abord en Océanie et en Afrique avant d'apparaître plus tard dans les Amériques. Or, le sexe et la religion mériteraient un meilleur arrimage si l'on en croit G. Hamonic qui, bien avant F. Cannell, montre comment dans certaines régions, comme aux Célèbes, les hommes travestis et les homosexuels jouent le rôle de médiateurs

41. Sir Raymond FIRTH, *We, The Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, London, George Allen and Unwin, 1957 (1936) et M.-J. MEGGITT, « Male-Female relationships in the Highlands of Australian New Guinea », *American Anthropologist*, 66, 4, p. 204-224.

42. M. OPLER, « The Hijra (hermaphrodites) of India and India national character », *American Anthropologist*, 62, 3, 1960, p. 505-511.

43. Isaac SHAPER, *Married Life in an African Tribe*, London, Faber and Faber, 1966; T.O. BEIDELMAN, « Some Nuer notions of nakedness, nudity and sexuality », *Africa*, 38, 2, 1968, p. 113-131, et sir Edward EVANS-PRITCHARDS, « Sexual inversion among the Azande », *American Anthropologist*, 72, 1970, p. 1428-1434; *id.*, « Some notes on Azande Sex habits », *American Anthropologist*, 75, 1, 1973, p. 171-176. Les auteurs sont ici extrêmement nombreux : J.C. Muller pour le mariage chez les Rukubas, O'Brien chez les Bantous, R.S. Oboler, etc.

44. G. Devereux a écrit de nombreux articles que, faute de place, on ne peut citer ici. On mentionnera, entre autres, « Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians », *Human Biology*, 9, 4, 1937, p. 498-527 et « Mohave zoophilia », *Journal of Indian psychoanalytical Society*, 2, 1948, p. 227-245. Voir aussi E.S. GOLDFRANCK, « Observations on sexuality among the Blood Indians of Alberta », *Psychoanalytical Society of Science*, 3, 1951, p. 71-98.

privilegiés dans le contexte socioreligieux⁴⁵. Déjà soulevé par Frazer (*Le Rameau d'Or*, 1926 [1907]) et quelques spécialistes du chamanisme sibérien⁴⁶, ce point de vue que reprendra F. Cannell pour les Philippines nous rapproche enfin de celui que Bernard Saladin d'Anglure a également défendu pour les Inuit chez lesquels, dès les années 1970, il décrit le chamane comme une figure emblématique du troisième sexe – nous y reviendrons.

Dans les années 1960, la socio-anthropologie du sexe connaît de nouveaux développements en marge de la révolution sexuelle qui éclate en Occident. Aux États-Unis, l'enquête sociologique de Kinsey (1948) sur la sexualité des Américains intéresse le grand public, avant la vague de fond symbolisée par le succès des magazines *Playboy* (créé en 1953 par Hugh Hefner) ou *Hustler* (créé en 1974 par Larry Flint)⁴⁷. L'avènement d'une société des loisirs où tous les acteurs sociaux veulent dorénavant se faire entendre favorise l'essor des études sur le sexe. Les féministes et les homosexuels ne sont pas en reste puisqu'ils contribuent à faire émerger une anthropologie du sujet soucieuse de mieux saisir les relations de pouvoir et la différence des sexes. L'identité sexuelle devient ainsi un important sujet de réflexion qui conduit sociologues, psychologues, philosophes et anthropologues à s'interroger sur les catégories du sexe, sur la notion d'intimité, leurs discussions suscitant un véritable engouement⁴⁸. Les thèses de Lacan, de Bataille et de Marcuse, notamment, remportent un large écho et la sexualité devient un sujet à la mode.

L'âge d'or des recherches sur les pratiques sexuelles s'ouvre au milieu des années 1970. D'abord, avec les analyses historiques de Michel Foucault qui éclairent en particulier les relations entre le sexe et le pouvoir⁴⁹. Ensuite, avec celles de plusieurs anthropologues

45. G. HAMONIC, « Les fausses-femmes du pays bugis (Célèbes-Sud) », *Objets et mondes*, 17, 1, 1977, p. 39-46.

46. M. A. CZAPLICA, *Shamanism and Sex*, Oxford, Clarendon, 1914; STERNBERG, Leo, « Divine Election in Primitive Religion ». Congrès international des américanistes. Compte rendu de la XXI^e session tenue à Göteborg en 1924. Göteborg Museum, 1925.

47. Pour un récit de la révolution sexuelle américaine, voir l'ouvrage de Guy TALESE, *La femme du voisin*, Paris, Julliard, 1980 (traduit de l'américain, 1^{re} éd. 1975).

48. R. J. STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1968.

49. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*. Tome I : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; Tome 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; Tome 3 : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

du monde anglo-saxon qui introduisent la notion de « gender » (genre) et font valoir le rôle de la culture dans la définition des sexes⁵⁰. Ainsi, tout en reconnaissant les liens qui existent entre le sexe, le genre et le biologique, Sherry Ortner et Harriet Whitehead montrent combien les catégories de sexe s'appréhendent comme des constructions sociales et culturelles⁵¹. Dès lors, une multitude de travaux sont publiés, la plupart ayant comme points d'ancrage l'identité, le corps, le genre et la personne. L'Asie demeure toujours privilégiée, avec des publications sur l'Inde et la Mélanésie⁵². En Amérique, les idées cheminent et pénètrent les esprits. En écrivant son *Pays renversé*, Denys Delâge n'y échappe pas, s'appuyant sur les thèses de Freud et de Marcuse pour mieux saisir l'érotisation des corps indiens⁵³. D'autres auteurs, comme Richard Godbeer, avec *Sexual Revolution in Early America* (2002), s'emparent de la thématique du sexe pour relire l'histoire coloniale américaine.

La valse des catégories : sexe, genre, homosexualité, *queer* et bisexualité

Depuis les années 1970, la plupart des écrits sur le sexe intègrent la question du genre. Selon une distinction proposée jadis par Nicole-Claude Mathieu et reprise par Marie-Élisabeth Handman, plusieurs nébuleuses (nos deux auteures utilisent plutôt la notion de mode de pensée ou de conceptualisation) peuvent être dessinées à grands traits⁵⁴.

50. Voir S. J. KESSLER et W. McKENNA, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Wiley Interscience Publ. New York, John Wiley and Sons, 1978; Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, etc.

51. Sherry ORTNER et Harriet WHITEHEAD, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

52. Pour un bilan détaillé des recherches sur ces questions de sexe, on lira D. L. DAVIS et R. G. WHITTEN, « The Cross-Cultural Study of Human Sexuality », *Annual review of Anthropology*, vol. 16, 1987, p. 69-98 et Andrew P. LYONS et Harriet D. LYONS, *Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

53. Denys DELÂGE, *Le pays renversé*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 86-88, 200-218.

54. Nicole-Claude MATHIEU, « Identité sexuelle/seuée de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », dans A. M. Daune-Richard, M. C. Hurtig et M. F. Pitchevin, dir., *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*,

Elles serviront ici à classer succinctement une très vaste littérature. La délimitation de ces ensembles est parfois contestable car les auteurs peuvent proposer des travaux qui les dépassent, mais nous reprenons ce classement uniquement pour des raisons heuristiques.

La première nébuleuse, la plus ancienne, pose que le sexe et le genre sont si intrinsèquement liés que le sexe impose le genre. Cette approche classique, parfois de type naturaliste⁵⁵, comprend une multitude de travaux, à commencer par ceux du structuralisme qui se sont surtout intéressés au sexe de manière plus indirecte, à partir des théories de l'inceste et de problématiques inhérentes à l'étude des systèmes de parenté. Après Claude Lévi-Strauss, Françoise Héritier et d'autres ont exploré dans le détail la dimension symbolique de la sexualité⁵⁶. Les réflexions portent ici sur la différenciation sexuelle, les mythes, les substances et les échanges. Les chercheurs replacent la sexualité au cœur du social, des discours et des pratiques ordinaires, mais sans la traiter de front. Les anthropologues exploitent surtout les rites et les mythes pour analyser une multitude de thématiques qui vont des tabous sexuels (incestes, exogamie, endogamie) à la couvade, de l'excision et de l'infibulation aux tatouages. Ils abordent les pratiques sexuelles dans toute leur diversité culturelle, mais à partir d'un présupposé identique qui consiste à penser que le sexe détermine le genre, que toutes les sociétés humaines sont marquées par une forte polarisation du féminin et du masculin. Tandis que, pour les Amériques, cette perspective a donné lieu à des travaux passionnants sur les mythes et les rites⁵⁷,

Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, p. 109-147; Marie-Élisabeth HANDMAN, «L'anthropologue et le système sexe/ genre», *Connexions*, 2, 90, 2008, p. 77-85.

55. Les approches naturalistes du sexe et du genre, qui posent qu'il existe des dispositions propres à chaque sexe, peuvent être classées en plusieurs groupes selon Dominique Guillo: la psychologie évolutionniste, la sociobiologie humaine et le sexisme naturaliste. Voir son article, «Les théories naturalistes du sexe et du genre: éléments d'analyse interne», dans Irène Théry et Pascal Bonnemère, dir., *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, éd. EHESS, coll. «Enquête», 2008, p. 255-276.

56. Françoise HÉRITIER, *Masculin/féminin: la construction de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996; *id.*, *Masculin/féminin: dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

57. Voir Emmanuel DÉSVEAUX, *Quadratura Americana.*, *op. cit.* Voir aussi sa récente charge contre la «tyrannie du genre»: E. DÉSVEAUX, *Avant le genre. Tryptique d'anthropologie hardcore*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013. L'auteur s'inquiète ici du véritable boom que connaît le genre dans tous les domaines

pour l'Europe, elle a également inspiré de nombreux historiens et psychanalystes qui en sont venus à étudier l'évolution des régimes moraux ou des moralités et des pratiques les plus intimes⁵⁸. Des socio-anthropologues se sont lancés dans de nouvelles enquêtes ethnographiques tantôt dans des sociétés éloignées, comme chez les Na de Chine, tantôt en plein cœur de l'Occident⁵⁹. À ce titre, l'étude de Katherine Frank, qui a endossé le rôle de strip-teaseuse pour faire de l'observation participante dans plusieurs clubs d'une ville américaine, permet de pousser beaucoup plus loin les travaux de Bernard Arcand et d'autres sur la pornographie⁶⁰.

Une deuxième nébuleuse, celle des théories du genre, s'est structurée autour d'une perspective inverse. Pour reprendre les termes de Nicole-Claude Mathieu, cette nébuleuse comprend des chercheurs qui considèrent que le genre doit, au contraire, primer sur le sexe, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de fondement naturel à la différence de sexe. Selon cette orientation, un garçon (ou une fille), peu importe son anatomie physique, peut tout à fait être considéré comme une femme (ou un homme). Les travaux d'océanistes comme ceux de Gilbert Herdt sur l'initiation masculine et l'homosexualité⁶¹ et de Maurice Godelier qui a étudié la domination masculine se rattachent à cet ensemble⁶².

depuis les premiers travaux de l'anthropologie américaine d'obédience féministe, avant de relancer la réflexion sur la dualité sexuelle dans plusieurs parties du monde, notamment en Amérique autochtone (chez les Meskwakis, les Ojibwés, etc.), montrant qu'elle n'est pas une pure construction de l'esprit dénuée de toute justification biologique et cosmologique.

58. Jean-Louis Flandrin a réalisé une remarquable histoire de la morale sexuelle en Occident. Georges Duby et Alain Corbin ont pour leur part étudié la prostitution et ses transformations, etc.

59. Sur la sexualité dans les sociétés modernes, voir Anthony GIDDENS, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge, Politi Press, 1993.

60. Katherine FRANK, *G-Strings and Sympathy. Strip Club Regulars and Male Desire*, Durham, Duke University Press, 2002.

61. Gilbert HERDT, *Guardians of the Flutes*, New York, McGraw-Hill, 1981 ; *id.*, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1984 ; *id.*, *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York, Zone Books, 1994.

62. Maurice GODELIER, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.

Dans le domaine américaniste, plusieurs travaux relevant de cette perspective ont conduit les anthropologues à traiter des pratiques sexuelles autochtones en différenciant plus clairement le sexe biologique du sexe social. Des chercheurs ont ainsi examiné le phénomène des berdaches, ces personnages travestis qu'on retrouve d'un bout à l'autre des Amériques⁶³. D'autres ont fait ressortir le croisement des genres et la nécessité de tenir compte de cette différenciation⁶⁴, quitte à comparer aussi le rôle du genre en Océanie⁶⁵ et dans les Amériques⁶⁶.

Plusieurs auteurs influencés par le structuralisme ont combiné ces deux grandes perspectives sur le genre. Ainsi, Bernard Saladin d'Anglure a forgé la notion de troisième sexe social en faisant l'hypothèse que « la différenciation des sexes servait à penser toutes les autres différenciations et que le chevauchement de cette frontière

63. Voir Pierrette DÉSY, « L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord) », *Libre 3*, 1978, p. 57-102; H. WHITEHEAD, « The bow and the Burden Strap: a new look at institutionalized homosexuality in native north America », dans S.B. ORTNER et H. WHITEHEAD, ed., *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; C. CALLENDER et L.E. KOCHERS, « The North American berdache », *Current Anthropology*, 24, 4, 1983, p. 443-470; Robert FULTON et Steven A. ANDERSON, « The Amerindian "man-woman" gender liminality, and cultural continuity », *Current Anthropology*, 33, 1992, p. 603-610; Jean-Guy GOULET, « The Northern Athapaskan "Berdaches" Reconsidered: On Reading More Than There is in the Ethnographic Record », dans Sue-Ellen JACOBS et autres, ed., *Two-Spirit People*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997, p. 45-68; Walter L. WILLIAMS, « Persistence and Change in the Berdache tradition among contemporary Lakota Indians », *Journal of Homosexuality*, 11, 3-4, 1985, p. 191-200; *id.*, *The Spirit and the Flesh: sexual diversity in American Indian culture*, Boston, Beacon Press, 1986.

64. Lilian ACKERMAN, « Gender status in Yup'ik Society », *Études Inuit Studies*, 14, 1-2, 1990, p. 209-221; Lee GUEMPLE, « Gender in Inuit society », dans L. Klein et L. Ackerman, ed., *Women and Power in Native North America*, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1995, p. 17-27; Don KULICK, *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

65. Voir J.M. MAGEO, « Male Transvestism and Cultural Change in Samoa », *American Ethnologist*, 19, 1992, p. 443-459; K. E. JAMES, « Effeminate Males and Changes in the Construction of Gender in Tonga », *Pacific Studies*, 17, 2, 1994, p. 39-69 et D. ELLISTON, « Erotic Anthropology: "Ritualized Homosexuality" in Melanesia and Beyond », *American Ethnologist*, 22, 4, 1995, p. 848-847; Marilyn STRATHERN, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.

66. Thomas A. GREGOR et Donald TUZIN, ed., *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2001.

par le chamane lui permettait de chevaucher toutes les frontières » et qu'on pouvait alors penser que « le travestisme chamanique résultait de l'alliance avec un esprit de l'autre sexe et symbolisait la médiation⁶⁷ ». L'article qu'il signe dans ce livre montre l'évolution de sa pensée et sa réponse à plusieurs travaux sur ce thème du genre publiés au cours des dix dernières années.

D'autres recherches ont également tenté de mieux saisir la bisexualité, l'homosexualité et les pratiques sexuelles dans les cultures autochtones. En Amazonie et surtout dans le sud des Amériques, les ethnologues ont réexaminé la mythologie érotique des Amérindiens⁶⁸, les pratiques sexuelles et les déviances⁶⁹ ou encore les conceptions et les pratiques de la paternalité qui varient considérablement selon les cultures⁷⁰. Dans la grande aire polaire et circumpolaire, des chercheurs ont traité des relations qui existent entre la chasse, le genre et le sexe⁷¹ ou entre le genre, la sexualité et la spiritualité⁷². Plus récemment, des travaux ethnohistoriques ont examiné le rôle du genre et de la sexualité dans les relations sociales et les transformations socioculturelles liées à la Conquête et à la colonisation dans les Amériques⁷³. Certains ont tenté de mieux

67. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Du fœtus au chamane. La construction d'un troisième sexe inuit », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 25-113 ; *id.*, « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et sociétés*, 22, 2, 1998, p. 8.

68. F. JARA « Monstruosité et altérité : le mythe des Amazones des Indiens Kalina et Xikrin », *Cahiers du Centre de recherche sur l'imaginaire*, 16-19, 1988, p. 49-79 ; Jim ELLEDGE, *Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender myths from the Arapaho to the Zuni : an Anthology*, New York, Peter Lang, 2002 ; Betty MINDLIN, *Fricassée de maris : mythes érotiques amazoniens*, Paris, Éditions Métailié, 2005.

69. Thomas GREGOR, *Anxious pleasures : the sexual lives of an Amazonian people*, Chicago, Chicago University Press, 1985 ; Peter GOW et P. HARVEY, ed., *Sex and Violence : Issues in Representation and Experience*, London, Routledge, 1994 ; Sabine LANG, *Men as Women, Women as Men : Changing Gender in native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998.

70. Stephen BECKERMAN et Paul VALENTINE, ed., *Cultures of multiple fathers : the theory and practice of partible paternity in lowland South America*, Gainesville, University Press of Florida, 2002.

71. Barbara BODENHORN, « "I'm not the great hunter, my wife is". Inupiat and anthropological models of gender », *Études Inuit Studies*, 14, 1990, p. 55-74.

72. JACOBS et autres, ed., *Two-Spirit People*, *op. cit.*

73. Richard C. TREXLER, *Sex and Conquest : gendered violence, political order, and the European conquest of the Americas*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1995.

saisir les rencontres sexuelles entre Amérindiens et colonisateurs⁷⁴, d'autres à revisiter l'étude des genres⁷⁵, à étudier différentes formes d'échanges sexuels en suivant la place des femmes dans ce contexte⁷⁶ ou encore à aborder la question difficile des abus sexuels⁷⁷.

Plus récente, une troisième nébuleuse s'est développée autour des études de genre et de travaux philosophico-littéraires, comme ceux de Judith Butler⁷⁸. Dans cette perspective, une sorte de version musclée de la précédente, le genre socialement construit ou déconstruit domine entièrement et le sexe anatomique est considéré comme non pertinent⁷⁹. Selon les tenants de cette approche, dans laquelle « homme » et « femme » ne sont plus que des rôles sociaux, les individus peuvent facilement changer de sexe et même en inventer de nouveaux. Nicole-Claude Mathieu décrit cette troisième nébuleuse comme celle de la pensée *queer* dont la contribution principale aurait été de faire avancer la recherche sur les transgenres et le rôle de ces derniers dans la prostitution⁸⁰. Pour d'autres, en revanche, cette approche sombre dans l'excès lorsqu'elle remet en question l'hétérosexualité. Quoi qu'on en pense, soulignons que les Amériques livrent déjà de premiers travaux réalisés dans cette perspective, comme l'illustre, par exemple, l'ouvrage de Michael J. Horswell consacré aux Andes coloniales⁸¹.

74. Pete SIGAL et John F. CHUHCHIAK, *Sexual Encounters/sexual collisions: alternative sexualities in colonial Mesoamerica*, Durham, Duke University Press, 2007.

75. Pour les communautés du Grand Nord, voir Lisa S. FRINK, S. SHEPARD et Gregory A. REINHARDT, ed., *Many Faces of Gender: Roles and Relationships through Time in Northern Communities*, Boulder, University Press of Colorado, Calgary, University of Calgary Press, 2008.

76. Gray WHALEY, « Complete liberty » ? Gender, sexuality, race and social change on the lower Columbia river, 1805-1838 », *Ethnohistory*, 54, 4, 2007, p. 669-695.

77. Maureen McEVOY, *Let the Healing begin: breaking the cycle of child sexual abuse in our communities*, Merritt, Nicolas Valley Institute of Technology 1990.

78. Judith BUTLER, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York, Routledge, 1993.

79. Marie-Élisabeth HANDMAN, « L'anthropologue et le système sexe/genre », *Connexions*, 2, 90, 2008, p. 78.

80. *Ibid.*, p. 84.

81. Michael J. HORSWELL, *Decolonizing the Sodomite: Queer tropes of sexuality in Colonial Andean Culture*, Austin, University of Texas Press, 2005. Cette anthropologie dite « queer » connaît aujourd'hui un tel succès qu'elle était omniprésente au congrès de l'American Anthropological Association de Montréal de 2011. Voir aussi Tom

Pour des chercheurs aussi différents que Serge Tcherkézoff, Irène Théry et Bernard Saladin d'Anglure, les travaux réalisés dans cette troisième perspective véhiculent toujours une pensée dualiste (le binarisme « masculin »/« féminin ») qui, en dépit de son apparent relativisme, demeurerait également très et trop ethnocentrique. Au contraire, ces chercheurs entendent dépasser les limites de la logique des distinctions binaires, en appelant ainsi au développement d'une véritable socio-anthropologie dite holiste pour reprendre les termes de Louis Dumont. À cet égard, Tcherkézoff a pu voir dans le travail de la sociologue Irène Théry⁸² un renouvellement profond de l'étude du genre et des rapports hommes-femmes, en particulier de par sa remise en question des catégories « homme » et « femme » et *a fortiori* des rôles sexués qui s'y rattachent (époux/épouse, père/mère, frère/sœur, etc.) tout simplement du fait que ces termes n'existent pas dans toutes les langues et les cultures⁸³. Pour ces auteurs, la piste que privilégient les études de genre en multipliant les catégories, est une impasse. Ils préfèrent remettre en question ce qu'ils considèrent comme une double illusion occidentale : celle qui consiste à postuler l'universalité des catégories homme/femme dans les représentations sociales et celle qui postule la primauté du couple marital. Dans des ouvrages antérieurs, Catherine Alès et Cécile Barraud mais également Tcherkézoff et Maurice Godelier avaient déjà livré quelques bons exemples de cette réalité en proposant une approche construite sur des relations, obligeant ainsi l'anthropologue à devenir relativiste⁸⁴, mais surtout à s'interroger pour savoir si « l'évidence de la différence des sexes ne serait pas elle-même une

BOELLSTORFF, *A Coincidence of Desires : Anthropology, Queer Studies, Indonesia*, Durham, Duke University Press, 2007.

82. Irène THÉRY, *La Distinction de sexe, Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

83. Serge TCHERKÉZOFF, « La distinction de sexe, la sociologie holiste et les îles Samoa », *L'Homme*, 198-199, 2011, p. 333-354.

84. Catherine ALÈS et Cécile BARRAUD, *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, Éditions de la MSH, 2001, mais également Serge TCHERKÉZOFF, *FaaSamoa, une identité polynésienne : économie, politique, sexualité. L'anthropologie comme dialogue culturel*, Paris, L'Harmattan, 2003, et Maurice GODELIER, « Qu'est-ce qu'un acte sexuel ? L'exemple des Baruya », *Revue internationale de psychopathologie*, 1995, p. 351-382 ; *id.*, *Les métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

particularité de l'idéologie moderne⁸⁵ ? » Il reste à savoir en quoi de telles approches sont vraiment pertinentes pour le monde amérindien et inuit où il existe toujours des termes pour distinguer les hommes des femmes, et où les différenciations sexuelles peuvent être très marquées, dans les représentations comme dans les pratiques sociales. Dans le cas des Creeks, par exemple, la distinction sexuelle est si forte que chaque sexe se trouve doté d'un langage particulier⁸⁶. La catégorisation homme/femme est un fait d'évidence – d'abord linguistique – dans l'ensemble des sociétés amérindiennes, et la vie sociale y possède toujours une forte dimension sexuée. L'existence d'un troisième sexe, comme l'avance Bernard Saladin d'Anglure pour les Inuit, montre toutefois la difficulté d'en rester toujours à une pensée binaire.

Le livre qui suit n'a pas l'ambition de faire le point sur l'ensemble des recherches menées actuellement sur les catégories de sexe et de genre⁸⁷. Il se veut plutôt une réflexion collective sur la place et le rôle du sexe dans une aire géographique (voire culturelle)

85. TCHERKEZOFF, « La distinction de sexe », *op. cit.*, p. 334.

86. Voir Amelia Rector BELL, « Separate People: Speaking of Creek Men and Women », *American Anthropologist*, 92, 2, 1990, p. 332-345.

87. Aujourd'hui, alors que de nombreux anthropologues et psychanalystes, mais également des sociologues, des historiens, des philosophes et des juristes poursuivent des recherches sur les catégories de sexe, de genre, les pratiques sexuelles et le sexe transgressif, les perspectives se diversifient. Pour un bilan des études anthropologiques sur le sexe dans sa dimension sociale et culturelle, voir Donnan HASTINGS et Fiona MAGOWAN, *The anthropology of sex*, New York, Berg, 2010. Sur le sexe subversif, voir le collectif dirigé par les mêmes auteurs, *Transgressive Sex. Subversion and Control in Erotic Encounters*, Berghahn Books, 2009. Plusieurs chercheurs n'abordent le sujet qu'indirectement, à travers des réflexions par exemple, sur la beauté corporelle dans le contexte des économies capitalistes, en particulier en Asie du Sud-Est, au Brésil et en Afrique (Pierre-Jo LAURENT, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Louvain-La-Neuve, Académia-Bruylant, coll. « Anthropologie prospective », 2010 ; Alexander EDMONDS, *Pretty Modern: Beauty, Sex, and Plastic Surgery in Brazil*, Durham, Duke University Press, 2010). Une récente étude sur les voleurs de sexe montre quant à elle comment, dans plusieurs métropoles africaines, le sexe continue d'alimenter la rumeur, donnant lieu à l'occasion à des lynchages ou à des procès de sorcellerie (Julien BONHOMME, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil, 2009). Le plus grand défi pour les chercheurs à venir sera peut-être de procéder en sens inverse, c'est-à-dire de rétablir des liens entre des catégories qui ne sont pas incommensurables et de déconstruire des concepts tenus pour acquis. En Occident, la médecine a déjà commencé ce travail en éliminant par exemple la nymphomanie ou le donjuanisme de sa liste des troubles mentaux, etc.

donnée, l'Amérique du Nord, où les diverses traditions amérindiennes et inuit pensent toujours et encore la sexualité en lien avec d'autres éléments de la vie sociale. Constitué de onze articles, écrits par des historiens ou ethnologues canadiens, américains et français, *Éros et tabou* vise à émettre quelques hypothèses générales sur les convergences et les divergences des mœurs sexuelles autochtones.

Dans l'article d'ouverture, Denys Delâge propose une nouvelle analyse de la Grande Paix de Montréal de 1701, qui repose selon lui sur la transformation symbolique de la chair en corps avec le remplacement de la guerre par la chasse et la réinscription de ce corps dans le cosmos. Sa démarche s'appuie sur les descriptions ethnographiques relatives à la sexualité, aux vêtements et à la diplomatie pour remonter jusqu'à la mythologie. La guerre, soutient-il, se nourrit du trop éloigné (cannibalisme) et du trop proche (inceste), la paix ne pouvant résulter que d'un équilibre entre les deux auquel doivent collaborer femmes, hommes et tous les existants, ancêtres, animaux et astres.

Les deux articles suivants se penchent sur la question des relations entre les sexes parmi certaines sociétés des Grandes Plaines du Nord. Voulant remettre en question les sempiternels stéréotypes de l'homme dominant et de la femme soumise dans les sociétés autochtones, Raymond DeMallie, sur la base d'une enquête ethnographique et d'un travail d'archives, étudie les relations de genre et de sexe chez les Lakotas (Sioux de l'Ouest), considérés dans notre imaginaire comme la quintessence des Indiens des Plaines, et réputés pour leur pudibonderie. DeMallie met au jour les expressions culturelles locales de la féminité et de la masculinité, étudie la place des *winyktes*, ces hommes qui vivaient comme des femmes, et montre que, culturellement, les rôles féminins n'étaient pas subordonnés à ceux des hommes. Pour sa part, Douglas R. Parks se penche sur les mœurs sexuelles des peuples caddoens septentrionaux (Arikaras et Pawnees). Son étude, très complète, rejette l'idée reçue de la dépravation de ces peuples, née des écrits coloniaux de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècle. Il met notamment en évidence le rôle central de la stratification sociale et des rapports de parenté dans la gestion des affaires sexuelles. Sa démonstration s'appuie sur la littérature coloniale, mais surtout sur une ethnographie en partie inédite,

dont le témoignage du Pawnee Roaming Scout, recueilli en 1906 par George Dorsey et son assistant James Murie.

Les deux articles suivants sont consacrés aux Inuit. À partir de témoignages recueillis *par* des Inuit et *pour* des Inuit, Frédéric Laugrand aborde la question de la bestialité et de la violence sexuelle avant et au moment de l'arrivée du christianisme. Il montre comment la sexualité, loin d'être débridée, est clairement balisée. Dans ce contexte, le mariage arrangé est longtemps resté le modèle idéal, la bestialité représentant l'une des plus graves transgressions dans une société où, par ailleurs, humains et animaux sont pensés comme des êtres partageant de nombreuses caractéristiques. De la même manière, si le sexe n'est pas un tabou en milieu inuit et s'il demeure très présent dans l'univers de la chasse, encore faut-il trouver son partenaire ni trop loin de soi ni trop près. Pour les Inuit, bestialité et homosexualité demeurent ainsi des pratiques déviantes, le modèle idéal demeurant, jadis comme aujourd'hui, celui d'une sexualité productive.

Bernard Saladin d'Anglure traite ensuite des figures hermaphrodites, travesties et homosexuelles qui dès la période coloniale ont été soit associées à des forces démoniaques, soit mises sur le même plan, comme le propose aujourd'hui encore le mouvement *queer*. Pour éviter ces confusions et malentendus, l'anthropologue suggère de prendre comme point de départ les travaux de Michel Serres sur le « Tiers instruit » qui propose justement de sortir une fois pour toutes de la pensée dualiste et présente l'arlequin comme la figure même de l'homme-tiers capable de chevaucher les deux latéralités. Le spécialiste du monde inuit retrouve ici la figure du troisième sexe qu'il a proposé pour saisir la position idéale du chamane, chevauteur de toutes les frontières dualistes, à commencer par celle du genre⁸⁸. Plus fondamentalement, ses travaux montrent qu'on ne saurait aujourd'hui, comme hier, continuer à associer travestissement et homosexualité, un point essentiel du reste pour saisir la figure panamérindienne du berdache.

88. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « From Foetus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex », *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, ed. Antonia Mills and Richard Slobodin, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 82-106.

Les deux articles qui suivent se penchent sur certaines expressions socioculturelles de la féminité. S'appuyant notamment sur des sources écrites du ^{xvii}^e au ^{xix}^e siècle – mais aussi sur des travaux ethnologiques plus récents –, Gilles Havard s'interroge sur la place et le rôle des femmes amérindiennes lors des séquences d'« hospitalité sexuelle » qui marquent la rencontre entre Européens et Amérindiens. Remettant en cause l'idée reçue de la passivité des femmes autochtones dans de tels contextes, qui seraient toujours et nécessairement abusées et contraintes, il teste l'hypothèse de la relative autonomie féminine de l'offre érotique. Ce faisant, il cherche à discuter et à déconstruire les sources coloniales, parasitées par la conception occidentale de la prostitution, et à élucider le sens de l'expression française du ^{xvii}^e siècle décrivant certaines femmes autochtones comme « maîtresses de leur corps ».

Travaillant sur un terrain plus contemporain et à partir de la presse comme de sources missionnaires, Marie-Pierre Bousquet et Anny Morissette examinent les nombreux concours de miss, de princesses, de duchesses et de reines qui ont lieu dans les communautés amérindiennes du Québec depuis le début des années 1950. Les deux anthropologues s'interrogent sur le sens qu'il faut donner à ces pratiques qui ont également cours au Brésil et en Guyane⁸⁹. Les Amérindiens, s'interrogent-elles, auraient-ils incorporé à ce point les éléments d'un mythe à multiples facettes, où la princesse tient à la fois de la sainte, de l'aristocrate, de la chef et de l'objet de désir ?

Pour leur part, Murielle Nagy et Olivier Servais examinent également les sources missionnaires, mais ils traitent moins de la sexualité autochtone que de la perception de cette même sexualité amérindienne par les missionnaires jésuites et oblats du ^{xix}^e siècle. Murielle Nagy étudie le cas du missionnaire Émile Petitot qui a écrit plus que d'autres sur la sexualité des Dènès, laissant apparaître un profond ethnocentrisme et une obsession pour la question de la circoncision, un des enjeux étant pour lui de prouver la filiation entre les peuples amérindiens du Nord-Ouest et les tribus d'Israël. Mais l'auteur a visiblement été lui-même l'objet de moqueries et incapable de saisir vraiment la teneur de bien des propos de ses

89. Jean-Jacques Chalifoux, com. pers. à Frédéric Laugrand (2009).

informateurs. Nagy revient enfin sur ses crises de folie et plusieurs abus sexuels qu'il aurait commis sur de « jeunes » Dènès.

Olivier Servais, lui, analyse les missions jésuites auprès des Ojibwés des Grands Lacs nord-américains. Il s'interroge sur un apparent paradoxe : la capacité de ces missionnaires à innover dans leur travail d'évangélisation, en adoptant notamment le nomadisme et certains comportements des Amérindiens, et en même temps, leur incapacité à saisir les pratiques sexuelles de leurs ouailles constamment dépeintes comme des êtres immoraux cédant facilement à l'ivrognerie et aux danses. Se basant sur les travaux d'A. Irving Hallowell, Servais revient enfin sur les charmes sexuels (au sens d'amulettes), la pudeur et le libertinage des Ojibwés, ces deux derniers éléments étant omniprésents dans la rhétorique missionnaire jésuite.

Enfin, Louis-Jacques Dorais et Claude Gélinas étudient les expressions langagières de la sexualité. Louis-Jacques Dorais aborde quelques aspects langagiers de l'interculturalité sexuelle euro-autochtone en examinant à la fois le vocabulaire de la langue mitchif des Prairies et quelques termes qu'il a entendus lors de ses recherches avec les Inuit du Nunavik et du Labrador dans la seconde moitié des années 1960. Il montre comment dans les milieux autochtones le sexe n'était aucunement tabou – une mère pouvait ainsi masturber son enfant –, qu'il existait aussi une grande liberté en la matière, que le sexe était intimement lié au ludique et en même temps qu'il existait toute une pudeur, les Inuit ne s'exhibant jamais publiquement.

Quant à Claude Gélinas, il s'intéresse aux humoristes professionnels autochtones et en particulier à l'humour à connotation sexuelle qu'il examine en lien avec certaines préoccupations identitaires. Servant comme partout tantôt d'exutoire, tantôt d'outil de contrôle social, l'humour autochtone permettrait ainsi de maintenir une bonne cohésion sociale, le règlement des conflits internes et la gestion des relations avec d'autres groupes, notamment avec les Blancs. Il est vrai que la plupart des blagues, des stéréotypes et des caricatures comportent des références aux grands enjeux sociaux et identitaires des Amérindiens face à la population dominante : dépossession territoriale, abus en tous genres, etc. Mais l'auteur

montre que le sexe occupe aussi une place importante par autodérision, la grande liberté sexuelle amérindienne étant en quelque sorte stigmatisée.

Références bibliographiques

- ACKERMAN, Lilian A., « Gender status in Yup'ik Society », *Études Inuit Studies*, 14, 1-2, 1990, p. 209-221.
- ALES, Catherine, et Cécile BARRAUD, *Sexe relatif ou sexe absolu ? De la distinction de sexe dans les sociétés*, Paris, Éditions de la MSH, 2001.
- ANDROUTSOS, George, « Sexuality of the Ancient Indians and the contribution of Sir Richard Burton (1821-1890) », *Andrologie*, 18, 3, 2008, p. 216-223.
- ANTHONIOZ, S., et S. MONZON, « Les représentations sexuelles dans l'art rupestre brésilien », *Objets et mondes* 17, 1977, p. 31-38.
- ARCAND, Bernard, *Le Jaguar et le tamanoir. Anthropologie de la pornographie*, Montréal, Boréal, 1991.
- AXTELL, James, ed., *The Indian peoples of Eastern America. A Documentary History of the Sexes*, New York, Oxford University Press, 1981.
- BARRY, Laurent, et Marie-Élisabeth HANDMAN, Séminaire « Anthropologie de la sexualité », Paris, EHESS, 2007-2008.
- BELL, Amelia Rector, « Separate People : Speaking of Creek Men and Women », *American Anthropologist*, 92, 2, 1990, p. 332-345.
- BECKERMAN, Stephen, et Paul VALENTINE, ed., *Cultures of multiple fathers : the theory and practice of partible paternity in lowland South America*, Gainesville, University Press of Florida, 2002.
- BEIDELMAN, T.O., « Some Nuer notions of nakedness, nudity and sexuality », *Africa*, 38, 2, 1968, p. 113-131.
- BENVENISTE, Annie et Adelina MIRANDA, dir., « Les rapports de sexe sont-ils solubles dans le genre ? », *Journal des anthropologues*, n° 124-125, 2011.
- BODENHORN, Barbara, « "I'm not the great hunter, my wife is" . Inupiat and anthropological models of gender », *Études Inuit Studies*, 14, 1990, p. 55-74.
- BOELLSTORFF, Tom, *A Coincidence of Desires : Anthropology, Queer Studies, Indonesia*, Durham, Duke University Press, 2007.
- BONHOMME, Julien, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil, 2009.
- BOURKE, J.C., *Scatological Rites of All Nations*, Washington D. C., W.H. Lowdermilk, 1891.
- BURTON, Sir Richard F., *The City of the Saints, and across the Rocky Mountains to California*, London, Longman, Green, Longman and Roberts, 1861.
- BUTLER, Judith, *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of Sex*, New York, Routledge, 1993.

- CALLENDER, C., et L.E. KOCHEMS, «The North American berdache», *Current Anthropology*, 24, 4, 1983, p. 443-470.
- CENDRARS, Blaise, *Dan Yack: le plan de l'aiguille*, Paris, Denoël, 1927.
- CORBIN, Alain, *Le Temps, le Désir et l'Horreur*, Paris, Aubier, 1991.
- , *L'harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des Lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008.
- CZAPLICA, M.A., *Shamanism and Sex*, Oxford, Clarendon, 1914.
- DAVIS, D.L., et R.G. WHITTEN, «The Cross-Cultural Study of Human Sexuality», *Annual review of Anthropology*, vol. 16, 1987, p. 69-98.
- DELÂGE, Denys, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1660-1664*, Montréal, Boréal Express, 1985.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg, 2001.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, *Avant le genre. Tryptique d'anthropologie hardcore*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2013.
- DESY, Pierrette, «L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord)», *Libre*, 3, 1978, p. 57-102.
- DEVEREUX, Georges, «Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians», *Human Biology*, 9, 4, 1937, p. 498-527.
- , «Mohave zoophilia», *Journal of Indian psychoanalytical Society*, 2, 1948, p. 227-245.
- DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise, *Les Premiers Fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*, Paris, Éditions MSH, 1998.
- DURKHEIM, Émile, «Débat sur l'éducation sexuelle», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 11, 1911, p. 33-47.
- EDMONDS, Alexander, *Pretty Modern: Beauty, Sex, and Plastic Surgery in Brazil*, Durham, Duke University Press, 2010.
- ELLEDGE, Jim, *Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender myths from the Arapaho to the Zuni: an Anthology*, New York, Peter Lang, 2002.
- ELLISTON, D., «Erotic Anthropology: "Ritualized Homosexuality" in Melanesia and Beyond», *American Ethnologist*, 22, 4, 1995, p. 848-847.
- EPPRECHT, Marc, *Hungochani: The History of a Dissident Sexuality in Southern Africa*, Montréal et Kingston, MQUP, 2004.
- EVANS-PRITCHARD, Edward, «Sexual inversion among the Azande», *American Anthropologist*, 72, 1970, p. 1428-1434.
- , «Some notes on Azande Sex habits», *American Anthropologist*, 75, 1, 1973, p. 171-176.
- EWERS, John C., ed., *Indian Art in Pipestone: George Catlin's Portfolio in the British Museum*, 1979.
- , *Plains Indian Sculpture: A Traditional Art from America's Heartland*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1986.
- FIRTH, Raymond, *We, The Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, London, George Allen and Unwin, 1957 (1936).

- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, tome 1 : *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, tome 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984; tome 3 : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- FRANCK, Katherine, *G-Strings and Sympathy. Strip Club Regulars and Male Desire*, Durham, Duke University Press, 2002.
- FREEMAN, Derek, *Margaret Mead and Samoa*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1973 (1912).
- FRINK, Lisa, Rita S. SHEPARD et Gregory A. REINHARDT, ed., *Many Faces of Gender: Roles and Relationships through Time in Northern Communities*, Boulder, University Press of Colorado, Calgary, University of Calgary Press, 2008.
- FULTON, Robert, et Steven A. ANDERSON, «The Amerindian “man-woman” gender liminality, and cultural continuity», *Current Anthropology*, 33, 1992, p. 603-610.
- GIDDENS, Anthony, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge, Politi Press, 1993.
- GODBEER, Richard, *Sexual Revolution in Early America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002.
- GODELIER, Maurice, *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.
- , «Qu'est-ce qu'un acte sexuel? L'exemple des Baruya», *Revue internationale de psychopathologie*, 1995, p. 351-382.
- , *Les métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.
- , *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.
- GOLDFRANK, E. S., «Observations on sexuality among the Blood Indians of Alberta», *Psychoanalytical Society of Science*, 3, 1951, p. 71-98.
- GOULET, Jean-Guy, «The Northern Athapascan “Berdaches” Reconsidered: On Reading More Than There is in the Ethnographic Record», dans Sue-Ellen JACOBS et autres, ed., *Two-Spirit People*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997, p. 45-68.
- GOW, Peter, et P. HARVEY, ed., *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, London, Routledge, 1994.
- GREGOR, Thomas A., *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonian people*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
- GREGOR, Thomas A. et Donald TUZIN, ed., *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2001.
- GUEMPLE, Lee, «Gender in Inuit society», dans L. KLEIN et L. ACKERMAN, ed., *Women and Power in Native North America*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995, p. 17-27.
- GUILLO, Dominique, «Les théories naturalistes du sexe et du genre : éléments d'analyse interne», dans Irène THÉRY et Pascal BONNEMÈRE, dir., *Ce*

- que le genre fait aux personnes*, Paris, éd. EHESS, coll. « Enquête », 2008, p. 255-276.
- HAMONIC, G., « Les fausses-femmes du pays bugis (Célèbes-Sud) », *Objets et mondes*, 17, 1, 1977, p. 39-46.
- HANDMAN, Marie-Élisabeth, « L'anthropologue et le système sexe/genre », *Connexions*, 2, 90, 2008, p. 77-85.
- HASTINGS, Donnan et Fiona MAGOWAN, *The anthropology of sex*, New York, Berg, 2010.
- HEIDER, Karl, « Dani sexuality », *Man*, 2, 1976, p. 188-201.
- HERDT, Gilbert, *Guardians of the Flutes*, New York, McGraw-Hill, 1981.
- , *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1984.
- , *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books, 1994.
- , « Rituels de sexuation et pouvoirs du corps en Nouvelle-Guinée », dans Philippe Descola, Jacques Hamel et Philippe Lemonier, dir., *La production du social*, Colloque de Cerisy, Paris, Fayard, 1999, p. 345-368.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/féminin : la construction de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- , *Masculin/féminin : dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- HINDERAKER, Eric, et Rebecca HORN, « Territorial Crossings: Histories and Historiographies of the Early Americas », *The William and Mary Quarterly*, vol. 67, 3, 2010, p. 395-432.
- HOCQUENGHEM, Anne-Marie, « Les "érotiques" et l'iconographie mochica », *Objets et mondes*, 17, 1, 1977, p. 7-14.
- HORSWELL, Michael J., *Decolonizing the Sodomite: Queer tropes of sexuality in Colonial Andean Culture*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- ILLICH, Ivan, *Le genre vernaculaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- JACOBS, Sue-Ellen, Wesley THOMAS et Sabine LANG, ed., *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.
- JACOBUS, Dr (pseudonyme), *Untrodden Fields of Anthropology. Observations of the esoteric Manners and Customs of Semi-Civilized Peoples*, Paris, Librairie de médecine, folklore et anthropologie, vol. 1-4, 1898.
- JAMES, K., « Effeminate Males and Changes in the Construction of Gender in Tonga », *Pacific Studies*, 17, 2, 1994, p. 39-69.
- JARA, F., « Monstruosité et altérité : le mythe des Amazones des Indiens Kalina et Xikrin », *Cahiers du Centre de recherche sur l'imaginaire*, 16-19, 1988, p. 49-79.
- KESSLER, S. J., et W. McKENNA, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, Wiley Interscience Publ. New York, John Wiley and Sons, 1978.
- KULICK, Don, *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

- LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, baron de, *Ceuvres complètes*, édition critique de Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990.
- LANG, Sabine, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- LAQUEUR, Thomas, *Making Sex: Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge et London, Massachusetts University Press, 1990.
- LAURENT, Pierre-Jo, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté*, Louvain-La-Neuve, Académia-Bruylant, coll. « Anthropologie prospective », 2010.
- LIND, Melva, *L'âme indienne, Chippewa et Sioux du Haut-Mississippi, d'après les manuscrits de Joseph-Nicolas Nicollet*, Pierre Fanlac, 1979.
- LYONS, Andrew P., et Harriet D. LYONS, *Irregular Connections: A History of Anthropology and Sexuality*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.
- _____, « La nouvelle anthropologie de la sexualité », *Anthropologica*, 48, 2, 2006, p. 159-164.
- MAGEO, J.M., « Male Transvestism and Cultural Change in Samoa », *American Ethnologist*, 19, 1992, p. 443-459.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Sex and Repression in Savage Society*, Chicago, Meridian Books New American Library, 1927.
- _____, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, New York, Hartcourt, Brace and World, 1929.
- MATHIEU, Nicole-Claude, « Identité sexuelle/sexuée de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », dans A.M. Daune-Richard, M.C. Hurtig et M.F. Pitchevin, dir., *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, p. 109-147.
- MCEVOY, Maureen, *Let the Healing begin: breaking the cycle of child sexual abuse in our communities*, Merritt, Nicolas Valley Institute of Technology, 1990.
- MEAD, Margaret, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York, William Morrow, 1928.
- _____, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, W. Morrow & Co, 1935.
- MEGGIT, M.J., « Male-Female relationships in the Highlands of Australian New Guinea », *American Anthropologist*, 66, 4, p. 204-224.
- MINDLIN, Betty, *Fricassée de maris : mythes érotiques amazoniens*, Paris, Éditions Métailié, 2005.
- MUCHEMBLED, Robert, *L'orgasme et l'Occident. Une histoire du plaisir du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Seuil, 2005.
- OIGEN, Ruwen, *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.
- OPLER, M., « The Hijra (hermaphrodites) of India and India national character », *American Anthropologist*, 62, 3, 1960, p. 505-511.

- ORTNER, Sherry, et Harriet WHITEHEAD, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- PARKS, Douglas R., Raymond J. DEMALLIE et Robert VÉZINA, ed., *A Fur Trader among the Arikara Indians: Jean-Baptiste Truteau's Journal and Description of the Upper Missouri, 1794-1796*, Lincoln, University of Nebraska Press (à paraître).
- PERROT, Michelle, dir., *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Marseille, Rivages, 1984.
- PETITOT, Émile, *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*, textes originaux et traduction littérale, Alençon, Renault-De Broise, 1888.
- POLY, Jean-Pierre, *Le Chemin des amours barbares: genèse médiévale de la sexualité européenne*, Perrin, Paris, 2003.
- RAGON, Pierre, *Les amours indiennes ou L'imaginaire du Conquistador*, Paris, Armand Colin, 1992.
- RIVIÈRE, Peter, « The Couvade: A Problem Reborn », *Man*, 9, 3, 1974, p. 423-435.
- ROLAND, Bernard, « Gayle Rubin, Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe », *Essaim*, 2, 27, 2011, p. 167-170.
- RUBIN, Gayle, *Surveiller et jouir*, Epel, 2010.
- SAHLINS, Marshall, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1989.
- SAID, Edward, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard, « Du fœtus au chamane. La construction d'un troisième sexe inuit », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 25-113.
- , « From Fœtus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex », *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, ed., Antonia Mills et Richard Slobodin, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 82-106.
- , « Présentation et débats. Médiations chamaniques. Sexe et genre », *Anthropologie et sociétés*, 22, 2, 1998, p. 5-23.
- , « Le "troisième" sexe social des Inuit », *Diogenes*, 20, 2004, p. 157-168.
- SAVARD, Rémi, « La différenciation des activités sexuelles et alimentaires. Représentations mythiques esquimaudes et indiennes », *Anthropologica*, vol. 7, 1, 1965, p. 39-58.
- SHAPERA, Isaac, *Married Life in an African Tribe*, London, Faber and Faber, 1966 (1940).
- SIGAL, Pete, et John F. CHUCHIAK, *Sexual Encounters/sexual collisions: alternative sexualities in colonial Mesoamerica*, Durham, Duke University Press, 2007.
- SKINNER, A., et J.-V. SATTERLEE, « Folklore of the Menomini Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part 3, New York, 1915.

- SMITH, Andrea, *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Cambridge, South End Press, 2005.
- SPECK, Frank G., *Myths and Folklore of the Timiskaming Algonquin and Timigami Ojibwa*, Canada, Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71, n° 9, Anthropological Serie, Ottawa, 1915.
- STERNBERG, Leo, « Divine Election in Primitive Religion », Congrès international des américanistes. Compte rendu de la XXI^e session tenue à Göteborg en 1924. Göteborg Museum, 1925.
- STOLLER, R.J., *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1968.
- STRATHERN, Marilyn, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- TALESE, Guy, *La femme du voisin*, Paris, Julliard, 1980 (traduit de l'américain, 1^{re} éd. 1975).
- TCHERKÉZOFF, Serge, « Margaret Mead et la sexualité à Samoa. Du consensus anthropologique au débat ethnographique », *Enquête*, 5, Débats et controverses, 1997, p. 141-160.
- , « Qu'est-ce qu'un acte sexuel au Samoa occidental (Polynésie) ? », dans Philippe Descola, Jacques Hamel et Philippe Lemonier, *La production du social*, Colloque de Cerisy, Paris, Fayard, 1999, p. 369-388.
- , *FaaSamoa, une identité polynésienne : économie, politique, sexualité. L'anthropologie comme dialogue culturel*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- , « La Polynésie des vahinés et la nature des femmes : une utopie occidentale masculine », *Clio*, 22, 2005, p. 63-82.
- , « La distinction de sexe, la sociologie holiste et les îles Samoa », *L'Homme*, 198-199, 2011, p. 333-354.
- THÉRY, Irène, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- TREXLER, Richard C., *Sex and Conquest: gendered violence, political order, and the European conquest of the Americas*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1995.
- WHALEY, Gray, « "Complete liberty" ? Gender, sexuality, race and social change on the lower Columbia river, 1805-1838 », *Ethnohistory*, 54, 4, 2007, p. 669-695.
- WHITEHEAD, H., « The bow and the Burden Strap : a new look at institutionalized homosexuality in native north America », dans S.B. Ortner et H. Whitehead, ed., *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS, Walter L., « Persistence and Change in the Berdache tradition among contemporary Lakota Indians », *Journal of Homosexuality*, 11, 3-4, 1985, p. 191-200.
- , *The Spirit and the Flesh : sexual diversity in American Indian culture*, Boston Beacon Press, 1986.

Des poils publiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande Paix de Montréal de 1701

*Denys Delâge*¹

AU TERME D'UN SIÈCLE DE GUERRE, à l'été 1700, lors des négociations préliminaires à la Grande Paix de Montréal, il avait été entendu que l'échange des prisonniers constituait une obligation réciproque. Or, à l'été 1701, contrairement à l'ensemble des nations alliées des Français, qui amenèrent leurs captifs tel que convenu, aucune des nations iroquoises ne se présenta avec les siens. L'échec des négociations aurait conduit à la reprise de la guerre² n'eût été le grand discours du chef huron Kondiaronk, au seuil de sa mort, et la médiation du gouverneur Callière. Les Iroquois s'engagèrent à ramener leurs prisonniers à Montréal à l'été 1702, ce qu'ils firent. Je retiendrai principalement pour point de départ la description que nous livre La Potherie³, témoin de ces événements, tant pour ce qui est des négociations relatives à l'échange des prisonniers qu'il nous relate que pour sa description du cérémonial de la journée de conclusion de cette grande paix, survenue le 4 août 1701. Cet événement diplomatique fut l'occasion d'une prise de la parole pour de nombreux chefs amérindiens⁴.

1. Je remercie Sami Jalbert pour son étroite collaboration tout au long de ce travail.

2. LA POTHERIE, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Jean-Luc Nion, 1722, t. 4, p. 238.

3. *Ibid.* En 4 tomes, le dernier portant spécifiquement sur les négociations préliminaires et sur la conclusion du traité de paix.

4. Le lecteur qui voudrait visualiser ces événements : décors, acteurs, objets et gravures de collections muséales, illustrations originales de reconstitution historique, etc., consultera Alain BEAULIEU et Roland VIAU, *La Grande paix. Chronique d'une*

Je mobilise ce corpus et ponctuellement d'autres archives pour cerner la conception du corps (et secondairement de la sexualité) qui s'y exprime, en l'analysant à l'aune de la mythologie. Je fais l'hypothèse du caractère incontournable de celle-ci pour la compréhension et l'explication historique. Commençons avec cette parole du chef des Outaouais du Sable, Outoutagan, s'adressant au gouverneur Callière à titre de « père » des nations du réseau franco-amérindien d'alliances. Tenant un collier de porcelaine (wampum) à la main, il remet deux prisonniers iroquois et ajoute : « Je vous demande mon père par ce collier que les iroquois dellient mon corps qui est chez eux, et qu'ils me le renvoient⁵. » La Potherie rapporte cette parole en des termes proches : « Mais je veux absolument mon corps, parlant des Outaouaks qui sont chez les Iroquois⁶. » Inversement, un captif pris à l'ennemi n'est pas désigné de la même manière. Ainsi, le chef poutéouatami Ounanguicé, s'adressant au gouverneur au nom des Sakis, demanda son pardon pour le meurtre d'un Français ; à titre de réparation, « il fit mettre un petit esclave parmi les castors & continua : Voici une petite chair que nous t'offrons, nous l'avons pris dans un païs [Prairies] où les Peuples vont à cheval. Nous essuions la natte teinte de sang de ce François en te le consacrant⁷ ». La désignation de chair pour un captif pris à l'ennemi est congruente avec la métaphore cannibale de la guerre qui se dit « manger l'ennemi », « manger de la viande », « en faire un bon repas⁸ ». Voyons donc plus en détail, en commençant par l'étude de la guerre, ce que signifient « corps » et « chair ».

La chaudière est suspendue⁹

Métaphore de la guerre, la chaudière fut suspendue durant tout le xviii^e siècle. Elle exprime le destin de l'ennemi fait captif dont la

saga diplomatique, Montréal, Libre Expression et Corporation des fêtes du tricentenaire de la Grande Paix de Montréal, Pointe-à-Callière, Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal, 2001.

5. Archives nationales de France, Colonies C11A, vol. 19, f. 42.

6. LA POTHERIE, *Histoire, op. cit.*, p. 243.

7. *Ibid.*, p. 208-210.

8. *Ibid.*, p. 5, 16, 17, 22, 64, 96, 225.

9. *Ibid.*, p. 116, 118, 138-139.

chair métaphoriquement et réellement bouillira pour y être mangée¹⁰. Réciproquement, chez l'ennemi assoiffé de sang, son propre corps est chair prise entre les dents de cet ennemi et pendante à ses lèvres¹¹. Certes, toute métaphore occulte la complexité du réel, bien que celle-ci rende compte de principes communs fondant la guerre¹² et de la dimension centrale du cannibalisme.

Nuançons. La guerre en Amérique du Nord répondait principalement chez les Autochtones à des mobiles démographiques, le remplacement des morts. Ce sont les femmes en deuil qui en avaient l'initiative et qui invitaient les jeunes guerriers à des raids de capture de prisonniers. Au xvii^e siècle, les coupes sombres dans la population à la suite de terribles épidémies, de l'offensive coloniale et de la traite des pelleteries eurent pour conséquence d'élargir les causes de la guerre et surtout de l'intensifier. Femmes et enfants faits captifs capables de suivre l'expédition guerrière à son retour échappaient généralement à la « chaudière », c'est-à-dire à la torture et à la mise à mort. Des guerriers ennemis morts au combat, on rapportait pour trophée les chevelures (ou scalps)¹³. À leur arrivée, les guerriers captifs étaient accueillis par une double rangée de villageois hostiles, des femmes principalement, munis de gourdins et prêts à les battre ; ils devaient courir entre ces deux rangées et tenter d'atteindre, malgré les coups, une grande perche plantée au centre de l'enceinte villageoise. Le rituel éprouvant exprimait métaphoriquement un accouchement, avec ses douleurs, bien que sur un mode inversé ainsi que l'explique Emmanuel Désveaux : contrairement à l'enfant qui sort du ventre de la mère, le captif, par « inversion directionnelle », est aspiré vers le centre (ou ventre) de la communauté¹⁴. La perche représentait « l'axe vertical traversant

10. *Ibid.*, p. 17-18, 234 ; *Relations des jésuites*, Montréal, Éditions du jour, 1972, vol. 1, 1636, p. 121 ; Roland VIAU, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, Montréal, Boréal, 1997, p. 179-183.

11. LA POTHERIE, *Histoire, op. cit.*, p. 17, 138-139, 173.

12. Emmanuel DÉSVEAUX, « Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n° 2, 2001, p. 84-85.

13. *Ibid.*, p. 74, 76.

14. Voir Emmanuel DÉSVEAUX, « Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *op. cit.*, p. 83.

la terre » vers le haut, l'alliance, sous terre, les pires maléfices¹⁵. Ces hommes avaient pour destin l'une ou l'autre direction. Ils pouvaient donc être soit, pour une minorité ici encore à l'initiative des femmes, adoptés, soit, en Iroquoisie particulièrement, réduits à l'esclavage, soit enfin mis à mort, mais tous, à des degrés divers, étaient attachés à cette perche et exposés à la torture, celle du feu principalement¹⁶. Le condamné était « cuisiné » sur le mode du rôti et du bouilli. Le troisième mode de transformation alimentaire, celui du séchage, s'appliquait au cuir des chevelures, aux scalps.

Les captifs adoptés devaient renoncer radicalement à tout ce qu'ils avaient été jusqu'alors pour prendre la place d'un mort et le ressusciter en assumant tout le réseau de relations qui l'avait caractérisé : position dans la parenté, dans le rapport aux esprits gardiens, etc. La société d'adoption « digérait » donc les captifs. Ils étaient une chair de remplacement. C'est par un rite funéraire que l'on procédait à l'adoption.

Roland Viau nous en a livré une description pour les Iroquoiens. Ce rite avait lieu la nuit en présence de la lune, l'astre qui gouverne les femmes responsables de la parenté. Accueilli dans sa maison longue d'adoption aux cris de douleur et aux lamentations de pleureuses endeuillées par la perte d'un proche, le captif était ensuite assis près du feu. La mère de clan, à l'origine de l'expédition guerrière, entonnait un chant lugubre marquant la fin du deuil par la renaissance du défunt, tandis que le corps du captif, mort socialement, était symboliquement désarticulé et ses membres éparpillés afin que revive le parent décédé¹⁷. J'ajouterais qu'il fallait, afin que renaissance se fasse, tout à la fois que la « chair » du captif soit changée en « corps » et que la contribution des guerriers à « engendrer la vie » en livrant un captif à des fins d'adoption soit reprise rituellement par les femmes, seules aptes à donner la vie.

15. Rémi SAVARD, *La forêt vive*, Montréal, Boréal, 2004, p. 67-68.

16. F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, dans *Histoire de la Nouvelle-France*, vol. 3, Paris, Nyon, 1744, Réédition, Montréal, Éditions Élysée, 1976, p. 245 ; LA POTHERIE, *Histoire, op. cit.*, p. 137, 243-244 ; Roland VIAU, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes, op. cit.*, p. 138-139, 245.

17. Roland VIAU, *op. cit.*, p. 161-165.

Le processus d'assimilation, d'une grande violence sociale et symbolique, réussissait généralement, cela d'autant que les captifs étaient plus jeunes et peu nombreux. En revanche, pour la société d'origine, ses membres faits captifs chez l'ennemi demeuraient ses enfants¹⁸. Ainsi, de sociétés matrilineaires, les chefs hurons et iroquois désignaient réciproquement les leurs de neveux¹⁹. Plutôt que « société d'origine », il aurait fallu écrire « corps d'origine » comme l'exprimait, à l'été 1695, le chef sioux Tioskatin rencontrant, à Montréal, Onontio (surnom du gouverneur français) Buade de Frontenac, « le maître du fer » : « C'est [disait-il, ce qui l'avait] obligé d'abandonner [son...] corps pour venir demander sa protection, & le prier de me recevoir au nombre de ses enfans²⁰. » Frontenac entendit par *son corps* « son pays », mais pour le chef Tioskatin il s'agissait de « mes terres », de « tous mes villages » représentés sur une robe de castor (une grande couverture ou couverture de plusieurs peaux cousues) sur laquelle étaient déposés « un sac à tabac, & une loutre », deux acteurs primordiaux dans le récit sioux de la genèse, et vingt-deux flèches nommant, nous dit La Potherie pour chacune d'elles, « un village de sa nation²¹ ». À l'évidence, ici lorsque Tioskatin parle sur le mode du possessif singulier (*mon, mes*), il représente non pas lui-même, mais sa nation, il en est le corps et celui-ci ne se limite pas aux humains de sa nation, incluant aussi ses enfants aux mains de l'ennemi²², de même que les esprits (le tabac) et les animaux (la loutre) de son corps. Nous reviendrons ultérieurement sur cet aspect.

Tioskatin était accompagné d'un autre chef sioux, Ouakantapi, dont l'épouse faite captive avait été rachetée à Michillimakinac grâce à l'intervention des Français. Située à la rencontre des lacs Huron et Michigan, près de la décharge du lac Supérieur, Michillimakinac, ou l'île de la Grande Tortue à l'origine de la terre,

18. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 34, 126.

19. *Ibid.*, p. 117, 208, 238.

20. *Ibid.*, p. 32-33.

21. *Ibid.*, p. 32, 33 ; Pierre MARGRY, ed., *Découvertes et établissement des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1698*. Mémoires et documents inédits, Deuxième partie, Lettres de Cavelier De La Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685), Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires-éditeurs, 1879, p. 32-34.

22. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 34.

était le lieu des « assemblées les plus solennelles » des peuples des lacs d'en haut. Les Sioux joignant l'alliance, ils pourraient ainsi retrouver leurs enfants « qui sont esclaves chez les Renards, Outaouaks & Hurons ». « Baignante de larmes », l'épouse retrouvée embrassa les genoux d'Onontio²³. Deux transformations, ou plus précisément deux transsubstantiations, avaient alors cours : de chair, cette femme retrouvait son corps et, qui plus est, son corps allait englober Renards, Outaouais et Hurons jusqu'alors chair pour les Sioux et réciproquement.

Poursuivons avec les captifs devant être restitués. Tous ne purent ou ne voulurent revenir à leur corps d'origine, ce qui compliqua leur échange à Montréal en 1701. Ne purent... parce que, comme l'exprima le grand chef iroquois Teganissorens, acteur central de la Grande Paix, « eux Anciens n'étoient pas tout à fait maîtres des esclaves, qui étant adoptez en des familles sont hors de la juridiction des Anciens & dépendent uniquement de ceux qui leur ont donné la vie²⁴ ». Chefs iroquois comme algonquiens devaient alors offrir des présents à ces familles²⁵, sans succès assuré, d'autant que souvent ces captifs, tant iroquois, algonquiens que français, ne voulaient pas toujours retourner parmi les leurs ; ils avaient été pris si jeunes et les Franco-Canadiens tout particulièrement, si « accoutumés à la vie sauvage », avaient « oublié leur patrie & leur langue²⁶ ». Ils étaient devenus un autre corps, éventuellement prêts à manger la chair de ce qui, déjà, avait été leur corps.

Mythologie et ordonnancement du monde

Les nations algonquiennes désignaient les Agniers de Mowak ou Mowawak, devenus Mohawk, ce qui dérive, nous apprend Horatio Hale, du mot « mowa » et qui, dans cette forme, signifie « ceux qui mangent des hommes²⁷ », « ceux qui nous mangent ». Le

23. *Ibid.*, p. 34, 175.

24. *Ibid.*, p. 191, 216, 217.

25. *Ibid.*, p. 150-151, 175, 38-39.

26. *Ibid.*, p. 106, 150-151, 157, 225.

27. Horatio HALE, *The Iroquois Book of Rites*, Philadelphia, D. G. Brinton, 1883, p. 173.

combat contre ceux qui nous mangent, certes, sans que l'on se perçoive soi-même comme anthropophage²⁸ puisque l'ennemi est viande de gibier, tire tout son sens des grands mythes qui racontent l'émergence de la culture à la suite de terribles affrontements avec des géants cannibales. Je ne retiendrai ici, à titre illustratif, que le mythe de Tshakapesh, une fable ridicule au dire du père Lejeune²⁹, un « atenogen » pour les Innus (Montagnais contemporains), c'est-à-dire ces « paroles des animaux transmises aux anciens dans le cadre de leurs mariages avec les animaux, en un mot ce que l'on doit transmettre afin que les générations futures sachent ce qu'il convient de savoir³⁰ ».

Des variantes du mythe de Tshakapesh ont été retracées de l'Atlantique aux Rocheuses, de l'Arctique au sud des Grands Lacs³¹. L'ogre et super-ours Katshituasku a tué un couple. Leur fille, partie à la recherche de ses parents, ne trouve qu'un utérus et y recueille un fœtus qu'elle dépose dans un contenant de glaise. En naîtra Tshakapesh qui se métamorphosera tantôt en nain, tantôt en géant avant de devenir Lune. Il affronte et éventre Katshituasku sans retrouver les os de ses parents, faute de quoi il ne pouvait dès lors les faire renaître. Il retrouva néanmoins leurs cheveux et en fit le lichen qui pend aux épinettes (usnée barbue³²). Il aurait pu redonner vie à ses parents en soufflant sur leurs cheveux, mais il s'en abstint car, jugea-t-il, si personne ne meurt, il y aura trop d'habitants sur terre. Voilà qui nous apprend l'origine de la mort et le retour possible à la vie par les cheveux et par les os. Voilà l'origine du traitement particulier des cheveux et des os avec les rituels de régénérescence du retour à l'eau des os des animaux marins et de l'exposition dans les branches des os des animaux terrestres, tout comme celle, fréquente, de l'exposition aérienne sur tréteaux, des

28. Stéphane BRETON, et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, Paris, Musée du quai Branly, Flammarion, 2006, p. 157.

29. *Relation des jésuites*, t. 2, 1637, Montréal, Éditions du Jour, 1972, p. 54-55.

30. Mathieu MESTENAPEO et Marie-Adèle PASTATI, dans Rémi Savard, *Le rive précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone et Parti pris, 1977, p. 64-65.

31. Rémi SAVARD, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, 1985, p. 96-99.

32. *Ibid.*, p. 107.

dépouilles humaines³³. L'appropriation du scalp engendrait évidemment l'effet inverse pour l'ennemi.

Tshakapesh tua puis dépeça Katshituasku dont il rapporta les morceaux afin que sa sœur les cuisine ; l'ours cannibale fut destiné à la chaudière et le partage du gibier fut dès lors prescrit. Avalé par un poisson, Tshakapesh fut sauvé par sa sœur qui sut le retirer du ventre, ce qui rappelle que « ce sont les femmes qui donnent naissance aux hommes, non l'inverse », explique Rémi Savard³⁴. L'aventure du piégeage du castor géant fonde ensuite les règles de prise et de partage du gibier, Tshakapesh se limitant à une seule prise qu'il avait lui-même tirée de l'eau³⁵. Tshakapesh tue ensuite au combat une vieille ogresse portant des vêtements faits des cheveux de ses victimes³⁶ et qui lui avait offert de la chair humaine ; Tshakapesh refusa et ramena chez lui les deux filles de celle-ci ; l'une devint son épouse. Ayant entendu des géants jouer à la balle avec une tête d'ours, il en ramena un pour en faire le mari de sa sœur. Tshakapesh fonda ainsi l'interdit de l'inceste par le mariage exogame avec cette particularité : la matrilocalité³⁷. Il échappa encore à des cannibales qui le firent tomber dans une chaudière bouillante. Il les déjoua en y laissant sa toison. C'est l'origine de l'humanité de même que celle du vêtement. La finale du mythe conduit Tshakapesh à poursuivre un écureuil sur une immense épinette blanche qui grandit sans cesse au fur et à mesure qu'on grimpe dessus jusqu'à ce qu'elle ait atteint un autre territoire, le ciel. Tshakapesh y tendit un collet fait d'un poil pubien de sa sœur et prit au piège le soleil. La lumière constante fit place aux ténèbres qui couvrirent la terre. Tshakapesh croyant avoir tué le monde, par ce geste incestueux, fit appel à l'écureuil, puis à la souris, puis à la musaraigne qui réussit enfin à couper le collet. Tshakapesh se retira dans la lune, son beau-frère dans l'étoile du matin, sa sœur aînée

33. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., t. 3, p. 10 ; Roland VIAU, *Enfants du néant*, op. cit., p. 78-79.

34. Rémi SAVARD, *La voix des autres*, op. cit., p. 139.

35. Madeleine LEFEBVRE, *Tshakapesh, récits montagnais-naskapi*, collection « Civilisation du Québec », série Cultures amérindiennes, Québec, ministère des Affaires culturelles, Éditeur officiel du Québec, 1971, p. 113.

36. *Ibid.*, p. 122.

37. Rémi SAVARD, *La voix des autres*, op. cit., p. 146-153.

et sa femme, on ne sait trop où³⁸. Grâce à la musaraigne, le plus petit des mammifères, le monde échappe aux ténèbres. Désormais, humains et maîtres des animaux sont alliés³⁹. La périodicité est établie, celle des jours et des nuits, celle des cycles de la lune qui sont aussi ceux des règles des femmes, celle des saisons. Qui marche en forêt et observe le lichen qui pend aux épinettes n'y voit-il pas les cheveux des parents de Tshakapesh? La tente à suerie n'évoque-t-elle pas la gestation hors utérus de Tshakapesh? La lune ne prescrit-elle pas les règles des femmes? L'exogamie et l'alliance avec les animaux ne résultent-elles pas du combat originel victorieux contre le cannibalisme?

Le corpus mythique des nations réunies à Montréal en 1701 est évidemment immense. Nous allons nous restreindre à quelques références tirées de la magistrale analyse de Claude Lévi-Strauss dans *L'origine des manières de table*⁴⁰ qui traite principalement des mythes nord-américains. Nous en retenons des éléments de compréhension pour la guerre et la paix, pour le corps et les rapports homme-femme. Chez les Outaouais et les Folles-Avoines (Menominis), nations algonquiennes des Grands Lacs d'en haut, trois récits relatifs au combat originaire contre des cannibales qui sabotaient l'alliance maritale associent : 1) sang (menstruel contaminé) et tête amputée de son corps ; 2) sœur d'un homme scalpé, qui ne deviendra épouse disponible que lorsque son frère aura retrouvé sa chevelure ; 3) femme menstruée (ensanglantée par le bas) et homme scalpé (ensanglanté par le haut), bref une équivalence entre les scalps comme trophées et les femmes menstruées⁴¹. Chez les nations des Grands Lacs et des Prairies, des parures faites de poils pubiens décorant mitasses (jambières) et tuniques remplissent la fonction de disjoncteurs du soleil, tandis que les chevelures rouge ardent (de sang) sont des joncteurs du soleil. À cet égard, le scalp symbolise l'alliance avec le soleil. La babiche (lanière de cuir) et la peau de cuir renvoient

38. *Ibid.*, p. 94.

39. *Ibid.*, p. 112 ; Reuben G. THWAITES, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, vol. 6, p. 158-160.

40. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.

41. *Ibid.*, p. 284-287, 328-330.

au manteau de la terre⁴². Enfin, le succès du combat contre l'extrêmement distant, que constitue cette vieille ogresse à la coiffure ornée de deux testicules et dont le cadavre fut consommé sur le bûcher, ne peut prévenir des dangers de la trop grande proximité du héros séduit à son insu par sa sœur, le contraignant à « renoncer à la condition humaine et à se changer en pierre⁴³ ».

Pour finir, se dégagent de ces mythes des analogies entre guerre (aux cannibales), chasse et séduction⁴⁴. Le succès à la chasse commande celui à la guerre et réciproquement. Guerre et chasse visent communément la prise de gibier dont la viande est consommable⁴⁵. Tous deux prédateurs, guerrier et chasseur jouent de ruse pour s'approcher de leur proie, de courage, de force et d'agilité pour l'affronter et l'abattre⁴⁶. Dans leur préparation, tous deux doivent éviter les rapports sexuels avec leurs épouses de même que tout contact avec le sang menstruel⁴⁷. Il ne faut associer ni le ventre des femmes, source de vie, à la mise à mort, ni le sang impur au sang pur⁴⁸. L'activité onirique⁴⁹ et des récits des exploits précèdent et suivent les expéditions, mais là s'arrête l'analogie entre guerre et chasse. Contrairement à l'ennemi, l'animal est un allié qui s'offre aux chasseurs dont le tambour et les rêves l'ont rapproché du maître de l'une ou l'autre espèce⁵⁰. Ce chasseur traite avec respect l'animal abattu. Des règles culinaires ritualiseront la séparation de la personne qui habitait ce gibier de sa viande⁵¹. Le chasseur assurera la réincarnation de l'animal par le respect de ses os qu'il attachera aux branches

42. *Ibid.*, p. 310-314, 327.

43. *Ibid.*, p. 311-315.

44. *Ibid.*, p. 317.

45. Stéphane BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, *op. cit.*, p. 174.

46. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 17; LAHONTAN, *Œuvres complètes*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 363.

47. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1611, p. 14.

48. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 319, 332; F.-X. de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage*, *op. cit.*, p. 326-327, 286-288.

49. Samuel de CHAMPLAIN, *Œuvres*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, vol. 1, p. 313-314.

50. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, Paris, Librairie Tross, 1866, vol. 2, p. 510; Irving Alfred HALLOWELL, « Ojibwa Ontology, Behavior and World View » dans Dennis TEDLOCK et Barbara TEDLOCK, ed., *Teachings from the American Earth, Indian Religion and Philosophy*, New York, Liveright, 1975, p. 34-35, 45.

51. Stéphane BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, *op. cit.*, p. 175.

pour les animaux terrestres et remettra à l'eau pour le gibier d'eau (castors, oies, poissons). Une relation de don/contre-don caractérise donc le rapport du chasseur et de l'animal, bien que, certes, il s'agisse d'une relation inégale puisque seul le second se donne à manger⁵². L'ennemi, toujours synonyme de cannibale, doit être annihilé sans qu'il ne disparaisse nécessairement physiquement. C'est son corps, « oint de rouge et de noir⁵³ » pour le sang et la mort, qui doit disparaître. Cela implique le réseau de relations reliant le captif à sa nation⁵⁴ et au monde des esprits symbolisé par la coiffe de plumes portée lors de la bastonnade subie durant sa remontée vers « l'utérus » que représente le centre du village⁵⁵. Tête coupée et scalp⁵⁶ témoignent des pertes de vies. La tête trophée ne portera plus la plume blanche ou le couvre-chef médiateur entre ciel et terre. Le scalp inverse la coiffure de plume⁵⁷. À la guerre, échafauds des morts seront renversés, sépultures bouleversées, corps déterrés et os éparpillés, voilà qui condamnera à la perpétuelle errance⁵⁸. Cela est si terrifiant que les Miamis auraient, selon ce qu'écrit l'explorateur Cavelier de La Salle en 1681, déjà offert aux Iroquois trois mille castors pour ravoïr non seulement ceux des leurs faits captifs, mais également les os de leur chef Ouabicolcata⁵⁹. Contrairement à l'animal, le captif sera soumis

52. Il faudrait en outre différencier la nature de la relation selon les animaux : les prédateurs pour les humains, l'ours et le chien qui forment une catégorie à part, les animaux de proie, les insectes, etc. Je remercie Frédéric Laugrand pour ses commentaires. Voir aussi Frédéric LAUGRAND et Jarich G. OOSTEN, « Maîtres de la vie et de la mort. La grandeur des "petites bêtes" du Grand-Nord », *L'Homme*, 202/2012, p. 53-76 ; Rémi SAVARD, *La forêt vive*, p. 117-129.

53. Emmanuel DÉSVEAUX, « Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *op. cit.*, p. 83.

54. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 69-70.

55. Emmanuel DÉSVEAUX, « Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *op. cit.*, p. 83.

56. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 329 ; LA POTHERIE, *Histoire*, t. 4, p. 142 ; MARGRY, ed., *Découvertes*, Lettres de Cavelier De La Salle, *op. cit.*, p. 129-130.

57. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 315 ; Claude LÉVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 26 ; LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 74 ; *Relations des jésuites*, vol. 1, 1634, p. 47.

58. MARGRY, ed., *Découvertes*, Lettres de Cavelier De La Salle, *op. cit.*, p. 124, 129-130.

59. *Ibid.*, p. 141, 150-157.

à la torture, son cadavre dispersé, anéanti⁶⁰. La victime aura affronté ses bourreaux par le chant⁶¹ marquant le caractère indestructible de sa force spirituelle et la réciprocité de la vengeance⁶², au fondement de la relation entre ennemis⁶³.

Poursuivons l'enquête sur l'analogie entre guerre, chasse et séduction. Le chasseur séduira sa proie pour la consommer comme, sur le plan sexuel, le jeune homme à l'égard de la jeune femme⁶⁴. En outre, ce sont certes les femmes qui accouchent, mais les hommes tout autant, bien que métaphoriquement, lorsqu'ils remettent à leur sœur un captif à des fins d'adoption⁶⁵; à cet égard, guerre et fécondité féminine sont reliées⁶⁶, ce que confirme d'ailleurs, ainsi que nous l'avons vu, l'ethnographie du rôle des femmes dans l'initiative guerrière et le traitement des captifs. Ensuite, la femme menstruée se retirant quelques jours, elle tient donc son mari à distance comme si l'alliance était rompue, ce qui est analogue à la guerre, d'autant que, pratiquée l'été, celle-ci est aussi périodique⁶⁷. Également, distance et proximité tout à la fois entre la lune avec ses taches qui symbolisent les règles des femmes et le soleil qui mange les hommes morts au combat⁶⁸. Tout comme les scalps, les femmes sont des trophées et tous deux saignent⁶⁹. Se joue donc une tension constante proximité/éloignement. Trop de proximité

60. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 75; Emmanuel DÉSVEAUX, «Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne», *op. cit.*, p. 84.

61. F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage*, *op. cit.*, p. 237; LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 75; *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 5; LAHONTAN, *Œuvres complètes I*, *op. cit.*, p. 483.

62. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 86; MARGRY, ed., *Découvertes*, Lettres de Cavalier De La Salle, *op. cit.*, p. 32-34, 101-102, 124.

63. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage», Aurore BECQUELIN et Antoinette MOLINIÉ, dir., *Mémoire et traditions*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1993, p. 395-398.

64. Stéphane BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, *op. cit.*, p. 173; LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 329.

65. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 329.

66. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 329; Emmanuel DÉSVEAUX, *Quadratura Americana: Essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg Éditeur, 2001, p. 47.

67. *Ibid.*, p. 330, 351.

68. *Ibid.*, p. 324.

69. *Ibid.*, p. 329.

et les sexes ne se distinguent plus, trop de distance et ils ne se rencontrent pas. Du point de vue de l'époux, trop de proximité implique négation de la périodicité, ce qui revient à la jalousie, c'est-à-dire « illusion de croire qu'une épouse peut être irrévocablement reçue », et trop de distance correspond au veuvage⁷⁰. Le scalp est donc une parure d'extrême éloignement et le poil pubien, d'extrême proximité. Voilà le cosmos mis en œuvre, alors qu'au retour d'expéditions guerrières en Amérique du Nord, ainsi que l'observe Lévi-Strauss, « les scalps passaient immédiatement aux mains des femmes⁷¹ ». Ce faisant, face à l'effet homogénéisateur (au point d'occulter les différences entre les sexes) engendré par l'ingestion de l'altérité cannibale, les femmes réaffirmaient en même temps la force du « nous » comme celle de la division des sexes à l'intérieur de ce « nous ». Deux passages des *Relations des jésuites* de 1632 et de 1636 prennent tout leur sens à la manière de ces conclusions ; il y est question d'initiative des femmes, de tourment par le feu, de testicules et de scalps, de chant de mort du captif. Voyons la *Relation* de 1632 :

Voicy donc comme ils [Montagnais] les [prisonniers iroquois] traitterent. [...] Ils leur couperent les doigts le jour de leur supplice [...] on les attacha à des potteaux, et les filles et les femmes donnoient des présents aux hommes à fin qu'ils les laissent tourmenter a leur gré ces pauvres victimes [...]. Vous eussiez veu ces femmes enragées crians, hurlans, leur appliquer des feux aux parties les plus sensibles et les plus vergogneuses, les piquer avec des aleines [...] bref exercer tout ce que la rage peut suggerer a une femme. Elles jettoient sur eux du feu, [...].

Quand on leur represente que ces cruantez sont horribles et indignes d'un homme, ils répondent : Tu n'as point de courage de laisser vivre tes ennemis ; quand les Iroquois nous prennent, ils nous en font encor pis. [...] [Le captif] chantoit dans ses tourments [...] il dit [...] mes amis [...] vengeront bien ma mort. [...] [Écorché], rosty et brulé [...] il mourut dans ces tourmens⁷².

70. *Ibid.*, p. 333.

71. *Ibid.*, p. 329-330.

72. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 10.

Soulignons ici que, lors des négociations préliminaires de la Grande Paix de Montréal en 1701, le chef poutéouatami Ounanguicé, parlant pour cinq nations, fit exactement le même commentaire : « Nous t'aurions [Onontio] amené plusieurs prisonniers, mais nous les avons tous mangés ; ils [Iroquois] en font tout autant de nous qu'ils mettent à la chaudière quand ils nous prennent⁷³. »

Voyons maintenant la *Relation* de 1636 :

Enfin le treizième [d'août 1636] parurent une partie de ces guerriers [montagnais] dans leur canot, ils portoient en forme de guidons les perruques [scalps] de ceux [Iroquois] qu'ils avoient tuez, car c'est leur coustume d'arracher la peau de la teste avec tout le poil [cheveux] de celui qu'ils massacrent. Ces peaux sont de grands trophées. [...] les femmes accoururent incontinent [...], quitterent leurs robbes, et se jetterent à la nage apres ces guirlandes ; c'estoit à qui en attraperoit quelqu'une pour la pendre dans leurs cabanes comme un marque de generosité [...] les femmes qui s'en estoient saisies, s'en voulurent glorifier⁷⁴.

Les frontières de l'humanité

La réprobation du missionnaire ne vise évidemment pas la torture alors commune et publique en Europe, elle concerne la manière de la pratiquer. En Europe, monopole de l'État et de l'Église, elle est interdite aux sujets et, certes, plus fortement aux femmes. Mais l'indignation du missionnaire tient aussi à ce qu'il considère également humains les ennemis qui s'affrontent devant lui. Il n'en va pas de même de ces derniers qui ne partagent pas une même catégorie ontologique. Il ne suffit pas de dire qu'ils sont mutuellement prédateur et proie, ce qui relève du paradigme de la chasse. Puisqu'il s'agit de la guerre, réciproquement, Soi est combattant de l'ordonnement du monde, l'Autre est cannibale. Aucun ne se perçoit donc cannibale, c'est l'Autre qui l'est avec le chaos du cosmos qui lui est associé. Si l'un et l'autre se considèrent humain, ni l'un ni

73. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 234.

74. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1636, p. 65.

l'autre ne l'attribue à l'ennemi. En somme, les deux ennemis voient le monde exactement de la même manière, c'est le monde qu'ils voient qui diffère⁷⁵. Contrairement à ce qui prévaut dans la culture occidentale moderne, on ne conçoit pas un monde unique, identique et une multiplicité de représentations qu'exprimerait la diversité culturelle⁷⁶. Il ne s'agirait pas, ici, de représentations caractéristiques du multiculturalisme, mais d'une culture unique devant « de multiples natures⁷⁷ », soit du multi-naturalisme.

La réponse avancée à l'objection missionnaire, « tu n'as point de courage de laisser vivre tes ennemis, quand les Iroquois nous prennent, ils nous font encore pis », ne peut à cette époque être interprétée sur le mode relativiste de l'équivalence dans la nature des gestes, même si le degré devait différer. Puisqu'il s'agit d'un affrontement entre combattant-prédateur et cannibale, l'humanité se limite exclusivement au premier⁷⁸. En revanche, le même régime ontologique s'applique au vaste réseau de relations sociales avec les animaux, les plantes, les phénomènes naturels : voilà autant de personnes, chaque espèce se caractérisant par une enveloppe particulière (plumage, pelage, vêtement) et chaque existant étant doté d'une âme, d'une intentionnalité, d'une subjectivité, le rendant apte à communiquer avec les autres⁷⁹. D'ailleurs, dans la pensée amérindienne, à l'état originaire, humains et animaux ne se distinguaient pas, caractérisés qu'ils étaient autant par les attributs de l'un que de l'autre ; les mythes racontent comment les animaux perdirent leurs attributs humains⁸⁰ et inversement, tel Tshakapesh au sortir de la chaudière bouillante où il laissa sa toison, mais

75. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet », *Multitudes*, 2006/1, n° 24, 41-52, p. 47.

76. *Ibid.*, p. 48.

77. *Ibid.*, p. 47-48.

78. Stéphane BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps ?*, *op. cit.*, p. 157, 173-174.

79. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar », *art. cit.*, p. 46 ; Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « Cosmological Deixis and American Perspectivism », *J. Roy. anthrop. Inst. (N.S.)* 4, p. 469-488, Museu Nacional, Rio de Janeiro, King's College, Cambridge, 2000, p. 470-471 ; Irving Alfred HALLOWELL, « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », *op. cit.*, p. 20-30.

80. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « Cosmological Deixis and American Perspectivism », *op. cit.*, p. 471-472.

également comment les humains existent grâce aux animaux ainsi que l'exprimait à un missionnaire ce Montagnais : « Car, dit-il, votre Dieu est grand, et le nostre ou bien ses enfans viennent d'un rat d'eau que les François appellent rat musque⁸¹ » [qui déposa un peu de terre du fond de la mer sur la tortue primordiale]. Selon La Potherie, « ils croient & tiennent pour assuré qu'ils ont tiré leur origine des animaux⁸² ».

Dans cet univers animique, la personne n'est pas définie par les limites physiques de son corps, mais par le faisceau de ses relations. À cet égard, elle n'est jamais nue, mais habitée et « habillée » par les ancêtres, la parenté, les animaux⁸³. Tout y est esprit, y compris le corps⁸⁴ qui ne se distingue que par sa forme⁸⁵, d'où l'importance d'orner le corps pour le « connecter », comme chez les Menominois, aux couches souterraines superposées depuis celle des serpents cornus aux grands cervidés, aux panthères et jusqu'aux ours ; de même vers le haut, aux aigles, aux cygnes, aux tonnerres et au soleil⁸⁶. Le corps sera donc orné de tatouages, de peintures corporelles, de coiffes comme expression des relations d'appartenance⁸⁷.

Description historique des corps amérindiens

Arrêtons-nous brièvement ici pour retourner aux sources écrites sur la Nouvelle-France en nous intéressant aux descriptions physiques des Amérindiens par les Européens. Plus grands et plus beaux que les Européens, les Amérindiens auraient possédé avec avantage les biens du corps : pas de difformité, belles proportions, dents plus blanches que l'ivoire, robustesse. En 1634, le père Lejeune voit « icy sur les épaules de ce peuple, les testes de Jules Cesar, de Pompée,

81. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1633, p. 15-16.

82. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., t. 2, p. 3 et t. 4, p. 220.

83. Stéphane BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, op. cit., p. 13.

84. *Ibid.*, p. 17.

85. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 15-34, 183-186.

86. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, op. cit., p. 323.

87. Stéphane BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, op. cit., p. 150, 157, 171.

d'Auguste, d'Othon⁸⁸ ». Les femmes accouchent plus facilement et meurent moins qu'en France⁸⁹.

Autre caractéristique qui frappe les observateurs européens : la très faible pilosité et l'absence de barbe⁹⁰. Cela contrevient aux stéréotypes européens d'alors, du caractère sauvage des premiers habitants à la pilosité proche de la toison des animaux. Lahontan expose ainsi ce préjugé : « Ceux qui ont dépeint les sauvages velus comme des ours n'en avoient jamais vû, car ils ne leur paroient ni poils, ni barbe en nul endroit du corps, non plus qu'aux femmes qui n'en ont même pas sous les aisselles⁹¹. » Les Européens, dotés d'une plus forte pilosité, durent abandonner ce critère qui les plaçait plus près des animaux que les Amérindiens. L'indice fut tout de même retenu par les Européens, mais non plus dans le paradigme de la transition des animaux vers l'humanité, mais dans celui des âges de l'humanité, c'est-à-dire de l'enfance glabre par rapport à la pilosité distinctive de l'âge adulte de l'humanité. Sur cette échelle, l'Europe pouvait fonder son avance et sa maturité !

Inversement, nous apprend le missionnaire Louis Nicolas, plusieurs nations des Grands Lacs « croient que les ours sont une espèce ou une certaine nation d'hommes velus qui se laissent tuer par pitié aux autres hommes pour les faire vivre des viandes de leurs corps, ils disent que les françois qui sont fort barbus sont descendus de cette race d'hommes qu'ils appellent Makoua qui veut dire ours⁹² ». En somme, autrefois humains primordiaux avec toison, les ours seraient en Amérique devenus ces animaux qui par générosité se donnent aux chasseurs, tandis qu'ils seraient les ancêtres des Européens que caractériserait une pilosité des origines. Ce

88. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1634, p. 27, 37 ; vol. 1, 1632, p. 4 ; vol. 5, 1658, p. 29 ; Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, Paris, Librairie Tross, 1866, vol. 2, p. 343 ; LAHONTAN, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 632-633, note 485.

89. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, p. 303 ; F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique Septentrionale*, *op. cit.*, t. 3, p. 288.

90. F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique Septentrionale*, *op. cit.*, t. 3, p. 311.

91. LAHONTAN, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 632, note 484, note 485, p. 860.

92. Louis NICOLAS, « Histoire naturelle ou la recherche de tout ce qu'il y a de rare dans les Indes Occidentales », Bibliothèque nationale de France, NUMM-109509, circa 1700, fol. 78.

faisant, la pilosité corporelle associée à un animal ne conduit pas ici à la complète dévalorisation des Français. Bien que cela ait été jugé très laid et source de moins d'esprit, l'association des Français aux ours élevait les premiers au statut de « divinité » des seconds⁹³.

Enfin, soulignons la pratique amérindienne généralisée consistant à s'épiler⁹⁴ et à oindre tout le corps, tout particulièrement les cheveux, à des fins de résistance à la chaleur comme au froid, à l'eau comme aux moustiques⁹⁵. Le frère Sagard écrit que « comme ils ne portent rien sur leur corps que pour ornement ou pour se deffendre du froid⁹⁶ », cela implique que l'été les enfants soient « nuds comme la main⁹⁷ », que les hommes ne portent qu'un braguette, c'est-à-dire « une pièce de peau qu'ils mettent au-dessous du nombril jusques aux cuisses⁹⁸ », et que les femmes soient « honnestement couvertes : elles ont des peaux jointes sur les espauls avec des cordes et ces peaux leur battent depuis le col jusque aux genoüils ; elles se ceignent aussi d'une corde le reste du corps, la teste, les bras et les jambes sont couvertes⁹⁹ ». S'ils apparaissent aux Français « deminus¹⁰⁰ » l'hiver, c'est probablement parce que ces derniers ne sont pas encore endurcis au froid. Encore que s'exprime certainement la conviction éthique et morale européenne d'alors quant à la nécessité de cacher le corps sous les vêtements ; c'est ainsi que le père Lejeune écrit à propos des Montagnais : « quand il fait froid [...] ils se couvrent de peaux de castor, d'ours, de renards [...] mais si maussadement que cela n'empesche pas qu'on ne voye la pluspart de leurs corps. J'en ay veu de vestus de peaux d'ours comme on

93. Louis NICOLAS, « Histoire naturelle », *op. cit.*, fol. 78-79 ; Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, vol. 2, p. 349-352, 377-380.

94. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1628, p. 4 ; Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 318.

95. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1611, p. 16 ; Louis NICOLAS, « Histoire naturelle », *op. cit.*, fol. 99.

96. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, vol. 2, p. 348.

97. LAHONTAN, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 636.

98. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 4 ; vol. 1, 1634, p. 34 ; LAHONTAN, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 636.

99. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 4 ; Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, vol. 2, p. 343.

100. *Relations des jésuites*, vol. 5, 1658, p. 28 ; vol. 1, 1633, p. 10.

peint S. Jean Baptiste¹⁰¹ ». Bien que cela aille à l'encontre de leurs mœurs, les Européens jugent tout de même que leurs hôtes ne sont pas « impudiques¹⁰² ».

Le frère Sagard qui appartient à l'ordre mendiant des récollets note judicieusement l'opposition entre corps caché sous les vêtements et corps exposé en associant le premier terme à la luxure. Si « nos sauvages, écrit-il, n'ont rien de difforme en leur corps » c'est parce « qu'ils ne sont point violentez ou contraincts comme mignons & muguettes de par-deça, par des habits trop etroits qui forcent leur naturelle disposition » ou, comme les femmes européennes, par « ces affiquets mondains, ces gorges découvertes & ces estoffes ravissantes [qui] sont des pièges bien plus pesans & desquels le Diable tire un bien plus grand avantage que la nudité de nos Sauvagesse de nostre Canada¹⁰³ ». Le père Lejeune ne partageait pas cet avis :

leur posture [...] suit la douceur et la commodité, et non les regles de la bien-seance: les Sauvages ne preferent jamais ce qui est honneste à ce qui est delectable. J'ay veu souvent le prétendu magicien [chamane] couché tout nud, hormis un meschant brayer [...] retirer une de ses jambes contre sa cuisse et mettre l'autre sur son genoüil relevé, haranguant ses gens en cette posture; son auditoire n'avoit pas plus de grace¹⁰⁴.

Le frère Sagard, en bon disciple de saint François, jugeait moins licencieuse la nudité huronne que le luxe vestimentaire européen qu'il dénonçait dans le paradigme du déclin moral de la civilisation face à la simplicité et à la droiture des « Sauvages ». À l'opposé, le père Lejeune s'offusque de la nudité montagnaise à l'aune de la bienséance, terme qui renvoie aux « trois pas » (ou trois âges) de l'humanité d'Aristote que cite le missionnaire. À leur premier pas,

101. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 4.

102. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1611, p. 14; Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, op. cit., vol. 1, p. 343; LAHONTAN, *Œuvres*, op. cit., p. 636, 859, 878-882.

103. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, op. cit., vol. 2, p. 342-343.

104. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1634, p. 34.

la vie des hommes se résume à la nécessité; au second, ils conjoignent « le delectable avec le nécessaire, et la bienséance avec la nécessité », au troisième, ils accèdent à la « contemplation des choses naturelles et à la recherche des sciences¹⁰⁵ ». S'exprime donc chez Sagard une nostalgie des premiers âges de l'humanité associée au sentiment d'une perte d'authenticité avec le « progrès de la civilisation », alors qu'il importe pour Lejeune de combler le retard des Amérindiens et de les inscrire dans la marche de l'humanité vers le progrès moral et civilisationnel. Rien de cela avec le baron de Lahontan pour qui la « nudité » amérindienne nourrit l'hédonisme et la critique sociale. Lahontan observe l'effet de la nudité masculine autochtone sur les Canadiennes alors qu'il décrit l'arrivée à Montréal, à l'été 1685, d'un grand nombre d'Outaouais et de Hurons qui campent à proximité de la ville dont ils parcourent les rues à l'occasion de la foire des pelleteries :

C'est un plaisir de les voir courir de boutique en boutique l'arc & la flèche à la main tout-à-fait nuds. Les femmes les plus scrupuleuses portent leur évantail sur les yeux, pour ne pas être effrayées à l'aspect de si vilaines choses; mais ces droles qui connoissent aussi bien que nous les jolies Marchandes, ne manquent pas de leur offrir ce qu'elles daignent quelquefois accepter, quand elles voyent la marchandise de bon aloi. Il y en a plus d'une, s'il en faut croire l'histoire du païs, que la constance & le merite de plusieurs Officiers ne sauroient fléchir, pendant que ces vilains cupidons ont l'entrée libre chez elles. Je m'imagine que c'est moins per il gusto, che per la curiosita [moins par goût que par curiosité] car enfin ils ne sont ni galans ny capables d'attachement. Quoi qu'il en soit, l'occasion dans un tel cas est d'autant plus pardonnable qu'elle est rare¹⁰⁶.

Le père Charlevoix, jugeant invraisemblable un tel propos, se porte à la défense des femmes de Montréal, d'autant que :

105. *Ibid.*

106. LAHONTAN, *Œuvres*, p. 318.

il n'y a rien à craindre pour leur honneur de la part des Sauvages. Il est sans exemple qu'aucun d'eux ait jamais pris la moindre liberté avec les Françaises, lors même qu'elles ont été leurs prisonnières. Ils n'en sont pas même tentés, & il seroit à souhaiter que les François eussent le même dégoût des Sauvages¹⁰⁷.

Commençons par la seconde objection du père Charlevoix : si les ennemis (les Iroquois), qui ont emmené des Françaises captives n'en ont jamais abusé alors qu'ils avaient tout pouvoir sur elles, comment pourrait-on soupçonner des Amérindiens d'un tel comportement hors de la contrainte ? Un élément culturel fondamental échappe ici au religieux dont l'observation est pourtant tout à fait juste relativement au traitement sans abus sexuel des captives. Celles-ci étaient destinées à l'adoption de la famille du guerrier qui les avait capturées. S'appliquait donc le tabou de l'inceste. Cette captive allait devenir une sœur, une belle-sœur, voire une fille. Il n'en allait pas de même avec les femmes rencontrées en ville ! À la défense de l'honneur des femmes, le père Charlevoix retient l'interdit moral et certainement la rigidité du contrôle social devant la menace de Cupidon. Il prononce un « jamais », à l'encontre du « quelquefois » de Lahontan. Accordons-lui raison, bien que... ! Cupidon ne s'efface pas pour autant. Bien au contraire, sur cette scène interculturelle, la nudité masculine amérindienne (certes atténuée par le braguet) ne peut qu'être perçue de manière érotique dans la culture européenne, comme d'ailleurs Lahontan le voyait clairement¹⁰⁸. Ne confondons pas désir et geste. Enfin, soulignons brièvement, au passage, que dans son relevé systématique des traits culturels autochtones pertinents pour la critique des mœurs et des institutions de l'Europe, Lahontan fait ailleurs dans ses écrits allusion à la nudité, mais cette fois à propos d'« hermaphrodites [qui] la plupart vont nuds lorsque le soleil se

107. F.X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage...*, vol. 3, Paris, Nyon, 1744, Réédition, Montréal, Éditions Élysée, 1976, p. 142-143.

108. LAHONTAN, *Œuvres*, p. 636, 859, 878-882 ; Gilles HAVARD, « Le rire des jésuites, une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (xvii-xviii^e siècle) », *Annales HSS*, mai-juin 2007, n° 3, p. 557.

couche » chez les Illinois et dans le bassin du Mississippi¹⁰⁹. Il s'agit en fait de berdaches, c'est-à-dire de mâles travestis et parfois bisexuels qui portaient les vêtements de femmes et participaient à leurs tâches. Ils n'assumaient pas les fonctions masculines de la guerre et de la chasse. N'entretenant pas de relations sexuelles entre eux, ils étaient reconnus comme médiateurs entre les deux sexes et dotés de pouvoirs chamaniques propices à des fonctions rituelles de nature religieuse et politique¹¹⁰.

Les observateurs soulignent toute l'attention accordée par les Amérindiens à la décoration du corps. D'abord, un grand soin des cheveux portés longs, liés par-derrière sauf en cas de deuil, bien huilés, jamais cachés sous un chapeau, sauf par très grand froid¹¹¹, ils y appliquent des plumes¹¹². Les cheveux peuvent être relevés sur le haut de la tête ou inversement rasés au centre¹¹³. Partant en guerre, les hommes portent un bandeau de cuir et une coiffe faite « de longs poils d'eslan peints d'un rouge cramoisy¹¹⁴ ». Viennent ensuite les bijoux. Les femmes portent colliers, bracelets et ceintures de porcelaine, de rasade, de poils de porc-épic. Pour hommes et femmes, des décorations pour les oreilles et les narines¹¹⁵. S'ajoute encore tout l'art des peintures corporelles :

Ils se peignent aussi le corps & la face de diverses couleurs, de vert, de jaune, de noir, rouge & violet qui sont leurs couleurs les plus communes. Vous leur voyez quelquefois la face toute bigarrée de rouge, & de vert, quelquefois ils n'en peignent qu'un costé, depuis le sommet de la teste jusques au col, il y en de si industrieux qu'ils se figurent toute la face, & le corps devant & derriere, de

109. *Ibid.*, p. 681, 1171; LA POTHERIE, *Histoire*, t. 4, p. 41; MARGRY, ed., *Découvertes*, Lettres de Cavalier De La Salle, *op. cit.*, p. 255.

110. Raymond HAUSER, « The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », *Ethnohistory*, 37, 1, Winter 1990, p. 59; Emmanuel DÉSVEAUX, *Quadratura Americana*, p. 374-375.

111. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 4; vol. 1634, p. 47.

112. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, vol. 2, p. 346.

113. *Relations des jésuites*, vol. 5, 1658, p. 29; Marc LABERGE, *Affiquets, matachias et vermillon*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1998, p. 46.

114. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, vol. 2, p. 414.

115. *Ibid.*, p. 345-348.

passements tirez au naturel, & des compartimens avec diverses figures d'animaux assez bien faites pour des personnes qui n'ont pas appris l'art de la peinture¹¹⁶.

Viennent encore pour femmes et hommes les décorations permanentes : scarification, perçage corporel et tatouage sur tout le corps, visage compris ; des « broderies sur la chair vive », écrit le père Lafitau¹¹⁷. Le corps non vêtu n'est donc jamais nu, la couleur parle de deuil (noir¹¹⁸), de guerre (rouge¹¹⁹) ou de chasse, le tatouage de l'animal protecteur, du clan, les scarifications de succès guerriers, etc. Plus fondamentalement, tout cet art n'est décoratif que d'un point de vue extérieur, du point de vue des acteurs il est sacré dans sa recherche relationnelle de communication et d'harmonie avec le cosmos.

Les missionnaires ont introduit parmi les Amérindiens trois idées radicalement nouvelles. D'abord celle de la possession d'une âme réservée exclusivement au genre humain, ensuite la distinction nette entre l'âme et le corps, enfin la notion de faute originelle et de péché. Écoutons le père Lejeune exposer les deux premières : « Deplus les Sauvages se persuadent que non seulement les hommes et les autres animaux, mais aussi toutes les autres choses sont animées, et que toutes les ames sont immortelles ; ils se figurent les ames comme une ombre de la chose animée, n'ayans jamais ouy parler d'une chose purement spirituelle¹²⁰. »

Nous pouvons ici décoder les conceptions amérindiennes de deux manières. D'abord à partir des objections adressées aux missionnaires qui en rendent compte, et ensuite à partir de la mythologie. Des Montagnais expliquèrent au père Lejeune que, dans l'au-delà, l'âme du chasseur chaussée de l'âme des raquettes

116. *Ibid.*, p. 346 ; voir aussi *Relations des jésuites*, vol. 1, 1611, p. 19 ; 1626, p. 4 ; 1632, p. 4 ; Samuel de CHAMPLAIN, *Œuvres, op. cit.*, vol. 2, p. 512-513.

117. J. F. LAFITAU, *Mœurs des Sauvages américains*, Paris, Maspero, 1983, p. 203-205 ; *Relations des jésuites*, vol. 1, 1632, p. 4 ; vol. 5, 1658, p. 30 ; Louis NICOLAS, « Histoire naturelle », *op. cit.*, fol. 44, 79, 184 ; Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages, op. cit.*, vol. 2, p. 346-348 ; FX. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage*, p. 327-328 ; Gilles HAVARD, « Le rire des jésuites », *op. cit.*, p. 556-562.

118. LA POTHERIE, *Histoire, op. cit.*, t. 4, p. 234.

119. MARGRY, ed., *Découvertes*, Lettres de Cavalier De La Salle, *op. cit.*, p. 145-146.

120. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1634, p. 16-17.

chasserait l'âme du caribou sur l'âme de la neige¹²¹. L'au-delà est ici conçu comme projection dans «l'âme» du même environnement matériel, chasseur, animal, outil, saison. Déconcerté face à un système de croyances dépourvu d'orthodoxie¹²², le père Lejeune nous rapporte aussi un interrogatoire serré de Hurons à propos de l'âme. Ils lui donnent, écrit-il, un nom différent «selon ses divers estats et diverses operations¹²³», selon qu'elle anime le corps et lui donne la vie, en tant que raisonnable, en tant que démon, en tant qu'elle pense et délibère, en tant qu'elle porte l'affection d'une manière analogue au cœur ou à l'appétit, selon qu'elle est séparée du corps, qu'elle demeure à proximité du corps.

Ils se la figurent divisible; et vous auriez toutes les peines du monde à leur faire croire, que nostre âme est tout entiere en toutes les parties de nostre corps. Ils luy donnent mesme une teste, des bras, des jambes, en un mot un corps. [Après] la mort, ils tiennent qu'elle se separe tellement du corps, qu'elle ne l'abandonne pas incontinent. Quand on le porte au tombeau, elle marche devant et demeure dans le cimetiere jusques à la Feste des Morts; de nuict elle se pourmene par les villages et entre dans les cabanes, où elle prend sa part des festins et mange de ce qui est resté le soir dans la chaudiere [...]. À la feste des morts, les ames [...] se changent en tourterelles. [...] elles s'en vont de compagnie couvertes qu'elles sont des robbes et des colliers qu'on leur a mis dans la fosse, à un grand village qui est vers le soleil couchant excepté toutefois les vieillards et les petits enfans qui n'ont pas si bonnes jambes que les autres, pour pouvoir faire ce voyage; ceux-cy demeurent dans le pays [...]; on entend quelquefois, [...] le bruit des portes de leurs cabanes, et les voix des enfans, ils [...] se servent des champs que les vivans ont abandonnez¹²⁴.

121. *Ibid.*, p. 17.

122. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, «Le marbre et le myrte», *op. cit.*, p. 384-386; Frédéric LAUGRAND, «Pour en finir avec la spiritualité: l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec», dans Alain BEAULIEU, Stéphan GERVAIS et Martin PAPILLON, dir., *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 214.

123. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1636, p. 104.

124. *Ibid.*

Avant comme après la mort, les âmes sont dans *le* corps et le corps est dans *les* âmes, l'un n'étant jamais détaché de l'autre¹²⁵, âme et esprit ne renvoyant pas à une nécessaire immatérialité¹²⁶. Lorsqu'un missionnaire, ici le père Brébeuf, juge sévèrement les parents demeurés traditionalistes après la mort de leur enfant baptisé, eux qui ne rechercheraient que le corps, non pas l'âme comme il le veut, ce missionnaire projette sur ces parents endeuillés une distinction inexistante chez eux¹²⁷. Inversement, les Montagnais ne peuvent s'imaginer un dieu pur esprit. Aussi demandent-ils si Dieu est marié puisqu'il a un fils, et comment est-il fait s'il n'est ni homme ni femme¹²⁸? Tout aussi incompréhensible : comment viennent au monde ces robes noires « qui ne se marient point »? Seraient-ce des « génies descendus du ciel¹²⁹ »? Observons ici d'abord la conception d'un au-delà sexué et, ensuite, la représentation des missionnaires comme une espèce distincte observable à leur « écorce », la soutane, et à un mode particulier de reproduction.

Enfin, lorsqu'il juge les Hurons dignes de compassion puisqu'ils « travaillent pour le corps seul, & non pour le salut¹³⁰ », Sagard ne saisit pas que c'est précisément par le corps que ses hôtes s'inscrivent dans le cosmos. Notre missionnaire ajoute une deuxième dimension qui renvoie à la faute originelle et au jugement dernier : « ils croient l'immortalité de l'ame, avec tous les autres peuples sauvages, sans faire distinction du bon ou du mauvais, de gloire ou de chastiment¹³¹ ». Effectivement, la mythologie autochtone ne postule ni faute originelle, ni association entre sexualité et péché, ni jugement dernier. Le récit de Tshakapesh fonde l'exogamie et inversement l'interdit de l'inceste doublé de son corollaire, le cannibalisme. L'atenogen de Carcajou raconte sa première rencontre avec des femmes. Il en désira une, choisit celle qui était bon chasseur et lui

125. BRETON, et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, *op. cit.*, p. 18.

126. Frédéric LAUGRAND, « Pour en finir avec la spiritualité : l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec », *op. cit.*, p. 214.

127. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1633, p. 31-32.

128. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1633, p. 23.

129. Louis NICOLAS, « Histoire naturelle », *op. cit.*, fol. 18.

130. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, p. 368.

131. *Ibid.*, p. 457.

fit l'amour – la première expérience amoureuse de l'humanité¹³². « Notre bon chasseur va devenir enceinte, s'écria une des vieilles, retirez Carcajou de là¹³³. » Carcajou rétorqua qu'il avait plusieurs frères qui chasseraient pour elles. Rémi Savard explique ainsi ce passage : « Si les bons chasseurs de cette communauté exclusivement féminine deviennent enceintes, on comprend que ce soit la catastrophe. La réplique de Carcajou fait miroiter la possibilité d'une division sexuelle du travail et d'une alliance homme-femme¹³⁴. » À son retour chez lui, ses jeunes frères se doutèrent qu'il avait rencontré les femmes à la vue de son pénis et au témoignage de Fourmi et de Jeune Oie qui reconnurent l'odeur féminine perçue par Fourmi lorsque les femmes s'accroupissent pour cueillir des baies et par Oie lorsqu'elles la placent sur leurs genoux pour la plumer. Les jeunes frères prirent femme. Carcajou retrouva la jeune femme avec laquelle il avait tant aimé faire l'amour¹³⁵. Et il put exterminer le cannibale Waminuyew¹³⁶.

Tout comme l'énoncé ci-dessus du père Lejeune sur l'exclusivité de la possession humaine d'une âme, une troisième observation du frère Sagard, relative aux croyances des Hurons, fait ressortir la distance entre le monothéisme et l'animisme. Déjà dans le récit précédent de Carcajou, les catégories ontologiques ne sont pas immuables¹³⁷. Fourmi et Oie sont respectivement tout autant insecte et oiseau dotés de parole, modèle de vie en société et modèle de conjugalité, parole de la terre et parole de l'air, capteurs primordiaux. Voyons ce témoignage d'un témoin stupéfait, mais néanmoins exceptionnel :

que partant de ce corps mortel [l'âme] va droicte du costé du Soleil couchant, se resjoüir & dancer en la presence d'Youskeha & de sa mere grand Eataentsic [première femme tombée sur la Tortue

132. Rémi SAVARD, *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapi*, op. cit., p. 43 note 9.

133. *Ibid.*, p. 25.

134. *Ibid.*, p. 25, 43, note 10.

135. *Ibid.*, p. 25-27.

136. *Ibid.*, p. 27.

137. BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, op. cit., p. 157.

primordiale], par la route des estoilles qu'ils appellent [...] le chemin des ames, & nous la voie Lactée [...]. Ils disent que les ames des chiens & des autres animaux y vont aussi par le costé du Soleil levant [...] lequel païs n'est habité que des ames des animaux raisonnables & irraisonnables, & celles des haches, cousteaux chaudieres & autres choses, qui ont este offertes aux deffuncts, [...]. Ils croient de plus que les ames en l'autre vie bien qu'immortelles ont encores les mesmes necessitez du boire & du manger, de se vestir, chasser & pescher, qu'elles avoient lorsqu'elles estoient encore revestues de ce corps mortel, & que les ames des hommes vont à la chasse des ames des animaux, avec les ames de leurs armes et outils¹³⁸.

Apparaît ici une proximité entre humains et animaux distincts de corps par l'écorce (taille, quadrupède, bipède, vivant sous terre, sur terre, dans l'eau, dans les airs, de plume, de poil, d'écailles, etc.), mais partageant une même communauté, communiquant entre eux et avec tous les acteurs de la genèse et de l'au-delà. Voilà ce qu'expriment ces corps tatoués, colorés, scarifiés, « décorés » de perles, de plumes, de dents, d'os, de griffes. Des os pour la réincarnation, des griffes pour la prédation, des peaux de loup pour la communauté (de la meute), des plumes d'oie pour la conjugalité? Comme s'il fallait, sur un mode fusionnel, se réappropriier, comme au temps du mythe, « un corps synthétisant les propriétés de tous les corps d'existants possibles¹³⁹ ». Nous proposons qu'il en va du corps comme des vêtements.

Vêtements, coiffe

Le père Louis Nicolas souligne les « très beaux et très riches ouvrages¹⁴⁰ » des femmes sur d'admirables robes (grandes peaux cousues) de caribou, d'orignal ou de bison, teintées de mille figures, brodées de poils d'orignal ou de porc-épic, décorées de plumes.

138. Gabriel Théodat SAGARD, *Histoire du Canada et voyages*, *op. cit.*, p. 457-459; voir aussi *Relations des jésuites*, vol. 1, 1626, p. 3.

139. BRETON et autres, *Qu'est-ce qu'un corps?*, *op. cit.*, p. 157; Gilles HAVARD, « Le rire des jésuites », *op. cit.*, p. 571.

140. Louis NICOLAS, « Histoire naturelle », *op. cit.*, fol. 84.

Les mêmes techniques s'appliquaient aux menus objets, sacs à pétun (blagues à tabac), bandeaux, mocassins, etc. L'utilisation de franges est habituelle. Des peaux peuvent être tannées avec la tête, celle du bison particulièrement dont on se coiffera. Et que dire de ces splendides coiffes de plume, de coq d'Inde, de gros pic-bois, de corbeau¹⁴¹ ? Plus que les sources écrites, parmi bien d'autres, les collections royales d'objets déposés au Musée du quai Branly à Paris témoignent de ce grand art¹⁴².

L'acquisition d'étoffes, de perles et d'autres éléments décoratifs européens s'est faite dans la logique de la culture hôte, parfois sans référence à celle d'origine, un vêtement féminin européen pouvant être porté indistinctement par l'un ou l'autre sexe. Il a pu également s'agir de l'acquisition de vêtements jugés à la fois énigmatiques et caractéristiques de la culture européenne, tel le chapeau que l'on a probablement acquis par mimétisme pour s'approprier la puissance spirituelle européenne, puisque la coiffe place son porteur en relation avec le cosmos, même si le chapeau européen masculin d'alors semble plutôt disjoindre qu'articuler la relation avec le cosmos, car, contrairement à la coiffe, il ne comporte ni plume, ni andouiller, ni broderie de porc-épic¹⁴³.

Pour la compréhension de la fonction symbolique du vêtement, faute d'explication dans les sources, il nous faut ici encore faire appel à l'univers mythique. Que dire en effet du magnifique travail des femmes de broderie de poils de porc-épic, des mocassins et des « robes », des sacs, etc. ? S'y expriment le temps et l'espace de l'alliance et de la communauté en contrepoint à son inverse, la guerre et l'inceste. C'est, en effet, entre ces deux pôles que réside la communauté produite par l'alliance.

La femme brode. Broder avec les cheveux d'un scalp conduirait à travailler avec ce qui éloigne, ce qui tiendrait le mari à distance,

141. *Ibid.*, fol. 64, 75, 82, 84, 89, 90, 137-138, 143-144, 195 ; *Relations des jésuites*, vol. 1, 1611, p. 9 ; vol. 1, 1634, p. 46-48.

142. Christian FEEST, dir., *Premières Nations. Les Indiens des forêts et des prairies d'Amérique du Nord*, Paris, Musée du quai Branly, 2007.

143. *Relations des jésuites*, vol. 1, 1611, p. 9 ; vol. 1, 1634, p. 46-47 ; vol. 5, 1658, p. 30-31 ; LAHONTAN, *Œuvres, op. cit.*, p. 636 ; *Lettre de Cavalier De La Salle*, 22 août-automne 1681, dans Pierre MARGRY, ed., *Découvertes*, p. 120-123.

voire à l'extrême dans la mort ; broder avec du poil pubien le rapprocherait trop, tel un frère dont on ferait un mari, ce seraient les ténèbres d'un soleil pris au collet. De la broderie avec des piquants de porc-épic émerge une position mitoyenne, puisqu'elle est « faite par une femme prochaine avec des matériaux lointains¹⁴⁴ ». Peau et piquants de porc-épic ne sont plus qu'ersatz tant du cuir et des cheveux du scalp que de poil pubien, tandis qu'à mi-chemin entre la lumière du soleil et les ténèbres de son absence se situe la lune dont les taches symbolisent les règles féminines. Périodiques comme la lune, les femmes maintiendront avec leurs maris une distance analogue à celle du soleil et de la lune. La périodicité des femmes (menstruations, grossesses, accouchements) sera donc analogue à la périodicité journalière et saisonnière du soleil, à celle des mois lunaires et, sur terre, tout autant à celle saisonnière du porc-épic (résidence alternant selon les saisons, piquants prélevés en période de froid seuls utiles en broderie) ; enfin, qui plus est, malgré les piquants, la femelle accouche facilement. D'ailleurs, dans un mythe arapaho, une jeune fille n'a-t-elle pas épousé Porc-Épic coloré pour faciliter le travail de broderie de sa mère ? Le couple fit bon ménage et Porc-Épic lui-même également périodique apprit à sa femme sa disponibilité saisonnière en nombre et qualité de piquants, faible en été, élevée en hiver. C'est ainsi que naquirent les travaux féminins de broderie¹⁴⁵. C'est ce qui fait dire à Lévi-Strauss que « la périodicité des piquants du porc-épic [...] reproduit, en terme de parure, celle des grands cycles cosmiques¹⁴⁶ ». Voilà que tout cela connote la paix, c'est-à-dire le refoulement de la chair, l'émergence du corps.

La chair peut-elle devenir corps ?

Sans entrer ici dans le débat de fond sur le rapport à l'autre¹⁴⁷, la négation de l'altérité n'est pas absolue dans le monde autochtone.

144. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, op. cit., p. 328.

145. *Ibid.*, p. 203-204, le mythe « le porc-épic coloré ».

146. *Ibid.*, p. 318.

147. Sur la question de l'altérité, deux thèses s'opposent : Claude Lévi-Strauss voit dans les Amérindiens les meilleurs interprètes de l'altérité alors qu'Emmanuel Désveaux

De même que dans le mythe arapaho de la Tête-Rouge, le héros rencontre une épouse de cannibale qui se laisse fléchir et collabore au meurtre de ses sept maris¹⁴⁸, de même le mythe iroquois de la création de la confédération (Haudenosaunee) nous apprend que les cinq nations fondatrices avaient été des proies l'une pour l'autre jusqu'à ce que le héros culturel Deganawidah se présente chez elles porteur d'un message de paix associé à des rituels de condoléances pour que chacun, renonçant à la vengeance, pleure mutuellement ses morts. Le géant Hiawatha et le sorcier Thadodaho (ce dernier à la chevelure de serpents, aux organes sexuels exorbitants, aux mains avec griffes de tortue et pieds d'ours¹⁴⁹) auraient alors renoncé au cannibalisme, ce qui permit la naissance de la confédération iroquoise. L'alliance l'emportait sur la guerre et le rapport mutuel de prédateur/proie se transformait en rapport de parenté¹⁵⁰.

Plusieurs facteurs pouvaient contribuer à ne plus vouloir « renverser la terre¹⁵¹ ». Au premier chef, la prise de conscience par les belligérants d'une dynamique conduisant à la disparition mutuelle. Ensuite, après une division et une migration menant à la formation d'une nouvelle communauté, pouvait émerger un entre-deux. C'est ce qui se produisit en Iroquoisie à la suite des victoires remportées contre les Hurons et l'ensemble des nations de leur réseau d'alliances. Victorieux, les Iroquois firent tant de

soutient la thèse inverse : l'impossible altérité. Voir : Claude LÉVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 292-293 ; Claude LÉVI-STRAUSS, « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud » ; Emmanuel DÉSVEAUX, *Quadratura Americana*, *op. cit.*, p. 275-306 ; Emmanuel DÉSVEAUX, *Spectres de l'anthropologie*, *op. cit.*, p. 19-24, 80-81, 121-123 ; voir également, pour la négation de l'altérité : Gilles HAVARD, « Le rire des jésuites... », *op. cit.*, p. 567-573 ; enfin, pour l'affirmation de l'altérité : Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, « Le marbre et le myrte », *op. cit.*, p. 378-379 ; Denys DELÂGE, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », dans Alain BEAULIEU et Stéphanie CHAFFRAY, dir., *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (xvi^e-xx^e siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 37-44, 47-50.

148. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 310-311.

149. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998, p. 96-97.

150. Denys DELÂGE, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », *op. cit.*, p. 39-40.

151. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 52.

captifs, d'ailleurs souvent désignés esclaves, que ces derniers devinrent majoritaires ; ainsi chez les Agniers, ils constituaient les deux tiers de la population. Durement traités, étant donné leur nombre, ils furent réceptifs au prêche des jésuites leur accordant la dignité des enfants de Dieu et le renversement de l'ordre social céleste où les derniers seraient les premiers. Plutôt que de se faire esclavagiste de manière permanente, c'est-à-dire de génération en génération, la société iroquoise accepta la scission et la migration des néophytes vers le saut Saint-Louis (Kahnawake). En joignant les Français catholiques, ces anciens captifs, dont la langue commune était l'iroquois, changeaient de religion et de réseau d'alliances. La rupture ne fut cependant jamais complète, grâce à la persistance des liens de parenté et des rapports diplomatiques entre les deux communautés. Voilà pourquoi Kahnawake joua un rôle très actif dans la conclusion de la Grande Paix de Montréal¹⁵². De même, une nation ou un clan, jugeant la défaite assurée, pouvait envisager de rejoindre l'ennemi, à moins que ses alliés ne l'en empêchent. En 1695, le gouverneur Frontenac s'adressa ainsi à Outaouagan, chef des Outaouais du Sable :

Tu ne le saurois mieux faire qu'en faisant vigoureusement la guerre à l'Iroquois, & en vivant dans une grande méfiance avec le Huron, qui veut t'entr'ainer avec lui dans sa perte. Je te fai bon gré [de] m'avertir de la paix que le Huron veut faire avec l'Iroquois, & des colliers qu'il lui envoie [...] je suis assuré qu'il y a long-temps que le Huron auroit porté son corps à l'Iroquois, s'il n'avoit apprehendé les Kiskakons, l'Outaouak Cinago, le Nancokoueten et toi Outaouak du Sable¹⁵³.

Si, devant une défaite inéluctable, une nation pouvait en rallier une autre, la conclusion d'une paix pouvait se limiter au renoncement à la guerre sans fusionnement. La nation soumise devenait alors « comme une fille qui ne se bat contre personne », c'est-à-dire

152. *Ibid.*, p. 8, 104, 106 ; Denys DELÂGE, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1670 : 1 Migration et rapports avec les Français », *art. cit.*, p. 59-70.

153. LA POTHERIE, *Histoire, op. cit.*, p. 69-70.

qu'elle se retrouvait privée du droit de faire la guerre et de parler dans les conseils. Tel était en 1701 le statut des Outagamis ou Renards qui, depuis longtemps, ne se battaient plus contre les Iroquois¹⁵⁴. De même, sur le plan individuel, les rituels d'adoption des captifs n'effaçaient pas nécessairement la mémoire passée. Il y avait donc des « faux-frères », des transfuges servant d'espions ou, inversement, favorisant le rapprochement des ennemis, tel le Franco-Canadien Paul Lemoyne de Maricourt, fait captif par les Iroquois dont, comme son père Charles Lemoyne, il parlait la langue ; rendu aux Français lors d'un échange de captifs, il demeura fils adoptif des Iroquois et acteur de premier plan des négociations de paix de 1700 et 1701¹⁵⁵.

Le corps est vulnérable, certes, et les nations alliées forment un « corps », porté par le même esprit, les mêmes sentiments. Un chef poutéouatami pourra dire : « Perrot [représentant d'Onontio] est mon corps. » Néanmoins, souvent les hommes sont « de sentiments contraires », souvent également l'eau-de-vie fait entrave. La prudence caractérise le rapprochement des corps, la parole n'est pas toujours sincère. On commencera par n'échanger que la moitié de son cœur. On ne déposera en gage de paix que le fourneau du calumet sans son chalumeau, sans ses plumes, dans l'attente d'un gage plus certain de la partie adverse. On invoquera les visions d'un chamane pour influencer le cours des négociations¹⁵⁶. Au-delà de ces précautions et embûches, l'altérité émerge, la chair se fait corps. Tel en fut-il à Montréal en 1701.

Le rituel de la Grande Paix de Montréal de 1701

Le protocole du rituel de la Grande Paix de Montréal était, ainsi que le souligne Gilles Havard, « essentiellement d'inspiration amérindienne » avec, certes, des apports européens comme « le salut de mousqueteries ou l'introduction de l'alcool dans les festins » et

154. *Ibid.*, p. 248.

155. *Ibid.*, p. 5, 136, 148, 183.

156. *Ibid.*, p. 212-214, 230-231, 239-246, 3, 5, 73, 51-52, 58-59, 25-26.

l'exigence de signatures ou de « marques » au bas du traité écrit¹⁵⁷. C'est le rituel autochtone de condoléances répandu dans tout le Nord-Est américain qui fut mis en œuvre¹⁵⁸. Le rituel de condoléances de la paix constituait une variante de celui de la résurrection des chefs¹⁵⁹, lui-même inversion du rituel d'adoption de captifs lors de la guerre du deuil. En effet, dans ce dernier cas, il s'agissait, selon Rémi Savard, « de faire payer à l'un le prix du remplacement (résurrection) des morts de l'autre, [tandis que] la cérémonie des condoléances devient en quelque sorte l'archétype du discours pacifique¹⁶⁰ ».

D'abord, il ne s'agit pas de transformer de la chair issue de la guerre en corps, mais de maintenir en vie le corps par l'alliance. La mort d'un chef était celle d'un arbre qu'il fallait replanter¹⁶¹. Il fallait transmettre à son successeur le bois de cerf, emblème de la fonction¹⁶². Et ce sont justement les chefs des autres clans, des autres nations d'une confédération, enfin des autres nations alliées qui se réunissaient au village en deuil pour la cérémonie de résurrection. Le premier rituel avait lieu à « l'orée de la forêt » pour « éponger les larmes » des endeuillés, larmes qui empêchent de voir les alliés¹⁶³. Un orateur invitait ensuite chacun à « ouvrir les oreilles » et à se « décongestionner la gorge », afin que d'un « esprit clair » l'on « nettoie la natte des traces de sang ». C'est au village, à la maison du conseil, que le défunt était relevé par le dépôt des cornes de cervidé sur la tête de celui qui lui redonne corps. Des paroles portées par des présents, fréquemment de la porcelaine (wampum), commémoraient les origines de la confédération et de l'alliance. Échange de calumets, danses et festins suivaient. Les morts étaient

157. Gilles HAVARD, *La Grande Paix de Montréal de 1701*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1992, p. 25, 185.

158. *Ibid.*, p. 25; Horatio HALE, *The Iroquois Book of Rites*, *op. cit.*, p. 67; Rémi SAVARD, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*, Montréal, L'Hexagone, 1996, p. 90-109, 115-137.

159. MARGRY, ed., *Découvertes*, Lettres de Cavalier De La Salle, *op. cit.*, p. 150-157.

160. Rémi SAVARD, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*, *op. cit.*, p. 90, 114.

161. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, *op. cit.*, p. 49.

162. Horatio HALE, *The Iroquois Book of Rites*, *op. cit.*, p. 67.

163. Rémi SAVARD, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*, *op. cit.*, p. 96.

ainsi relevés sans guerre du deuil¹⁶⁴. Un corps ressuscitait. La conclusion des traités (et celui de Montréal en 1701 ne fait pas exception) s'inscrit dans ce même paradigme de condoléances.

Cérémonie à l'orée du bois

C'est à Kahnawake, ce village dit du sault Saint-Louis, que débarquent, au bout d'un long et toujours périlleux voyage en canot, les ambassadeurs des nations venues conclure la paix : 200 Iroquois des quatre nations supérieures iroquoises (les Agniers étaient absents) et environ 700 à 800 personnes des nations des Pays d'en haut. Après les salves d'armes à feu et de canons, l'accueil a lieu autour d'un feu dans la maison longue du conseil où Ontonionk, c'est-à-dire l'Aigle, les accueille avec du tabac, se réjouit qu'ils aient surmonté tous les écueils, rappelle les liens de parenté et les ouvertures anciennes de paix, puis procède à la cérémonie de l'orée du bois en offrant à ses invités trois branches de porcelaine pour : 1) essuyer les larmes et pleurer les morts ; 2) décongestionner la gorge, afin de parler avec sincérité et déboucher les oreilles, afin de s'ouvrir à la parole de l'autre ; 3) essuyer la natte teinte de sang des familles endeuillées par les pertes de vie à la guerre. Les visiteurs répondent par la réciproque, offrant à leur tour à leur hôte trois branches de porcelaine. Suivent l'échange du calumet, chants et danses, récits des exploits guerriers, festins de chaudière de chien et d'ours¹⁶⁵. Arrêtons-nous à l'analyse de ce rituel.

Pleurer les morts constitue le geste le plus fondamental, puisque cela marque l'attachement, l'apparement, l'expression de la peine pour la perte, en somme l'antithèse de la guerre. À la guerre, on se réjouit, on se glorifie, on se fortifie de la mort de l'ennemi. En pleurant celui qui était autrefois et jusqu'alors son ennemi, on en fait un parent. Et l'on couvre les morts avec la porcelaine, les implorant de ne plus demander vengeance¹⁶⁶. Les paroles pour essuyer les larmes des yeux, pour déboucher les oreilles et dégager

164. *Ibid.*, p. 90 ; Horatio HALE, *The Iroquois Book of Rites*, *op. cit.*, p. 60.

165. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 194-200.

166. *Ibid.*, p. 136, 138.

la gorge visent le partage d'un même esprit, essentiel au consensus et à la paix¹⁶⁷. Cela implique que l'on ne rende pas que du bout des lèvres la hache ou les mauvais sorts, que l'on ne parle pas que de la bouche mais du cœur, que «cette bile qui t'a resté jusqu'à présent dans le corps ne vienne plus sur le bord de tes lèvres pour s'en retourner dans le fond de ton cœur¹⁶⁸». Soulignons le caractère fortement corporel de ces métaphores.

Le premier et indispensable geste consiste à offrir de la porcelaine ; ici à l'orée du bois, il s'agit d'une corde à trois branches de perles de coquillages. Pourquoi ces perles sont-elles omniprésentes en diplomatie ? Parce que, pour tous ces peuples, elles sont sacrées. N'est-ce pas avec celles-ci que le pacificateur Deganawida, fondateur de la Ligue iroquoise au début du xvi^e siècle, a transformé les cannibales en parents et rallié cinq nations iroquoises jusque-là en guerre¹⁶⁹ ? Hiawatha aurait acquis ces perles d'oies et de canards qui lui auraient révélé où cueillir les coquilles¹⁷⁰. Chez les Ojibwés et les Algonquins, ce sont deux jeunes femmes épouses des astres, tombées sur terre, qui les auraient acquises de « Vêtu de Perles » ou « Crache-Perles », un huard annonciateur du printemps, orné de plumes blanches évocatrices des perles. Selon Lévi-Strauss, ces deux femmes seraient tombées par le trou correspondant à l'emplacement des Pléiades, visibles dans notre hémisphère nord et dont la « culmination a lieu la nuit venue vers la fin janvier ou le début de février ; cela marque pour les Iroquois le commencement de la nouvelle année¹⁷¹ ». Si, dans leur artisanat, les femmes, à des fins décoratives, utilisent principalement des perles et des piquants de porc-épic, c'est que les premières annoncent l'été, les seconds l'hiver¹⁷².

La fumée du tabac symbolise le partage d'un même esprit, l'appartenance à une même communauté d'alliance. Lorsqu'elle monte vers le firmament pour y rejoindre les esprits fondateurs, elle

167. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 50.

168. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 147.

169. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 69.

170. *Ibid.*, p. 60-61.

171. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, op. cit., p. 200-203.

172. *Ibid.*, p. 200-203, 222, 284.

est source de fécondité pour les humains et pour la terre¹⁷³. Le calumet circule toujours entre les participants d'une assemblée. Il exprime la volonté de vivre dorénavant « d'intelligence¹⁷⁴ ». Son fourneau sculpté est normalement de catlinite, une pierre rouge originaire du Minnesota. À son long chalumeau sont suspendus des plumes d'aigle représentant l'Aigle-Oiseau-du-Tonnerre qui se nourrit de serpents et qui protège l'humanité contre le serpent à cornes des profondeurs de la terre¹⁷⁵. Peuvent y pendre également des plumes d'oiseau aquatique reliant l'eau sur terre à la voûte céleste.

Le calumet « possède » sa danse. De nombreux guerriers l'exécutèrent, lors de cette journée de l'orée du bois à Kahnawake. On éleva une grande perche comme celle qu'avaient dû atteindre les captifs à leur arrivée au village. À tour de rôle, les guerriers, visage peint, tête ornée de plumes, avec à la main des plumes en éventail, dansaient à la cadence des tambours, des gourdes et des chants, et allaient frapper cette perche pour vanter leurs faits d'armes devant une assemblée soudainement silencieuse¹⁷⁶. Charlevoix décrit cette danse lors d'une performance de Sakis au fort de la baie des Puants en 1721. Rituel énigmatique dans le contexte de la conclusion d'une paix et qui d'ailleurs surprit tout autant à son époque Charlevoix qui y voyait une danse de guerre symbolisant la paix, à ne pas confondre avec la danse de la Découverte, symbolisant une expédition guerrière pour surprendre l'ennemi¹⁷⁷. Fenton nous en suggère une explication en rappelant que, dans le mythe de fondation de la Ligue iroquoise, l'Onontagué Thadodaho, converti à la paix, organes sexuels réduits et désormais dépourvu de ses autres monstruosité, avait été autorisé à conserver deux objets pour ne pas s'embrouiller l'esprit : une aile pour balayer les cendres de la terre et une perche pour extirper ce qui vous force à ramper¹⁷⁸. Célébrant l'héroïsme guerrier contre des ennemis hier « chair »,

173. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 47, 50, 62, 76-77.

174. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 244.

175. Rémi SAVARD, *La forêt vive*, Montréal, Boréal, 2004, p. 121.

176. F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, op. cit., p. 296.

177. *Ibid.*, p. 296-297.

178. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 100.

devenus son propre corps, la danse exprime la tension, le long processus de transition et l'obligation d'action et d'entraide pour la réussite de la paix¹⁷⁹. Remarquons ici que cette même perche renvoie également à l'autre terreur qui « force à ramper » : l'inceste. N'était-ce pas au sommet de celle-ci que, pour renouveler l'alliance et l'ordonnancement du monde, on pendait Chien, héros primordial incestueux et défait¹⁸⁰ ?

Enfin, chacun n'étant plus « chair » pour l'autre, les chaudières de chien et d'ours, gage d'hospitalité et de partage, désignent les animaux domestiques et sauvages comme seule chair comestible à la manière de Hiawatha, après avoir renoncé au cannibalisme¹⁸¹. La frontière demeurerait néanmoins fragile, puisque le chien est un animal venu vivre avec les humains, tandis que l'ours est un humain parti vivre avec les animaux, mais, justement, chien et ours témoignent de transitions réussies.

Les négociations en vue de la paix

Des négociations multilatérales eurent lieu à Montréal entre alliés et belligérants. Nous n'en retiendrons ici que ce qui est relatif au corps et à son intégration dans les rapports politiques et dans le cosmos.

La sur-chasse

Les ambassadeurs des nations alliées des Français se sont plaints auprès d'Onontio de la cherté des marchandises françaises, soulignant les prix inférieurs chez les Anglais, la difficulté à assumer leurs dettes auprès des créanciers et à offrir des présents généreux compte tenu de la rareté des castors à cause de la sur-chasse. Onontio promit de faire son possible, bien qu'il ne contrôlât point les prix

179. *Ibid.*, p. 100.

180. Claude LÉVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*, *op. cit.*, p. 207-224 ; Denys DELÂGE, « Regards croisés sur les chiens en contexte colonial canadien », dans Frédéric B. LAUGRAND et Jarich G. OOSTEN, *La Nature des esprits dans les cosmologies autochtones, Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 292-294.

181. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, *op. cit.*, p. 49, 97.

des marchands. Il conseilla à ceux qui « risquaient de périr par la disette des bêtes¹⁸² » de se faire cultivateurs. Sa réponse s'inscrivait dans les paradigmes de l'économie et du « progrès civilisationnel ». Cependant, les expressions utilisées par les ambassadeurs amérindiens suggèrent une dimension religieuse. « Nous avons détruit & mangé toute la terre. Il y a peu de castors presentement¹⁸³. » Avoir mangé la terre, c'est l'avoir traitée en ennemie, alors que le rapport aux animaux s'inscrit dans l'alliance, ce qui postule plusieurs obligations : l'invocation du maître de l'animal, ici le castor, pour qu'il se donne ; le respect des os pour sa réincarnation, sans quoi le castor perdrait la faculté de nager¹⁸⁴ ; l'obligation du festin à tout manger, l'interdit de l'excès à la chasse.

De cette dernière prescription, omniprésente dans la mythologie, retenons le thème du « trop, c'est comme pas assez » dans le récit montagnais de « l'enfant couvert de poux¹⁸⁵ ». Mistapeu tua un porc-épic, mais refusa d'en tuer un autre plus jeune, de même alors qu'il épouillait l'enfant a-t-il laissé sur sa tête une famille de poux, c'est-à-dire un couple et trois jeunes¹⁸⁶. C'était parce que quelques poux placés sous la paupière guérissent du mal des neiges en y absorbant le sang accumulé. À l'inverse, dans le mythe de Carcajou, le huard n'a-t-il pas incité à la fuite les oiseaux aquatiques que Carcajou avait invités à une danse afin de les tuer tous¹⁸⁷ ? La sur-chasse apparaît ici comme un déséquilibre analogue à la guerre, dont on dit qu'elle renverse la terre, ce qui, au-delà de la dimension économique, l'inscrit dans l'univers mythique en rappelant l'indispensable alliance avec les animaux afin que « la terre soit unie¹⁸⁸ ».

182. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 203, 205, 211-212, 221-222.

183. *Ibid.*, p. 203, 221-222.

184. Rémi SAVARD, *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapi*, op. cit., p. 26, 74-75.

185. Rémi SAVARD, *La forêt vive*, op. cit., p. 90.

186. *Ibid.*, p. 80.

187. Rémi SAVARD, *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapi*, op. cit., p. 35.

188. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 52, 208, 243.

Meurtre, captifs et mauvais sorts

Les enjeux les plus délicats concernaient des meurtres, des actes de vendetta entre alliés, soit entre nations autochtones, soit entre l'une de ces nations et les Français. Enfin, se posait le défi de l'épineuse question du retour des captifs. Autant d'étincelles aptes à faire éclater de vieilles alliances et à saborder le processus de paix en cours. Ainsi, craignant le ressentiment d'Onontio pour la mort d'un Français chez eux, les Sakis ont, comme nous l'avons déjà souligné, offert un paquet de castors et une « petite chair » pour « essuyer la natte de sang ». Onontio ne l'exigeant pas, on sépara le petit garçon captif du paquet de castors pour le rendre à Ounanguicé qui servait d'ambassadeur aux Sakis¹⁸⁹. Celui-ci demanda alors le retour parmi eux de l'interprète et diplomate français Nicolas Perrot, disant : « Perrot est mon corps », au sens, me semble-t-il, de « ma nation ». Les délégations de Renards (Outagamis) et de Sauteux (Ojibwés) surent trouver une solution pacifique à des actes passés de vendetta. Noro, c'est-à-dire Porc-Épic, le chef des Renards, parla ainsi : Nicolas Perrot, dit-il, « a découvert notre terre et nous a donné de l'esprit et nous a ensuite abandonnez. Nous sommes presentement sans esprit [...]. Donne-nous une robe noire et un forgeron¹⁹⁰ ». Remarquons d'abord ici la désignation du missionnaire (la « robe noire ») par son habit, par son « écorce ». Être sans esprit voulait-il dire ne plus être d'un même corps ? Probablement ; cette distinction esprit/corps est occidentale, et ici la traduction française des discours risque de nous jouer des tours. Inversement, le chef outaouais Outoutagan s'objectait à la vente de l'eau-de-vie qui ruine la jeunesse et lui gâte l'esprit. Parlant au nom des Hurons et des Outaouais, il affirmait : « Nous ne faisons [...] qu'un même corps, nous te demandons mon père que nous n'emportons pas d'eau-de-vie¹⁹¹. » Hurons et Outaouais formaient-ils alors un même corps et un même esprit ? Pas tout à fait, les Hurons voulaient de l'eau-de-vie !

189. *Ibid.*, p. 209-211.

190. *Ibid.*, p. 213-215.

191. *Ibid.*, p. 204, 212, 237, 258.

Le refus des Iroquois de ramener leurs prisonniers constitua la principale embûche. Malgré un fort ressentiment à l'égard des Iroquois qui, de leur côté, craignirent que ceux des leurs encore captifs ne soient brûlés, malgré également les rumeurs de mauvais sorts attribués aux Français alors que la maladie continuait de frapper tant d'ambassadeurs¹⁹², on accepta de ne faire qu'un seul corps. Voyons les manières de le dire.

Parlant au nom de sept nations, le chef poutéouatami Ounanguicé dit « qu'ils étoient venus à la voix de leur Pere [...] parce que son corps ne faisant qu'un avec celui de leur pere ». Le chef miami Chichicatelô en donna la confirmation tout en soulignant les difficultés surmontées pour atteindre le consensus : « quoique souvent les hommes étoient de sentimens contraire, nous n'avons cependant qu'une même volonté avec les Hurons qui ne font qu'un corps avec nous [...]. Puisque notre Pere veut que la terre soit unie, & que tous ses enfans deviennent amis, voici un calumet de paix que je presente, afin que tu fasses fumer tous tes enfans, & l'Iroquois que nous unissons à notre corps, & que nous faisons aussi notre frère ». Le chef huron Quarante Sols appuya à son tour : « C'est la pensée du Rat [Kondiaronk] & des Miamis avec qui nous ne faisons qu'un corps¹⁹³. » À l'occasion de l'éloge funèbre de Kondiaronk, Aouenano, le chef tsonnontouan, dit :

Le Soleil est aujourd'hui éclipsé [...] nous vous prions tous, vous chefs de guerre, & vous chefs de paix [...] d'avoir le même esprit, les mêmes sentimens qu'il avoit de ne faire d'orénavant qu'un même corps, qu'une même chaudiere, et d'accomplir également la volonté de notre Pere¹⁹⁴.

Enfin, l'ambassadeur français auprès des Iroquois, Joncaire, procéda à un rituel de résurrection avec un soleil de porcelaine (wampum) pour dire : « Il est vrai que le chef des Hurons est dans la terre, mais son esprit regne encore avec nous [...] comme vous

192. *Ibid.*, p. 207, 232-233, 237-239.

193. *Ibid.*, p. 206-208, 213-214.

194. *Ibid.*, p. 230-231.

ne faites qu'un même esprit avec nous, que cette perte ne vous éloigne point des mêmes sentimens qu'il avoit pour nous¹⁹⁵. »

Métaphores familiale et corporelle se recourent, la première marquant la position hiérarchique d'Onontio, père et gouverneur, auprès de ses « enfants » qui, entre eux, sont frères. La seconde signifiant la communauté autour de la chaudière, personne n'étant plus « chair » pour l'autre. L'appartenance à un même corps ne postule pas l'uniformité des sentiments, mais sur l'essentiel, c'est-à-dire le partage d'une même chaudière, une même volonté. Cependant, nous observons des variantes. Deux nations désormais en paix peuvent demeurer deux corps unis par les bras. Ainsi, alors qu'il souhaitait une paix séparée huronne-iroquoise sans participation française, Le Baron s'était-il rendu chez les Tsonnontouans « pour faire la paix avec toi [corps tsonnontouan] & unir nos bras¹⁹⁶ ». Des colliers (wampums) représentent cette métaphore. Enfin, pour le Français iroquoisé Joncaire, corps et esprit semblent synonymes.

Ratification du traité

Pour réussir l'apparente impossibilité de la radicale transformation de la chair en corps, il a fallu mettre en œuvre tout le rituel de communication avec les esprits des ancêtres, des animaux de la terre, de l'eau, du ciel, bref un travail d'harmonisation avec les puissances du cosmos. Cela exigeait également de chacun une inébranlable volonté et détermination, courage et abnégation, renonciation à la mémoire pour la création d'un ordre social nouveau. Il n'en allait évidemment pas de même pour le pouvoir colonial, pour qui la paix, bien qu'elle comportait une dimension religieuse comme cela s'observe aux funérailles catholiques offertes au chef huron Kondiaronk décédé au cours des négociations, relevait de l'ordre distinct de la diplomatie et de l'adaptation culturelle ponctuelle à la raison d'État. Ni la porcelaine, ni le tabac, ni l'érection métaphorique d'un grand arbre de la paix ne relèvent du sacré pour les Européens. Ceux-ci reprennent ces rituels sur le mode de l'accommodement colonial sans en comprendre, voire sans

195. *Ibid.*, p. 85, 235-236.

196. *Ibid.*, p. 50-51, 72.

vouloir en connaître la profondeur mythique. Notre enquête cherche à décoder l'univers de sens des rituels, paroles et gestes des Autochtones.

Harmonie cosmique

On allait attacher non plus un collet de poil pubien au soleil pour engendrer les ténèbres, mais un collier de porcelaine pour dissiper tous les brouillards¹⁹⁷, en ce jour que le soleil éclaire, où la terre va être unie¹⁹⁸ en présence de Dieu ou du Maître de la vie¹⁹⁹. Il fallait parer les corps à leur plus beau pour qu'ils soient visibles autant de la foule que de tous les existants : huilés, tatoués à l'enseigne de la gloire des guerriers et de la protection des esprits (soleil, aigle, serpent, tortue, etc.). Voyez-les parés de bijoux, le visage peint, cheveux longs ou taillés en crête de coq. Remarquez cet orateur au front ceint d'une peau « d'un jeune taureau illinois [bison] dont les cornes [...] battaient sur les oreilles », et puis encore ces deux autres portant, l'un, « un plumet rouge en forme de rayon²⁰⁰ », l'autre, un cimier de cuir de cervidé, autant d'insignes inversant le scalp tout autant que le sang menstruel²⁰¹. Les Iroquois portaient normalement des bois de cervidé sur leur tête pour signifier que, contrairement au cannibale de la guerre, en paix on consomme du gibier²⁰².

De grandes robes de peau couvraient les ambassadeurs tout en laissant voir leur corps. Pour les Français, ceux-ci étaient nus²⁰³. Ces hommes étaient, au contraire, vêtus de toutes les puissances spirituelles qui les recouvraient. Ces vêtements étaient signes de la volonté de paix. À l'origine de la confédération iroquoise, Tadodaho n'en avait-il pas endossé de tous nouveaux après avoir renoncé au cannibalisme²⁰⁴ ? Les femmes avaient soigneusement et solidement cousu ces peaux avec des points rapprochés et non pas de manière

197. *Ibid.*, p. 85.

198. *Ibid.*, p. 261-262.

199. *Ibid.*, p. 259-262.

200. *Ibid.*, p. 245-249 ; F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, op. cit., vol. 3, p. 325-329.

201. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, op. cit., p. 315-319 ; William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 80.

202. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 97 ; Rémi SAVARD, *La forêt vive*, op. cit., p. 91.

203. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 233 ; LAHONTAN, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 410.

204. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 100.

discontinue, comme Grenouille qui saute l'aurait fait. Ayant perdu sa chemise lorsqu'il se libéra de Roche grâce à Éclair, Carcajou n'avait-il pas fait appel à ses jeunes frères pour en recoudre les morceaux? Puisque c'était son mode de locomotion, Grenouille sauta par bonds le long des déchirures. Carcajou le ricaner lui dit « tu couds très mal » et fit appel à Musaraigne dont le mode de locomotion lui permit de courir le long des déchirures sans laisser le moindre espace décousu²⁰⁵. Ces robes richement décorées (couleurs, motifs, broderie de poils de porc-épic et de perles) reprenaient la préoccupation décorative de même que les grands thèmes de la mythologie²⁰⁶. Certains ambassadeurs portaient des éléments vestimentaires français ou canadiens. L'un, Renard, était coiffé d'une perruque à la manière peut-être d'un cimier, mais utilisée comme un chapeau pour saluer. Un autre était habillé à la canadienne²⁰⁷. D'autres encore portaient probablement des justes-au-corps que Frontenac, en son temps, puis Callière avaient distribués afin que chacun soit « habillé comme les autres enfants au lieu que d'être vêtus comme auparavant de peaux d'ours²⁰⁸ ». Les habits funéraires de Kondiaronk se caractérisaient par un syncrétisme analogue²⁰⁹. Le caractère sacré de l'événement commandait les perles sans lesquelles aucune parole ne pouvait être échangée²¹⁰. On fit donc venir « plusieurs femmes sauvages qui accommodèrent des colliers²¹¹ ». Il était d'ailleurs d'usage que des femmes cessent de « piocher » dans leurs champs²¹² pour participer aux voyages. Les Français les voyaient comme des porte-bagages²¹³, pourtant elles jouaient un rôle diplomatique central pour l'inscription du rituel dans l'harmonie du cosmos, ce qui inversait en tout point la symbolique de leur participation aux rituels de la torture. Au cours de la cérémonie, les colliers furent

205. Rémi SAVARD, *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapi*, op. cit., p. 66-67, 71.

206. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 56; William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 42; Rémi SAVARD, *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapi*, op. cit., p. 61.

207. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 246-247; Gilles HAVARD, « Le rire des jésuites », op. cit., p. 539-540, 564-567.

208. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 35, 105, 174.

209. *Ibid.*, p. 229.

210. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 80.

211. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 239.

212. *Ibid.*, p. 15.

213. *Ibid.*, p. 186.

suspendus, étant destinés à chacun des ambassadeurs portant également un calumet, marchant d'un air majestueux et s'exprimant avec éloquence pour procéder à l'échange des prisonniers²¹⁴.

Rituels diplomatiques

L'échange du calumet confirmait pour chacun le ralliement à la grande alliance²¹⁵. Finalement, pour tous, trois rituels marquèrent le protocole diplomatique de cette journée du 4 août 1701. Le premier, d'ouverture, fut celui où Onontio (le gouverneur Callière) ôta la hache à chacun et la jeta dans une fosse si profonde que personne ne puisse la retrouver²¹⁶. Le deuxième, une fois la paix conclue, consista à ériger, toujours métaphoriquement, un arbre de paix sur la plus haute montagne, si bien qu'on le verrait de partout. Ses fortes et profondes racines sous terre atteindraient toutes les nations. L'arbre de paix ne peut être qu'un conifère, non pas un arbre périodique comme les feuillus²¹⁷. Il pousse au-dessus de la fosse des haches. Pour les Iroquois, il pointe vers le ciel où s'est retiré le héros fondateur Deganawidah²¹⁸. Sa croissance est continue, tête et racine, et puisqu'il relie verticalement ciel et terre et horizontalement tous les peuples de la terre, il fonde paix et ordre social²¹⁹. Il en va de même dans les mythes montagnais. C'est par une épinette à croissance infinie que Tshakapesh termine sa vie terrestre en s'élevant au ciel²²⁰. En haut la lumière, sous terre les maléfices des êtres chtoniens²²¹. Le troisième rituel répondait à l'exigence européenne des signatures. En apposant leurs marques, celles d'animaux célestes, terrestres ou aquatiques, celle d'un arbre, d'une carrière, etc., les signataires prenaient à témoin et engageaient toutes ces puissances animées²²².

214. *Ibid.*, p. 240-241.

215. *Ibid.*, p. 149, 244, 252, 260.

216. *Ibid.*, p. 144, 146-147, 171, 241, 250.

217. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, *op. cit.*, p. 211.

218. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, *op. cit.*, p. 96.

219. *Ibid.*, p. 49, 96.

220. Rémi SAVARD, *La forêt vive*, *op. cit.*, p. 148.

221. *Ibid.*, p. 67-68, 148-149.

222. Yann GUILLAUD, Denys DELÂGE et Mathieu D'AVIGNON, « Les signatures amérindiennes. Essai d'interprétation des traités de paix de Montréal de 1700 et de 1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n° 2, 2001, p. 21-41.

Nous pouvons suivre du point de vue des acteurs la réussite de la transformation de la chair en corps. Il a d'abord fallu affronter la maladie : il y avait tant de morts le long du fleuve lors du voyage en direction de Montréal qu'il a fallu faire « un pont de tous ces corps²²³ » sur lequel marcher avec fermeté. Encore à Montréal, il a fallu faire la sourde oreille aux rumeurs de sorcellerie au milieu des décès²²⁴. On a libéré des captifs avec les perles et le calumet, malgré le cruel ressentiment pour les pertes de proches, malgré l'incertitude de la réciprocité²²⁵. Il a fallu oublier le passé²²⁶. De ses oreilles on a écouté la parole d'Onontio que l'on aura traduite pour qu'avec sa langue (organe) elle soit expliquée à sa nation. On a joint son cœur à Onontio : on a fermé les « oeils » à l'ennemi d'hier qui a tué les siens²²⁷. Calumet offert pour fumer ensemble, vivre de même intelligence, se regarder comme frères, s'attendre à ce que l'ennemi d'hier, le frère désormais, respecte l'obligation de vie envers soi²²⁸.

Avec l'unification de la terre vient la commensalité de la chaudière pleine de gibier, comme le fit Hiawatha rallié à la paix²²⁹. Lorsque les belligérants d'hier se rencontreront dans les pays de chasse, ils se regarderont comme frères, avec obligation mutuelle de vie²³⁰. On mangera tranquillement sur sa natte et « l'on chassera sans trouble²³¹ ». La chasse ensemble est bien l'envers de la guerre²³².

De qui est le corps ?

Jamais ne s'agit-il du corps d'un individu, toujours au moins d'une nation, comme lorsque les Hurons ont pensé porter leur corps à l'Iroquois²³³. Ils auraient alors formé un corps avec ce dernier, même

223. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 201-202.

224. *Ibid.*, p. 257.

225. *Ibid.*, p. 86, 241-243.

226. *Ibid.*, p. 249.

227. *Ibid.*, p. 245.

228. *Ibid.*, p. 241-242, 244, 247.

229. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, op. cit., p. 97.

230. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 256.

231. *Ibid.*, p. 248, 249.

232. *Ibid.*, p. 133, 141-142, 183, 256 ; F.-X. CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, op. cit., vol. 3, p. 241.

233. LA POTHERIE, *Histoire*, op. cit., p. 69-70.

si c'est une cabane commune, une même maison longue qui représente l'Iroquoisie, de son vrai nom Haudenosaunee. Au cours des négociations et de la conclusion du traité, les ambassadeurs iroquois manifestaient leur accord non pas par un cri, mais par quatre²³⁴ correspondant aux nations présentes (les Agniers étaient absents). Donc quatre nations partageant avec une cinquième une même cabane. Ces cinq nations peuvent diverger d'esprit, comme l'illustre l'absence des Agniers, mais elles forment un même corps, parce qu'elles chassent ensemble et partagent la même chaudière. La métaphore est toujours relative à la chasse, même s'il s'agit pour les Iroquois d'une société vivant principalement d'agriculture. Nous sommes en présence d'une logique de prédation. Arrêtons-nous ici à une ambassade iroquoise à Montréal en 1700.

Tehastakout la dirigea de manière solennelle. Il était tsonnontouan. D'une voix triste et lugubre, il pleura la mort à la guerre de ses ennemis d'hier, les Français et leurs alliés autochtones, et il prit à témoin le ciel et le soleil :

O vous morts, dit-il, sortez la tête pour écouter ce que je dis, & ne demandez plus de vengeance, la Paix est faite. Il finissoit par les paroles Hai, Hai, qui est la complainte la plus douloureuse dont cette impitoyable nation puisse se laisser toucher. [Tehastakout s'adresse ensuite aux Algonquins:] L'hiver dernier, tu vins me joindre à ma chasse où je reçus un present de ta main contenant vingt peaux passées, & six à sept castors. Tu me dis par là, que puisque nous étions comme en paix, nous eussions à nous regarder en freres, & non comme ennemis, nous faire plaisir les uns les autres. Quand nous nous trouverions manquant de quelque chose dans les forêts, ne faire qu'une chaudiere entre toi & moi, & boire le même bouillon comme veritables freres. Je partis quelques temps après pour aller répondre à tes presens & je te portai la chose la plus précieuse qu'il y ait entre nous autres hommes, qui est un collier de porcelaine. Même comme tu imite le chevreuil qui est tantôt d'un côté tantôt de l'autre, n'ayant point de lieu assuré, j'ai suivi tes pistes, & je n'ai trouvé que la place de ton

234. *Ibid.*, p. 243.

corps, mais il n'y étoit plus; ainsi je suis bien-aise de te trouver devant nôtre pere Onontio, pour te dire en sa presence que j'accepte l'offre que tu me fis dans le moment, de nous regarder d'orénavant comme freres, d'oublier le passé & d'encourager reciproquement notre pere de nous faire vivre en bonne intelligence comme nous vivions auparavant la guerre. Je te promets que nous ne ferons qu'une chaudiere, & boirons le même bouillon, comme de veritables freres. Ainsi finit l'audience²³⁵.

L'Algonquin est nomade comme un chevreuil, mais Tehastakout a tout de même trouvé le lieu de son corps, non pas de sa chair puisqu'ils avaient échangé des présents et, étant en paix, ces frères pouvaient donc se faire plaisir, manger et boire ensemble. Ils étaient devenus « nous autres hommes » unis par rien de plus précieux qu'un collier de porcelaine. Les morts sont réunis, ciel et soleil en sont témoins. N'en fut-il pas de même pour le cannibale Hiawatha, après qu'il eut reçu le message de Deganawidah prescrivant de mettre fin au meurtre, puisque tous les humains sont apparentés²³⁶? Corps et humanité semblent synonymes. Et pour reprendre les paroles du chef iroquois du sault Saint-Louis, L'Aigle, « tant de nations differentes [...] des extrêmités de ce vaste païs [...], la diversité de tant de langues qu'ils parlent, non plus que leurs intérêts & leurs ressentiments particuliers [ne les empêchent] de vivre ensemble à l'avenir [...] par la paix²³⁷ ».

En somme, c'est l'alliance qui produit le corps, et ce corps, c'est l'humanité. Celle-ci ne comprend pas que les humains, mais tous les esprits alliés, ancêtres, animaux, astres. Cette humanité tout juste née du remplacement de la guerre par la chasse et qui partageait désormais le bouillon de la chaudière de gibier demeurait fragile. Femmes ogresses aux testicules accrochées à la tignasse et hommes cannibales aux organes sexuels exorbitants et aux cheveux de serpents s'étaient convertis à l'alliance et à la paix. Pour échapper aux ténèbres d'un soleil pris au piège d'un collet de poils pubiens,

235. *Ibid.*, p. 136, 141-142.

236. William N. FENTON, *The Great Law and the Longhouse*, *op. cit.*, p. 95.

237. LA POTHERIE, *Histoire*, *op. cit.*, p. 250.

il fallait, avec la fumée du tabac et les perles de porcelaine, renouer l'alliance avec les esprits, tous ces existants du cosmos, pour consolider, entre humains, à l'encontre du constant sabotage des cannibales, l'alliance matrimoniale source d'une parenté élargie constitutive du lien social. En effet, dans ces sociétés, la non-parenté n'existant pas²³⁸, cela supposait une parenté étendue géographiquement mais également généalogiquement, sur sept générations, c'est-à-dire, par rapport à Égo, trois ascendantes et trois descendantes²³⁹. L'équilibre enfin assuré entre le trop distant et le trop proche engloberait désormais toutes les nations en un seul corps.

En revanche, cette humanité élargie n'intégrait pas les ennemis. Hors de l'alliance, point d'humanité. En 1701, l'humanité s'est donc étendue à l'échelle de la Nouvelle-France, cependant, cet enfant captif, cette « petite chair » posée sur un paquet de castors venait d'un pays où les peuples vont à cheval, et qui n'appartenaient pas (encore?) à l'humanité.

Conclusion

Notre démarche a consisté à analyser le rapport au corps et, à un moindre degré, à la sexualité des Amérindiens, cela à partir d'un corpus très restreint d'archives, principalement celles qui sont relatives à la Grande Paix de Montréal de 1701. Nous y avons suivi particulièrement deux mots : corps et chair, retenus comme indicateurs du « nous » et de l'altérité. L'analyse fine des paroles et des rituels amérindiens doublée du recours à la mythologie nous livre quelques précieux résultats :

1. Les ethnohistoriens travaillent le plus souvent avec l'hypothèse implicite de l'existence de traits culturels autochtones réductibles au degré d'avancement dans le processus tradition-modernité, et à la position occupée dans les rapports de domination coloniale. Ils excluent généralement la prise en considération d'une

238. DÉSVEAUX, *Quadratura*, op. cit., p. 484.

239. José MAILHOT, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1993, p. 111, 118, 124, 126.

culture pan-américaine spécifique²⁴⁰, tout particulièrement dans sa dimension animique. La culture autochtone ne reposerait-elle pas, en outre, sur des fondements ontologiques radicalement différents de l'occidentale pour le rapport au corps, à l'altérité, au cosmos? Il s'agirait, plus fondamentalement, du postulat autochtone selon lequel ce ne sont pas les points de vue qui changent, mais le réel comme nous l'avons observé à propos des ennemis qui voient le monde exactement de la même manière, mais pour qui c'est le monde qu'ils voient qui diffère. Si cette hypothèse perspectiviste reste à valider, l'explication culturaliste pour l'histoire des Premières Nations apparaît comme une voie féconde.

2. Le dialogue avec la mythologie semble aussi riche qu'essentiel pour mieux saisir l'histoire des peuples autochtones et, qui plus est, selon la leçon lévi-straussienne, la mythologie relève bien d'un système commun dans les Amériques. Sans les mythes, de nombreux éléments historiques (gestes, paroles, parures, etc.) demeurent incompréhensibles.
3. Corps, humanité et parenté sont à certains égards synonymes dans la mesure où ils incluent des êtres humains, des animaux et des esprits. Au-delà, point d'humanité, plutôt le chaos du cannibalisme et de l'inceste, l'univers des êtres non sociaux. Cependant, la frontière entre l'humanité et le chaos n'est pas absolument infranchissable.
4. L'altérité n'est pas impensable pour les Autochtones comme en font foi les récits mythiques de la conversion des cannibales et de la formation de la Ligue iroquoise et, enfin, la conclusion de la Grande Paix de Montréal de 1701.
5. La transition de la guerre à la paix implique la transformation de la chair en corps et la renonciation à la guerre au profit de la chasse comportant l'alliance entre les chasseurs et avec les animaux.
6. Corps et sexualité sont compréhensibles dans le registre cosmologique et livrent une clé pour saisir les relations diplomatiques.

240. Je remercie Raymond De Mallie pour ses commentaires à cet égard.

Références bibliographiques

- Archives nationales de France, Colonies, C11A, vol. 19.
- BEAULIEU, Alain, et Roland VIAU, *La Grande Paix. Chronique d'une saga diplomatique*, Montréal, Libre Expression et Corporation des fêtes du tricentenaire de la Grande Paix de Montréal, Pointe-à-Callière, Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal, 2001.
- BRETON, Stéphane et autres, dir., *Qu'est-ce qu'un corps?*, Paris, Musée du quai Branly, Flammarion, 2006.
- CHAMPLAIN, Samuel de, *Œuvres*, Montréal, Éditions du Jour, 1973.
- CHARLEVOIX, François-Xavier, *Journal d'un voyage dans l'Amérique septentrionale*, dans *Histoire de la Nouvelle-France*, volume 3, Paris, Nyon, 1744. Réédition, Montréal, Éditions Élysée, 1976.
- DELÂGE, Denys, « Les Iroquois chrétiens des réductions, 1667-1770 : 1-Migration et rapports avec les Français », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, n^{os} 1-2, p. 59-70.
- DELÂGE, Denys, « Poursuivre la décolonisation de notre histoire », dans Alain Beaulieu et Stéphanie Chaffray, dir., *Représentation, métissage et pouvoir. La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (xvi-xx^e siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 17-61.
- _____, « Regards croisés sur les chiens en contexte colonial canadien », dans Frédéric B. Laugrand et Jarich G. Oosten, *La Nature des esprits dans les cosmologies autochtones, Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 279-321.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, « Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n^o 2, 2001, p. 79-86.
- _____, *Quadratura Americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève, Georg Éditeur, 2001.
- _____, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.
- FEEST, Christian, dir., *Premières Nations. Les Indiens des forêts et des prairies d'Amérique du Nord*, Paris, Musée du quai Branly, 2007.
- FENTON, William N., *The Great Law and the Longhouse*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998.
- GUILLAUD, Yann, Denys DELÂGE et Mathieu D'AVIGNON, « Les signatures amérindiennes. Essai d'interprétation des traités de paix de Montréal de 1700 et de 1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, n^o 2, 2001, p. 21-41.
- HALE, Horatio, *The Iroquois Book of Rites*, Philadelphia, D. G. Brinton, 1883.
- HALLOWELL, Irving Alfred, « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », dans Dennis Tedlock et Barara Tedlock, ed., *Teachings from the American Earth, Indian Religion and Philosophy*, New York, Liveright, 1975.

- HAUSER, Raymond, « The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », *Ethnohistory*, 37, 1, Winter 1990, p. 45-66.
- HAVARD, Gilles, *La Grande Paix de Montréal de 1701. Les voies de la diplomatie franco-amérindienne*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1992.
- _____, « Le rire des jésuites, une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (xvii-xviii^e siècle) », *Annales HSS*, mai-juin 2007, n° 3, p. 539-573.
- LABERGE, Marc, *Affiquets, matachias et vermillon*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1998.
- LAFITAU, Joseph-François, *Mœurs des Sauvages américains*, Paris, Maspero, 1983.
- LAHONTAN, Louis-Armand, *Œuvres complètes*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990.
- LA POTHERIE, Bacqueville de, *Histoire de l'Amérique septentrionale*, Paris, Jean-Luc Nion, 1722, t. 4.
- LAUGRAND, Frédéric, « Pour en finir avec la spiritualité : l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec », dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir., *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 212-232.
- LAUGRAND, Frédéric, et Jarich G. OOSTEN, « Maîtres de la vie et de la mort. La grandeur des "petites bêtes" du Grand-Nord », *L'Homme*, 202/2012, p. 53-76.
- LEFEBVRE, Madeleine, *Tshakapesh, récits montagnais-naskapi*, Québec, ministère des Affaires culturelles, Éditeur officiel du Québec, 1971, collection « Civilisation du Québec », série Cultures amérindiennes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud », *Renaissance*, Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études, vol. 1, fac. 1 et 2, 1943.
- _____, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.
- _____, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- _____, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.
- MAILHOT, José, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1993.
- MARGRY, Pierre, ed., *Découvertes et établissement des Français dans l'ouest et dans le sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1698*. Mémoires et documents inédits, Deuxième partie, Lettres de Cavalier De La Salle et correspondance relative à ses entreprises (1678-1685), Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires-éditeurs, 1879, vol. 2.
- NICOLAS, Louis, « Histoire naturelle ou la recherche de tout ce qu'il y a de rare dans les Indes Occidentales », Bibliothèque nationale de France (Paris), NUMM-109509, circa 1700.

Relations des jésuites, Montréal, Éditions du Jour, 1972, 6 vol.

SAGARD, Gabriel Théodat, *Histoire du Canada et voyages*, Paris, Librairie Tross, 1866, 4 vol.

SAVARD, Rémi, *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*, Québec, ministère des Affaires culturelles, Éditeur officiel du Québec, 1971, collection « Civilisation du Québec », série Cultures amérindiennes.

_____, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone et Parti pris, 1977.

_____, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone, 1985.

_____, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal*, Montréal, L'Hexagone, 1996.

_____, *La forêt vive*, Montréal, Boréal, 2004.

THWAITES, Reuben G., ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows, 1896-1901, 73 vol.

VIAU, Roland, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, « Cosmological Deixis and American Perspectivism », dans *J. Roy, anthrop. Inst.* (N.S.) 4, p. 469-488, Museu Nacional, Rio de Janeiro, King's College, Cambridge, 2000.

_____, « Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage », dans Aurore BECQUELIN et Antoinette MOLINIÉ, dir., *Mémoire et traditions*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1993, p. 365-431.

_____, « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar. Réponse à une question de Didier Muguet », *Multitudes*, n° 24, 2006/1, p. 41-52.

Hommes-élans, femmes-cerfs : sexe et genre dans la culture lakota

Raymond J. DeMallie

*Traduit de l'anglais par Isabelle Crépeau
(avec la collaboration de Gilles Havard)*

MALGRÉ LEUR IMPORTANCE, ni la définition culturelle du sexe et du genre des Indiens des Plaines ni la nature des relations entre hommes et femmes dans ces sociétés, de l'ère de la chasse aux bisons jusqu'à celle des réserves, n'ont reçu toute l'attention qu'elles méritaient de la part des ethnohistoriens¹. Au lieu d'études nuancées, nous retrouvons, dans les écrits abordant la question, les sempiternels stéréotypes de l'homme dominant et de la femme soumise. Au moyen d'une enquête ethnographique, le présent essai propose une analyse des relations de genre et de sexe chez les Lakotas (Sioux de l'Ouest) qui vise à élargir notre champ de connaissance des autochtones d'Amérique du Nord.

En poste sur la « Frontière », des années 1870 jusqu'au début des années 1880, le lieutenant de l'armée américaine William Philo Clark rédige, au sujet des relations de genre parmi les tribus des Plaines, un récit teinté des préjugés de sa culture et de son état d'homme et d'étranger, estimant que ces Indiens se situent au bas de l'échelle de l'évolution sociale :

1. Patricia ALBERS et Beatrice MEDICINE, ed., *The Hidden Half: Studies of Indian Plain Women*, Washington, D. C., 1983, est encore l'ouvrage ethno-historique le plus utile à ce propos. Consulter aussi Marla POWERS, *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, et Mark ST. PIERRE et Tilda LONG SOLDIER, *Walking in the Sacred Manner: Healers, Dreamers, and Pipe Carriers—Medicine Women of the Plains Indians*, New York, Simon and Schuster, 1995.

Dans la sauvagerie et le barbarisme, les femmes sont de simples bêtes de somme, prisées et appréciées pour leur compétence dans la fantaisie [c'est-à-dire l'artisanat, les métiers d'art] ou leur capacité pour le dur labeur, plutôt que pour l'attrait de leur visage ou de leur silhouette. Les hommes les affectionnent et se battent pour elles, mais leur attachement pour elles ressemble davantage à celui d'une bête sauvage pour ses petits².

Cependant, ajoute Clark :

Les vies [des femmes indiennes] ne sont pas malheureuses. On les astreint, dès leur jeune âge, aux rigueurs de la vie, de sorte qu'elles s'y habituent et s'y attendent et que nulle vaine aspiration ne vienne empoisonner et aigrir les lourdes tâches de leur quotidien. Bien qu'en règle générale il leur soit interdit d'assister aux réunions du conseil ou de se joindre aux festivités d'importance, elles exercent néanmoins une grande influence sur les guerriers³.

Comparons à présent la description de Clark avec les observations d'Alice C. Fletcher, une ethnologue qui, en 1881, s'aventure hors des murs du Peabody Museum de l'Université Harvard pour aller étudier, dans la réserve de Rosebud, le rôle des femmes dans la société lakota. Après quelque temps là-bas, M^{lle} Fletcher en arrive à la conclusion que la division du travail est le reflet d'attitudes fondamentales envers le type de tâches appropriées aux femmes et aux hommes respectivement. En comparaison du rôle des femmes dans la société états-unienne de l'époque victorienne tardive, celui des Lakotas paraît progressiste :

L'Indienne s'estime très indépendante. Elle gère son travail, son temps et ses avoirs, et, pour peu qu'elle y tienne, agit à sa guise. Lui en vient-il l'envie, elle peut démonter sa tente, ramasser ses

2. W. P. CLARK, *The Indian Sign Language, with Brief Explanatory Notes of the Gestures Taught Deaf-Mutes in Our Institutions for Their Instruction and a Description of Some of the Peculiar Laws, Customs, Myths, Superstitions, Ways of Living, Code of Peace and War Signals of Our Aborigines*, Philadelphia, L. R. Hamersly, 1885, p. 407.

3. *Ibid.*, p. 408.

affaires et retourner chez sa parenté, laissant son époux livré à lui-même et incapable de la contraindre à lui revenir. Qu'un mari maltraite sa femme sans raison et qu'elle le juge ainsi, elle peut faire appel à sa famille et le mari risque fort de se trouver en fâcheuse position, voire en danger de mort⁴.

S'il ne fait aucun doute que le genre et la profession de Clark et de Fletcher peuvent avoir influencé leurs écrits, il serait cependant simpliste de réduire à ces facteurs les différences qui existent entre leurs descriptions. De toute évidence, Clark a eu bien peu d'occasions de s'entretenir avec des Indiennes, alors que Fletcher a passé des journées entières à converser avec les femmes et a même assisté à une réunion des « Porteuses de bouclier », une confrérie féminine. Quoi qu'il en soit, les observations du lieutenant et de l'ethnologue ouvrent la voie à notre enquête.

Premiers récits historiques

Les premières évocations du statut des femmes lakotas, qui proviennent des traiteurs de fourrures vivant parmi les Indiens du Missouri supérieur, en dressent un portrait très sombre. Dans sa description de 1796, Jean-Baptiste Truteau énumère les nombreuses tâches ménagères qui incombent aux femmes, telles que le montage et le démontage du tipi, la responsabilité des bagages de la maisonnée à chaque déménagement, le dépeçage des animaux et le séchage de la viande, le tannage des peaux et la fabrication des vêtements et des mocassins. En revanche, les hommes « [...] n'ont d'autres occupations que celles de la guerre, de la chasse, de la danse, du jeu, et de prendre soin de leurs chevaux, quand ils en ont ». Les domaines masculin et féminin sont nettement différenciés : « Les femmes n'entrent jamais dans les assemblées ni festins des hommes. Celui qui donne un festin dans sa cabane en fait sortir les femmes et les enfants. » Bref, conclut Truteau : « [Les femmes] sont tenus

4. Alice C. FLETCHER, *Life among the Indians: First Fieldwork among the Sioux and Omahas*, Joanna C. Scherer and Raymond J. DeMallie, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 2013, chapitre 7.

chez eux dans un rang vil et approchant de l'esclavage.» Puis, à l'intersection des rôles sociaux masculin et féminin, de façon ambiguë, remarque Truteau, «il y a parmi tous les peuples sauvages de ce continent des hommes qui portent l'habit de femme. Ils ne vont jamais ni à la guerre ni à la chasse. Ils sont assujettis aux travaux des femmes et font usage de deux sexes⁵».

Dix ans plus tard, le voyageur (traiteur) Pierre-Antoine Tabeau emploie des termes semblables au sujet des femmes des tribus vivant en amont du Missouri : «Elles sont a la lettre des esclaves, [parce] qu'étants acquises, elles deviennent une propri[été] que le mari peut prêter, aliéner & vendre quand [il luy] plait.» À l'instar de Truteau, il note : «Les femmes n'assistent a aucune cérémonie & ne sont d'aucuns festins ou les maris seuls gloutonnent tout ce qu'elles peuvent se procurer⁶.» Lors de son séjour chez les Sioux, Tabeau rapporte plusieurs suicides de femmes et les impute aux conditions de vie éprouvantes qu'elles subissent :

Une jeune femme s'est pendu, quelques jours après une fort jolie fille a suivi son exemple. Une troisième en a fait autant, mais sa mere qui soupçonnoit son projet est arrivé assez a temps pour la sauver en couppant la corde. C'est toujours ce genre de mort qu'elles choisissent & on les trouve souvent étranglées sans être suspenduës, la fureur leur fournissant le courage de tirer jusqu'à la mort sur la corde attachée a un arbre⁷.

Lewis et Clark, lors de leur séjour parmi les Lakotas en 1804, font des observations similaires. Clark rapporte dans les journaux de l'expédition que les femmes sioux «font tout leur travail laborieux & je puis dire [sont] les parfaites esclaves des hommes⁸». Les

5. «Description abrégée du haut missouris addr[e]ssée à Monsieur don Zenon trudeau lieutenant Gouverneur de la partie occidentale des illinois &c&c&c, par J Bte. trudeau voyageur», 1795, Musée de la civilisation, collection du Séminaire de Québec, fonds Viger-Verreau.

6. Pierre-Antoine TABEAU, «Voiage de Régis Loisel dans le haut Missouri», Library of Congress, Joseph Nicollet Papers.

7. *Ibid.*

8. Reuben G., THWAITES, ed., *Original Journals of the Lewis and Clark Expedition*, 8 vol., Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904-1905, vol. 1, p. 166.

explorateurs américains notent également que les Sioux leur offrent des femmes pour les honorer ; après que les capitaines eurent décliné ces faveurs, les Sioux les suivirent pendant deux jours le long du Missouri, en tentant de les persuader de prendre ces femmes⁹.

Les traiteurs et autres observateurs du XIX^e siècle abondent dans le même sens en ce qui concerne le statut des femmes lakotas. En 1841, le traiteur de fourrures Rufus Sage écrit : « Après les chevaux, les femmes sont la plus grande richesse d'un Indien. La squaw doit tanner les couvertures et peaux, faire les mocassins, sécher la viande et veiller aux provisions de viande, prendre soin des chevaux, ramasser le bois de chauffage et accomplir maintes petites corvées que l'Indien ne fera pas¹⁰. » En 1850, Thaddeus Culbertson, frère du traiteur de fourrures Alexander Culbertson, va plus loin : « Les Indiens méprisent les femmes ; disent que la femme a été créée dans les seuls buts d'exécuter les corvées et de satisfaire les plus bas instincts de l'homme ; ils disent que les Blancs ne devraient pas avoir de femme parce qu'ils ne savent pas comment s'en servir¹¹. »

Si les Euro-Américains estiment que les hommes lakotas rabaissent les femmes, dans une apparente contradiction, ils mentionnent que la jalousie au sujet des femmes est un problème récurrent qui vient bouleverser le quotidien paisible de la tribu. Tabeau rapporte qu'un homme de la tribu Brûlé, après avoir surpris sa femme avec un amant, lui avait rasé la tête puis tailladé le cuir chevelu, les bras, les mains et les épaules : elle avait pourtant survécu et était restée avec lui. Par contre, relate-t-il aussi, dans un autre cas, un mari trompé avait tué puis découpé son épouse, la parenté de cette dernière trouvant son geste légitime : « Elle étoit sa femme & il en pouvoit disposer¹². » Le délit de cette femme consistait non dans le fait d'avoir pris un amant, suggère Tabeau, mais bien de l'avoir fait à l'insu de son époux. Pour illustrer ce propos, Tabeau

9. *Ibid.*, vol. 1, p. 189.

10. LeRoy R., HAFEN et Ann W. HAFEN, ed., *Rufus B. Sage: His Letters and Papers 1836-1847 with an Annotated Reprint of His « Scenes in the Rocky Mountains and in Oregon, California, New Mexico, Texas, and the Grand Prairies »*, The Far West and The Rockies Series, vol. 4-5, Glendale, Cal., Arthur H. Clark, 1956, vol. 4, p. 263.

11. *Ibid.*, vol. 4, p. 80.

12. Pierre-Antoine TABEAU, *Voyage de Régis Loisel dans le haut Missouri*.

raconte l'histoire d'un Sioux qui avait emmené son épouse, une jolie jeune femme, chez un traiteur de fourrures afin de lui offrir les services sexuels de la belle contre de la marchandise. L'affaire conclue, le mari s'était posté devant la porte en attendant que le traiteur ait fini¹³. Selon Tabeau, c'est la soif de mettre la main sur les marchandises des traiteurs qui conduisait les Indiens à faire ce genre de chose, mais il existe une autre explication plus plausible : en effet, à partir de leur contact initial avec les Blancs jusqu'aux premières décennies du XIX^e siècle, bien des Indiens des Plaines du Nord croyaient que les pouvoirs inexplicables des Euro-Américains pouvaient se transférer à eux par l'entremise des femmes. En visite chez les Cheyennes, Truteau est déshabillé en public et frotté de la tête aux pieds par l'épouse du chef, puis celle-ci passe ses mains sur son propre corps. Truteau découvre que les Indiens croient que par ce rituel « [...] les enfants qui naîtroient d'elle seroient exemts de maladie et vivroient fort longtems. » Il explique à ses lecteurs que, pour les Indiens, la nudité n'est pas considérée indécente comme elle l'est en Europe. Plus tard, la femme du chef revêt Truteau d'habits de peau de daim finement décorés. Et Truteau de conclure : « Si ces pauvres ignorants ont ces absurdes préjugés, que veut-on que j'y fasse ?¹⁴ »

Peu d'Euro-Américains lettrés ont eu l'occasion d'observer la vie quotidienne des Lakotas et de jouir d'une assez grande familiarité avec leurs mœurs pour formuler des remarques plus nuancées sur les relations de genre. Francis Parkman, qui visita les Lakotas en 1846 et demeura dans un camp oglala, eut l'avantage d'accompagner un traiteur francophone de Saint-Louis, Henry Chatillon, qui était marié à Bear Robe, la fille du chef défunt Bull Bear. Dans son journal, reprenant très certainement la perspective de Chatillon, Parkman notait que « les femmes sioux sont plus vertueuses que les Crows, etc. Une fille de famille respectable peut être prise seulement comme squaw [épouse] – il y a plein de prostituées, qui sont méprisées¹⁵ ». Chatillon lui expliqua la coutume lakota consistant à tenir des fêtes où les femmes étaient « invitées [et] qui,

13. *Ibid.*

14. « *Description abrégée du haut missouris... par J Bte. trudeau voyageur* ».

15. Mason WADE, ed., *The Journals of Francis Parkman*, 2 vol., New York, Harper and Brothers, 1947, vol. 1, p. 442.

mettant leurs mains sur un fusil ou sur un instrument similaire, devaient déclarer si oui ou non elles avaient été coupables de manquement à la chasteté». Il dit également à Parkman qu'il avait vu une fois «une jeune fille sioux pleurer toute une nuit car, en sortant [du tipi], un jeune homme prit une liberté indélicate avec elle¹⁶». La question de la moralité déroutait Parkman. «Les femmes ne cessent de plaisanter et de railler» écrivait-il, exprimant sa surprise de ce que les plaisanteries aient une teneur sexuelle. Invité par un vieil homme à une fête du chien dans son tipi, Parkman remarque que son hôte «maintenait un flot constant de railleries – particulièrement à propos des femmes, déclarant en leur présence qu'il avait couché avec elles, ce qui les faisait rire sans le moindre gêne». Son interprète d'occasion, Reynal – un autre traiteur francophone marié à une Oglala – remarquait : «*Tout* pouvait être dit sans qu'une fille rougisse ; mais on ne pouvait prendre de libertés avec une jeune fille sans susciter sa honte¹⁷.»

Ce qui manque dans ces textes, c'est l'évocation des perspectives féminines lakotas. Les femmes, par exemple, étaient-elles heureuses d'être offertes par leurs familles comme épouses à des traiteurs blancs ? Une brève mention, extraite du journal du traiteur David Adams, qui se maria à une sœur de Red Cloud, Red Cedar Woman, offre l'écho rarissime d'une voix féminine. Le 26 décembre 1841, il note :

Nous n'avons eu qu'un visiteur [indien] aujourd'hui, et il a tout fait pour que ma squaw s'enfuit avec lui... La squaw dit qu'elle n'avait aucune intention d'aller avec lui pour vivre une vie de misère dans le village. Elle dit : «Quand tu me jetteras dans la prairie [m'abandonnera] et que je ne pourrai rien faire de mieux alors je devrai aller à mon village vivre parmi les miens et mener une vie de chien, mais je ne le ferai que si je n'ai pas d'autre choix¹⁸».

16. *Ibid.*, vol. 1, p. 427.

17. *Ibid.*, vol. 1, p. 450-451. Parkman ne semble pas avoir compris que certaines relations de parenté impliquaient des plaisanteries de part et d'autre, souvent de nature sexuelle. C'était le comportement requis entre individus de sexe opposé – notamment entre beaux-frères et belles-sœurs.

18. Charles E. HANSON Jr., ed., *The David Adams Journals*, Chadron, Neb., The Museum of the Fur Trade, 1994, p. 29.

En 1846, Adams quitta définitivement le pays sioux. Red Cedar Woman se remaria, probablement avec un autre Blanc, car sa famille appartenait à la bande qui vivait au fort Laramie. Nous ne savons pas si sa préférence pour la vie dans un comptoir de traite plutôt que dans un camp oglala était partagée par les autres femmes lakotas mariées à des Blancs.

Ces occurrences, dans les écrits historiques, illustrent l'attitude des Euro-Américains envers les Lakotas, depuis les premiers contacts jusque vers la fin du XIX^e siècle. Si le statut social inférieur des femmes, ou tenu pour tel, et leur lourde charge de travail sont mis en évidence dans les descriptions de l'époque, on peut aussi y déceler des références à la sexualité : sont ainsi abordés les thèmes de la polygynie, de la femme comme propriété, de la promiscuité, de la jalousie et du travestissement. Source intarissable de commentaires et de réflexions pour les Euro-Américains, l'érotisme des Indiens était en effet au cœur de leur exotisme.

Les rapports de genre et de sexe dans la culture lakota : une approche ethnohistorique

Nous pouvons reconstituer une ethnographie historique des Lakotas à l'aide de plusieurs documents à notre disposition : divers récits historiques d'exploration et de voyages, des études d'anthropologues produites de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du siècle suivant et des récits détaillés de Lakotas ou dictés par eux pour les mêmes périodes, car, au milieu du XIX^e siècle, l'usage très répandu d'un système d'écriture mis au point par des missionnaires a permis aux Lakotas de transmettre leur histoire dans leur propre langue, une caractéristique propre à ce peuple parmi les tribus des Plaines et qui représente une précieuse ressource dans notre quête pour comprendre leur société et leur culture.

Malheureusement, il n'existe pas de données qui nous permettraient de reconstituer en détail le quotidien des Lakotas au XIX^e siècle. Pour ce faire, nous devons en effet recourir principalement à quelques brefs passages dans les documents historiques et à des témoignages transcrits des années plus tard, sources utiles cependant pour comprendre les normes et les valeurs, plus que les

comportements réels. Certes, les souvenirs autobiographiques ont beaucoup à offrir, mais la grande vertu des archives, c'est d'éclairer les symboles culturels qui définissent la masculinité et la féminité pour les Lakotas.

Parmi les sources essentielles écrites en langue maternelle, citons celles de George Bushotter (1887), de George Sword (vers 1909), de Thomas Tyon (vers 1911), d'Ella C. Deloria (vers 1929-1939), de White Bull (entre les années 1920 et l'année 1931, publiées par James H. Howard) et d'Alexander Adams (*Charging Crow*, vers 1934). Des renseignements supplémentaires ont été recueillis soit dans des ouvrages du ^{xx}e siècle écrits en anglais par des hommes ou des femmes lakotas, notamment par Luther Standing Bear et Ella Deloria, soit dans des témoignages dictés en lakota mais transcrits en anglais, en particulier ceux de quelques Oglalas de Pine Ridge (entre 1897 et 1916 environ, publiés dans les œuvres de James R. Walker) et de White Bull (1930 et 1932, publiés par Stanley Vestal). Les écrits de plusieurs anthropologues se sont eux aussi avérés inestimables, spécialement ceux d'Alice C. Fletcher, de Clark Wissler, de H. Scudder Mekeel et de Royal B. Hassrick (pour la liste des ouvrages, consulter la bibliographie). Enfin, je me suis également inspiré de mon propre travail de terrain dans les réserves de Cheyenne River, Standing Rock et Pine Ridge, effectué par intermittence de 1970 à nos jours.

Les rôles selon le genre

En termes symboliques, dans la culture lakota, être homme ou femme représentait l'attribut distinctif le plus important pour définir une personne. Dans presque tous les aspects de la vie, on soulignait la différence entre féminité et masculinité, plus particulièrement au niveau du comportement. La division sexuelle du travail était stricte et la différence entre hommes et femmes était fondée sur des règles comportementales distinctes. Voici comment George Sword décrit la division du travail :

Les hommes faisaient le travail suivant : ils combattaient l'ennemi ; c'était un grand honneur. Ils chassaient le bison ; ils chassaient le

cerf; ils chassaient le gibier; ils allaient sur la colline pour repérer le bison.

Les femmes faisaient le travail suivant: elles empaquetaient tous les articles ménagers à chaque déménagement; elles étaient entièrement responsables de la garde des bagages durant la marche. Quand on s'arrêtait pour camper, c'étaient les femmes qui déballaient tout elles-mêmes et qui montaient les tipis. Elles disposaient la literie; elles ramassaient le bois de chauffage; elles apportaient l'eau; elles cuisinaient; elles servaient la nourriture; elles prenaient soin de tous les enfants. Elles fabriquaient tous les ustensiles nécessaires aux corvées ménagères. Elles fabriquaient même leur tipi; elles tannaient elles-mêmes les peaux pour leurs tipis. Elles faisaient toutes les couvertures; elles avaient l'entière responsabilité de toute la nourriture que les hommes rapportaient après avoir chassé¹⁹.

Dans sa description de la division sexuée du travail, Sword a omis deux domaines importants qui, parmi les Lakotas, étaient principalement l'apanage des hommes: d'un côté la religion et la médecine et, de l'autre, la chefferie et le gouvernement.

Les chamanes et médecins, qui se livraient à la quête de vision et contrôlaient les relations avec les puissances de l'univers, étaient de sexe masculin. Les visions que pouvaient recevoir les hommes leur conféraient le pouvoir de guérir, d'aller à la guerre et de chasser. Les femmes participaient très peu à ces activités et, s'il est vrai que leur présence était essentielle aux cérémonies religieuses, elles ne dirigeaient pas ces dernières. Il pouvait arriver cependant qu'une femme devienne un leader rituel après sa ménopause²⁰.

Les femmes n'allaient pas formellement en quête de vision, mais certaines avaient tout de même des visions qui leur donnaient le pouvoir de guérir grâce aux plantes médicinales, d'être sage-femme, ou de fabriquer des amulettes (*mah̃píyathola*, «petit ciel

19. George SWORD, «Manuscript Writings of George Sword», 1 vol., ca. 1909, Colorado Historical Society; traduction par Ella C. Deloria, American Philosophical Society Library, ms n° 30 (X8a.l8).

20. ST. PIERRE et LONG SOLDIER, *Walking in the Sacred Manner*, p. 28. Dans cet ouvrage, on trouve des récits biographiques de diverses officiantes de rituels sacrés ainsi que ceux de femmes herboristes. Voir aussi FERACA, *Wakinyan*, p. 71-80.

bleu²¹») pour protéger les enfants en pleine croissance. Les visions pouvaient également inspirer un motif de broderie faite de piquants de porc-épic ou de perles de verre et procurer à la visionnaire la dextérité pour l'exécuter. Cette capacité à manipuler le pouvoir des formes et les couleurs pour créer un motif était uniquement du ressort des femmes. D'après Walker, avant d'entreprendre leur perlage, les femmes lakotas mélangeaient les perles de différentes couleurs qu'elles comptaient employer, puis choisissaient les perles une à une selon leur ordre d'utilisation : « Elles font ainsi parce que les perles sont fabriquées par des hommes blancs qui ignorent comment contrôler la puissance des couleurs : il faut donc mélanger ces dernières pour répartir également les forces afin que nulle perle ne prenne le dessus sur les autres. Ainsi, la puissance du motif ne sera pas perturbée²². »

Les expertes dans l'art du perlage et de la broderie aux piquants de porc-épic avaient formé une société qui se réunissait de temps à autre pour une fête et une exposition de leurs œuvres. Wissler rapporte que cette association avait été fondée par une rêveuse de la « femme double²³ ». C'est la femme double qui, à l'origine, enseigna aux femmes lakotas l'art de teindre les piquants de porc-épic et de les broder, et qui attribua à certaines d'entre elles le pouvoir de créer de merveilleux motifs²⁴. Les rêveuses de la femme double donnaient parfois une représentation publique de leur rêve. En ces occasions, hommes et femmes s'écroulaient et crachaient de la terre noire et des substances végétales au passage des rêveuses qui projetaient des éclats de lumière à l'aide de miroirs. Dans cet état de transe, une rêveuse de la femme double pouvait recevoir le pouvoir

21. Ella C. DELORIA, ms n° 1, « The Dakota Way of Life », Dakota Indian Foundation, Chamberlain, S. Dak., chap. 6.

22. James R. WALKER, *Lakota Society*, Raymond J. DeMallie, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 1982, p. 107.

23. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1^{re} part., 1912, p. 79. Wissler assimile la femme double aux femmes-cerfs, qui sont des esprits distincts selon les croyances lakotas.

24. Clark WISSLER, « Field Notes on the Dakota Indians », 1902, Department of Anthropology Archives, American Museum of Natural History, p. 123 ; « Societies and Ceremonial Associations », p. 93.

de fabriquer des boucliers ou des médecines de guerre²⁵. Cependant, comme nous le verrons plus loin, il y avait aussi une dimension maléfique associée aux pouvoirs de la femme double.

Selon Wissler, il existait d'autres associations de femmes en plus de celle des « Brodeuses de piquants » : celle des « Femmes de mérite » (*Winyanyatapika*), ouverte aux femmes de tous âges, celle des « un seul pour soi », réservée aux femmes de plus de 40 ans qui n'avaient eu qu'un seul conjoint, celle des « Tanneuses », pour les femmes qui tannaient les peaux pour les tipis, celle des « Porteuses de bouclier » (*Kat'éla*), dans laquelle les femmes dansaient avec le bouclier ou tout autre objet emblématique d'un parent proche de sexe masculin s'étant distingué à la guerre et celle des « Femmes du culte de la médecine », une société sacrée de rêveuses du bison, de l'élan ou du cheval qui se réunissaient, paraît-il, une fois par année pour fabriquer des boucliers et des médecines de guerre, ou pour prédire l'issue d'une expédition guerrière²⁶.

Grosso modo, on associait les femmes à la vie domestique et les hommes aux dangers de l'existence hors des limites du campement. Il n'existait pas de tradition de femmes-guerrières parmi les Lakotas. Le cas des rêveuses de la femme double et celui des femmes du culte de la médecine représentent une contribution féminine particulière dans un domaine culturel généralement placé sous le contrôle des hommes. Le pouvoir conféré aux membres de ces deux sociétés par leurs visions situait-il ces femmes, de façon symbolique, à mi-chemin entre l'homme et la femme ?

En ce qui concerne le domaine du leadership et du gouvernement, ce sont les hommes qui étaient les chefs, chefs de guerre et conseillers. De toutes les organisations masculines, la plus importante était le conseil. Deloria décrit la loge du conseil, habituellement située dans le centre du cercle du camp, comme un symbole de la société lakota : c'était « un lieu animé », avec beaucoup de va-et-vient. Cependant, seuls les hommes « de sagesse » devenaient membres du conseil ; ils venaient à la loge pour « délibérer, planifier

25. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 94.

26. *Ibid.*, p. 76-80, 98-99.

et philosopher²⁷ ». C'étaient des hommes « d'hospitalité et de générosité », « dont les bonnes actions » « donnaient du poids à leurs paroles et leur valaient le droit d'être entendus dès qu'ils ouvraient la bouche²⁸ ».

C'est à la loge du conseil que se discutait le bien-être de tout un peuple. Selon Luther Standing Bear, s'il désirait prendre part au conseil, un homme devait être allé à la guerre au moins une fois²⁹. De son côté, Deloria rapporte que les femmes apportaient à la loge la meilleure nourriture possible, puis s'empressaient de disparaître afin de laisser les hommes manger et délibérer :

Mais n'allez pas vous imaginer que [les femmes] étaient mises à la porte. Elles partaient, car s'imposer dans une réunion du sexe opposé aurait paru peu féminin ; de même, dans les circonstances inverses, il eut semblé peu viril pour un homme de s'imposer. En voyant ainsi les femmes faire bande à part, les étrangers ont souvent sauté à la conclusion que le noble mâle considérait la femme comme inférieure à lui. En fait, homme ou femme, chacun connaissait sa place, tout simplement ; ni la femme ni l'homme n'étaient supérieurs ou inférieurs à l'autre, juste différents³⁰.

Expressions culturelles de la masculinité et de la féminité

Les attitudes et le rôle prescrits pour les hommes et les femmes étaient objectivés et inculqués à travers des rituels prenant place au moment de la puberté et marquant la transition de l'enfance vers l'âge adulte. Ces rituels illustrent les chemins contrastés dévolus aux uns et aux autres pour la suite de leur existence.

Pour les hommes, le rituel était la quête de vision³¹. Sous la gouverne d'un leader religieux (*wicháša wakháŋ* : « homme sacré »),

27. Ella C. DELORIA, *Speaking of Indians*, New York, Friendship Press, 1944, p. 39.

28. DELORIA, ms n° 1, chap. 1 et 3.

29. Luther STANDING BEAR, *Land of the Spotted Eagle*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, p. 152.

30. DELORIA, *Speaking of Indians*, p. 39.

31. James R. WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, Raymond J. DeMallie et Elaine A. Jahner, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 1980, p. 83-86, 129-136.

le garçon entrait dans une loge à sudation où, grâce à des chansons sacrées et des prières, il était purifié et préparé à son épreuve. Puis l'homme sacré le conduisait à l'écart du camp, dans un lieu sacré préparé pour lui. Là, il devait rester, sans vêtements ni armes, pour jeûner et prier pendant quatre jours. Isolé de sa communauté, selon le bon vouloir des esprits disposés ou non à le protéger des dangers et à lui offrir une vision, le jeune homme se mortifiait, suppliant les puissances de l'univers de le prendre en pitié comme le fait un grand-père avec son petit-fils. Il devait se montrer courageux face à l'inconnu, endurer la faim et avoir l'esprit assez clairvoyant pour se souvenir de toutes les expériences qu'il était susceptible de devoir affronter. Si sa quête était couronnée de succès, il revenait dans le cercle communautaire avec un pouvoir surnaturel qui le protégerait et le guiderait toute sa vie. Il entrait à nouveau dans la hutte à sudation et commençait, sous les conseils de l'homme sacré, le processus de compréhension de sa vision afin de prendre le contrôle des pouvoirs qui lui avaient été offerts. Il était alors prêt à affronter les dangers de l'extérieur du camp, dans la sphère masculine de la découverte (*scouting*), de la chasse et du combat. La documentation ethnographique montre que la quête de vision était attendue de tous les jeunes hommes.

Pour l'autre sexe, quelque temps après un isolement accompli lors des premières règles, intervenait le rituel du chant du Bison (*Thatánka Lowáŋpi*), qui célébrait la transition vers l'état de femme³². La fille était vêtue de nouveaux habits et instruite sur la bonne manière de se comporter. Un homme sacré lui enseignait l'importance de la générosité, du travail et de la chasteté. Revêtant une coiffe de cornes de bison et imitant le comportement d'un buffle en rut, l'homme sacré s'approchait de la fille par les quatre côtés de l'endroit où elle s'était assise immobile, sa mère la protégeant en disposant un sac de sauge entre elle et le chamane. De façon théâtrale, le rituel signifiait l'importance des vertus féminines, qui tournaient toutes autour du chez-soi et de la vie à l'intérieur du cercle communautaire. De nombreux présents étaient distribués au nom de la fille et un festin était servi à tout le monde. Par la

32. *Ibid.*, p. 241-255.

suite et pour toujours, cette femme avait le droit de porter une plume d'aigle symbolisant sa qualité de Femme-Bison, et son comportement devait toujours être exemplaire.

Après la cérémonie, il était possible de la courtiser. Toutes les filles n'étaient pas issues de familles capables d'assumer de telles dépenses, mais les enseignements délivrés à celles qui accomplissaient le rituel contribuaient constamment à prôner ces valeurs pour toutes les femmes.

La division sexuelle du travail faisait tout simplement partie de la vie. Comme l'écrit Ella Deloria : « Prendre soin des enfants et accomplir toutes les tâches ménagères ne donnait pas à l'épouse l'impression de perdre au change puisqu'en contrepartie son mari devait sans cesse risquer sa vie, soit à la chasse, soit à l'affût de l'ennemi qui voudrait s'en prendre à sa famille³³. » La division sexuelle du travail était strictement observée de sorte qu'une femme effectuant le travail de son époux (ou l'inverse) devenait l'objet de la risée des autres Lakotas : c'était un acte déshonorant pour les deux conjoints³⁴. Selon Walker, c'étaient les femmes qui insistaient pour maintenir le statu quo : « Qu'on surprenne un homme à faire ce qui était considéré comme un travail de femme, les femmes se moquaient de lui et tentaient de l'habiller avec des vêtements de femme³⁵. »

D'après Deloria, on pouvait observer de nombreuses différences de comportement entre les hommes et les femmes et cela s'étendait à tous les domaines ou presque. La façon de faire et les attitudes étaient différentes selon qu'on était une femme ou un homme : les hommes devaient être agressifs et les femmes passives ; ils devaient se vanter de leurs exploits, parler et rire fort en groupe alors que, par décence, elles devaient éviter de trop parler en présence des hommes, mais se joindre à la conversation si elles avaient une contribution à y apporter. Seules les femmes âgées profitaient parfois de ce droit pour parler abondamment. Si une femme prenait la parole, les hommes ne la regardaient pas en face. Entre elles, les femmes s'entretenaient librement, mais sans jamais devenir

33. DELORIA, *Speaking of Indians*, p. 40.

34. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

35. WALKER, *Lakota Society*, p. 63-64.

exubérantes à la manière des hommes. On jugeait indécent qu'une femme rie à gorge déployée : cela était en effet associé à la promiscuité sexuelle. Un homme prouvait sa virilité en évitant tous les sujets de conversation considérés comme féminins. En conséquence, il aurait été gênant et déplacé pour un homme de parler de la grossesse d'une épouse³⁶.

Les formes linguistiques employées par les hommes présentaient des différences légères mais notables avec celles des femmes, notamment en ce qui concerne les salutations, les exclamations, les mots pour attirer l'attention sur quelque chose, et les suffixes aux ordres ou aux interrogations : la parole indiquait donc le sexe de la personne qui parlait.

Les hommes s'assoiaient différemment des femmes, les hommes (et les enfants) en tailleur et les femmes, après la puberté, avec les jambes repliées sur le côté. Il était indécent pour une femme de s'asseoir comme un homme³⁷. Dans le tipi, l'endroit pour s'asseoir ou pour dormir dépendait également du sexe de la personne, la partie gauche en entrant dans le tipi étant réservée aux hommes et la droite aux femmes³⁸.

La colère et la honte étaient également exprimées de façon différente par les deux sexes : souvent, un conjoint ou une conjointe, une sœur ou un frère, un cousin ou une cousine infligeait la honte, mais c'était toujours quelqu'un du sexe opposé à celui de la personne déshonorée³⁹. La colère ou la honte pouvait alors conduire un homme à partir à la guerre dans le but avoué d'y mourir. De son côté, une femme se suicidait en se pendant, en général d'un arbre. Il arrivait, selon Bushotter, qu'un homme, dont une parente s'était pendue par sa faute, décide par la suite de trouver la mort au combat⁴⁰. De façon draconienne, une personne en colère pouvait

36. DELORIA, ms n° 1, chap. 12.

37. James R. WALKER, « The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 16, 2^e part., 1917, p. 146.

38. DELORIA, ms n° 1, chap. 4 ; voir aussi WALKER, *Lakota Society*, p. 40.

39. DELORIA, ms n° 1, chap. 6 et 9.

40. George BUSHOTTER, « Lakota Narratives with Interlinear Translation by James Owen DORSEY », 287 textes, 1887, National Anthropological Archives,

« boulder » (*wachínkxo*), un état psychologique culturellement reconnu qui consistait à rester immobile, sans manger ni parler⁴¹.

Ella Deloria écrit qu'on surveillait les jeunes dès leur plus tendre enfance pour s'assurer qu'ils se comportent adéquatement en fonction de leur genre. On corrigeait les enfants s'ils faisaient des jeux réservés au sexe opposé ou s'ils employaient des formes linguistiques inappropriées à leur genre. Non seulement les jeux homosexuels étaient défendus, mais, selon Deloria, ils pouvaient aussi valoir à l'enfant soupçonné de telles pratiques – à tort ou à raison – une étiquette qui lui collerait à la peau jusqu'à sa vie adulte parfois⁴². L'on contraignait les jeunes, pendant leur enfance, à jouer avec des camarades de même sexe la plupart du temps, et on leur imposait, dès leur puberté, la stricte ségrégation des sexes. Dans certains cas, et on exerçait sur les filles une surveillance telle, ne les laissant ni se promener sans chaperon ni se mêler à la foule, que les jeunes hommes du campement ne les voyaient pratiquement jamais⁴³.

Culturellement, on peut dire que la différence entre hommes et femmes s'exprimait en termes de bravoure, symbolisée par la « fermeté de cœur ». Le père de Bushotter lui répétait : « Ce qui est féminin est tendre de cœur, mais ce qui est masculin doit faire preuve d'un cœur de pierre⁴⁴. » Cette valeur se reflète d'ailleurs dans la division du travail, les hommes se consacrant au monde extérieur, et les femmes aux tâches internes à la vie du camp.

Les autobiographies nous fournissent des détails sur l'éducation des garçons lakotas. *Makhúla* (Poitrine), aussi connu sous le nom de Left Heron, célèbre conteur oglala, a raconté son enfance à Ella Deloria. En voici une anecdote : un matin enneigé, son père le réveilla pour lui annoncer que le bison approchait. Il dit à son fils : « Allez, viens ! Les femmes peuvent rester au chaud dans leur lit à un moment pareil, mais les vrais hommes doivent aller de l'avant. »

Smithsonian Institution, ms 4800, traduit par Ella C. Deloria, American Philosophical Society Library, Philadelphia, ms. 30 (X8c.3), ms n° 111.

41. Thomas H. LEWIS, *The Medicine Men: Oglala Sioux Ceremony and Healing*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990, p. 162-166.

42. DELORIA, ms n° 1, chap. 13.

43. Jeanette MIRSKY, « The Dakota », *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Margaret Mead, ed. (éd. orig., 1937), Boston, Beacon Press, 1961, p. 379, 381.

44. BUSHOTTER, ms n° 101.

Ces mots incitèrent Makhúla à se joindre pour la première fois à la chasse au bison avec les autres hommes : il réussit à y abattre un veau. Selon Deloria :

Réagissant comme beaucoup d'autres garçons piqués au vif quand on les comparait à une femme, insulte suprême, il avait fait fi du danger pour assumer son rôle d'homme. Pères et grands-pères disaient parfois, même aux tous petits : « *Winícha yeló!* [Tu es un mâle] » [...] La parentèle mâle, frères et cousins, persuadait les garçons de se comporter comme des hommes ou à prendre des risques « parce qu'ils étaient des mâles ». Qu'un garçonnet pleure, on commentait : « Regardez donc la fillette en larmes » : c'en était assez pour faire cesser les pleurs du petit. Ainsi, on inculquait et incitait courage et endurance⁴⁵.

Les femmes contribuaient largement, elles aussi, à disposer les hommes à la bravoure, exhortant leurs fils au courage, éduquant leurs filles à respecter leurs frères, à leur faire des faveurs parce qu'ils devaient combattre l'ennemi et qu'ils pouvaient être brutalement fauchés dans la fleur de l'âge. De même, les demandes de représailles des femmes pour la mort d'un proche concouraient fortement à entretenir cette philosophie guerrière. On peut lire ceci sous la plume de Trudeau dans les années 1790 :

Cela est si véritable que j'ai vû et entendu nombre de fois des mères, des grandes meres, répéter a leur fils ou petit fils, à mesure qu'ils avancoient en age, que leur ayeut [aïeux], leur pere, leur oncle ou leur frere aîné avoit été tué par telle nation. C'est ainsi que de génération en génération ils perpetuent dans le cœur de leurs enfants la haine pour leurs ennemis et le desir de la vengeance⁴⁶.

Les guerriers victorieux rapportaient aux femmes de la famille les scalps des ennemis tombés au combat. Brandissant les scalps au bout de perches, les femmes exécutaient alors la danse de la

45. DELORIA, ms n° 1, chap. 14.

46. « Description abrégée du haut... par J Bte. trudeau voyageur ».

victoire (*iwákchipi*, « elles dansent pour eux ») pour exalter devant tous le triomphe des hommes. Wissler note que, en plus d'alimenter les activités de la société des « Porteuses de boucliers » et celles des « Femmes du culte de la médecine », cette célébration motivait les hommes à accomplir des gestes de bravoure⁴⁷.

Il existait cependant une contradiction implicite entre la vie quotidienne du camp – le domaine des femmes – et la promotion d'une culture de la guerre. D'une part, on exhortait sans cesse le garçon, pendant toute son enfance, à être brave et à se réjouir à l'idée de partir au combat pour en retirer des honneurs. Mieux valait mourir sur le champ de bataille que de rester au campement comme une femme, lui répétait-on. Combien de fois, se souvient Bushotter, sa mère l'avait-elle chapitré à ce sujet :

Fils, si l'ennemi charge vers [toi], fais-lui face et affronte-le. Ainsi, si tu devais mourir, ton nom serait honoré parmi les tiens. Mais si tu fuis et que, par le même fait, tu sauves ta vie, alors tu n'aurais plus rien.

Dans le même ordre d'idées, son père lui disait :

Quand les hommes détalent devant l'ennemi, essaie d'être brave et cours à la rencontre de l'adversaire pour qu'il te tue ainsi plutôt que dans ta fuite : voilà ce que j'aimerais et je chanterais tes louanges pour toujours⁴⁸.

Toutefois, il est clair que les familles détestaient voir leurs fils faire leurs premières armes. Red Fox, un Lakota de la réserve de Standing Rock, a fait à Frances Densmore le récit d'un événement qui a dû se produire dans les années 1860 :

Ma mère était une femme bonne autant que belle. Elle avait de longues tresses et je me souviens de son expression lorsqu'elle m'a confié : « Si un jour mon fils part à la guerre, je prendrai un lasso et j'irai me pendre. » Je n'étais encore qu'un tout petit garçon, alors

47. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 75, 80, 98.

48. BUSHOTTER, ms n° 101.

cette déclaration m'impressionna beaucoup, ce qui en était le but évidemment. Bien sûr, elle n'avait aucune intention de joindre le geste à la parole, mais elle ne voulait pas que je me joigne en cachette à une expédition de guerre, ce que, plus tard, je fis pourtant⁴⁹.

Normalement, il fallait qu'un homme soit allé à la guerre s'il espérait se marier : c'était pour lui une façon de prouver sa virilité, en plus de lui fournir l'occasion d'acquérir les chevaux à offrir en cadeau à la famille de la jeune femme convoitée. Les guerriers essayaient cependant d'empêcher les jeunes hommes de commencer à courtiser les femmes très tôt, de peur que ces gaillards ne veuillent rester au campement trop souvent. Un des informateurs yanktons de Deloria soutient que, jadis, il existait une société connue sous le nom de *Wimnášni* (« vierge de femme ») dont les membres ne pouvaient avoir de relations sexuelles avant d'avoir mérité quatre plumes pour leurs exploits au combat⁵⁰. Dans ses écrits datant des années 1840, Nicollet mentionne que la société des *Wimnášnis* organisait parfois des fêtes publiques au cours desquelles les jeunes hommes déclaraient leur virginité⁵¹. Selon Wissler, c'était lors de ces festivités que les jeunes femmes juraient aussi de leur virginité. Les jeunes gens des deux sexes prêtaient serment en plongeant la main dans un trou du sol et en mordant un couteau (pour les femmes) ou une flèche (pour les hommes)⁵².

Les *wínktes*, les hommes qui vivaient comme des femmes

Pendant l'enfance, les garçons se faisaient souvent sermonner sur l'importance de se comporter comme des hommes. Les parents s'inquiétaient si un fils leur semblait maniéré ou attiré par des jeux

49. Frances DENSMORE, *Teton Sioux Music*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin, n° 61, Washington, D.C., Smithsonian Institution, Government Printing Office, 1918, p. 375.

50. DELORIA, ms n° 1, chap. 14.

51. Joseph N. NICOLLET, « Nicollet's Notes on the Dakota », Raymond J. DeMallie, trad. et ed., dans *Joseph N. Nicollet on the Plains and Prairies: The Expeditions of 1838-39 With Journals, Letters, and Notes on the Dakota Indians*, Edmund C. Bray et Martha Coleman Bray, ed., St. Paul, Minnesota Historical Society, 1976, p. 270.

52. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 77.

de filles. Selon Bushotter, on se moquait de ceux qui se dérobaient à l'épreuve et se montraient douillets et craintifs, et on les traitait de *wínkte* – que Bushotter traduit par « en devenir de femme » (*would be a woman*)⁵³. Ces garçons s'habillaient et se comportaient à la manière des femmes et c'est sous le nom de « berdaches » que l'on fait généralement référence à eux dans la documentation. C'était une grande malchance pour ces hommes, estimait-on : en effet, selon Deloria, devenir *wínkte* représentait le plus cruel des destins pour un Lakota⁵⁴.

Par contre, du point de vue de la culture lakota, un jeune homme ne devenait pas *wínkte* faute de réussir à la chasse ou à la guerre, mais bien à la suite d'un rêve, recevant, dans la foulée, un pouvoir spirituel qui le transformait en *wakhán* et le différenciait des autres hommes. On ne dispose guère de sources sur ces rêves : cependant, rapporte Wissler, d'après plusieurs de ses informateurs, il s'agirait d'un rêve sur une femme sacrée, ou, d'après un autre, sur un esprit-bison particulier, le *ptewínkte*⁵⁵. Nous ne savons rien au sujet de ce dernier : Bull Ring, un Oglala, a traduit ce terme par « une bisonne grasse et tarie⁵⁶ ». Enfin, note Wissler, il était aussi possible pour un garçon de recevoir en rêve la visite d'un messager qui le guidait vers un tipi⁵⁷ dans lequel le garçon était invité à entrer : d'un côté du tipi se trouvaient des outils pour tanner les peaux et, de l'autre, des arcs et des flèches. Dans ce rêve, le garçon devait, de toute évidence, décider lui-même de la voie à emprunter, la série d'objets de part et d'autre du tipi symbolisant un style de vie particulier. Hélas, il n'existe apparemment aucune biographie écrite de *wínkte* pour nous renseigner davantage sur le sujet.

La motivation suprême qui poussait un garçon lakota à se comporter comme un homme, c'était la peur d'être considéré comme un *wínkte*. « Ma seule préoccupation [quand j'étais enfant],

53. BUSHOTTER, ms n° 101, 104, 215.

54. DELORIA, ms n° 1, chap. 13.

55. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 92.

56. Voir Eugene BUECHEL, S.J., *A Dictionary of the Teton Dakota Sioux Language*, Paul Manhart, S.J., ed., Pine Ridge, Red Cloud Indian School, 1970, p. 449.

57. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 95.

c'était d'être brave», écrit Bushotter. Il se souvient des enseignements de son père à lui et son frère :

Mon père nous donnait de bons conseils... Il nous faisait dresser les chevaux sauvages. Il nous a appris à avoir le cœur fort pour la guerre. Mon père me faisait accomplir des tâches particulièrement difficiles. Mon père me répétait de m'exercer à l'arc... Il me disait de réfléchir à ce que je ferais sur le sentier de guerre. « Fils, un homme qui vit avec le désir d'accomplir ce qui est difficile deviendra très brave. Celui qui est brave devient célèbre, mais le nom d'un fou aussi devient célèbre. » Quand j'avais peur de quelque chose on me disait : « Quoi ! Mon fils est brave. Il fera fi de sa douleur. C'est ce que je croyais jusqu'à maintenant, mais je me rends compte à présent que mon fils sera un *wínkte* ! [...] Voyons ! si tu es incapable d'échapper à l'ennemi en nageant au milieu des blocs de glace ou si tu ne peux charger l'ennemi, alors, à partir de ce moment, tu dois t'habiller comme une femme et vivre comme une folle⁵⁸. »

Selon Bushotter, les *wínkte* « vivaient la vie d'une femme⁵⁹ ». Quelques-uns devenaient renommés pour la qualité de leur broderie aux piquants et de leur perlage, car on croyait qu'ils avaient reçu un pouvoir spécial pour la création artistique. Il semble que quelques-uns aient épousé des hommes polygames, alors que d'autres vivaient seuls dans leur tipi. Iron Shell a raconté à Hassrick que les parents d'un *wínkte* érigeaient un tipi particulier à leur fils à la suite de ses premières relations sexuelles⁶⁰. (Le terme *wínktepi* signifie « sodomie⁶¹ ».) Les Lakotas reconnaissaient ces relations sexuelles sans toutefois les approuver⁶². Toujours d'après les dires d'Iron Shell à Hassrick, si un homme avait eu des relations sexuelles avec un *wínkte*, il le regretterait après sa mort, car il serait condamné à vivre

58. BUSHOTTER, ms n° 101.

59. *Ibid.*, ms n° 104.

60. Royal B. HASSRICK, *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*, Norman, University of Oklahoma Press, 1964, p. 122.

61. James Owen DORSEY, « A Study of Siouan Cults », *Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, n° 11, Washington, D.C., Government Printing Office, 1894 p. 467.

62. BUSHOTTER, ms n° 101, 215 ; Mirsky, « The Dakota », p. 417.

hors des limites du camp avec les assassins et les *wínktes* le harcèleraient. Le père d'Iron Shell lui avait donc conseillé de laisser les *wínktes* tranquilles⁶³. Cette suggestion semble sous-entendre que les *wínktes* auraient pu séduire les hommes célibataires. Ajoutons que les hommes homosexuels adultes se faisaient traiter de « chiens », une épithète dont on affublait les personnes aux mœurs légères⁶⁴.

On considérait les *wínkte* très *wakháns*, et leur statut ressemblait fort à celui des *heyókhas*, les rêveurs de tonnerre dont les visions les obligeaient à agir et à parler à l'envers, déclenchant l'hilarité autour d'eux (par contre, tout comme un homme, une femme pouvait aussi devenir *heyókha*). Selon Bushotter, les *wínktes* « passaient leur temps à faire rire les gens ». Ils donnaient aux autres des sobriquets comiques, voire obscènes parfois⁶⁵. Blue Whirlwind a raconté à Hassrick qu'un enfant nommé par un *wínkte* grandissait sans être malade et que seuls les garçons pouvaient recevoir un tel sobriquet⁶⁶. Entre eux, les *wínktes* s'appelaient « sœur », tandis qu'ils dénommaient tous les autres gens « cousins croisés ». La plupart du temps, ils s'habillaient en femme, mais apparemment il y en a qui alternaient entre les styles de vie masculin et féminin (et qui participaient aux travaux des deux sexes). D'après Reginald et Gladys Laubin, le *wínkte* prenait même part à la guerre parfois : on pensait d'ailleurs qu'il portait chance à l'expédition⁶⁷. Un berdache cheyenne avait prédit la défaite des troupes du capitaine William J. Fetterman aux mains des Lakotas et de leurs alliés cheyennes au fort Phil Kearny en 1866⁶⁸. Charging Crow, qui participa à cette bataille, observa : « Ces *wínktes* sont très braves. » Il précisa que la confrérie masculine des *Miwátani* parmi les Oglalas incluait des *wínktes* participant au chœur féminin lors des danses⁶⁹.

63. HASSRICK, *The Sioux*, p. 122-123.

64. MIRSKY, « The Dakota », p. 417.

65. BUSHOTTER, ms n° 104, 215.

66. HASSRICK, *The Sioux*, p. 122-123.

67. Reginald LAUBIN et Gladys LAUBIN, *Indian Dances of North America: Their Importance to Indian Life*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977, p. 366.

68. George E. HYDE, *Red Cloud's Folk: A History of the Oglala Sioux Indians* (éd. orig., 1937), Norman, University of Oklahoma Press, 1957, p. 147.

69. CHARGING CROW (Alexander Adams) « History of the Lakotas », ca. 1934, Adele Dodge Papers, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven, Conn.

Il est difficile d'évaluer le nombre de *wínktes*. En 1889, le médecin du gouvernement en poste à l'agence de Lower Brule rapporte avoir eu vent d'un « prétendu hermaphrodite qui s'habille et se comporte en femme, et dont on dit qu'il vit et cohabite vraisemblablement avec un homme à l'occasion, mais [qu'il n'a pu en apprendre davantage]⁷⁰ ». Toutefois, Bushotter a vécu à Lower Brule jusqu'en 1878 et l'on peut déduire de son témoignage qu'il a rencontré plusieurs *wínktes* dans son enfance. Son frère et lui détestaient que leurs parents reçoivent la visite d'un *wínkte* ; les garçons restaient sagement assis de peur que le *wínkte* ne trouve un prétexte pour donner un sobriquet à l'un d'entre eux. La première fois que Bushotter revêtit des habits d'homme blanc, un *wínkte* le qualifia de « gros homme blanc », surnom qui lui colla à la peau, sa parentèle mâle continuant d'en user⁷¹. Pour sa part, Ella Deloria dit n'avoir entendu parler que de deux *wínktes*, mais sans jamais les avoir rencontrés⁷².

D'une certaine façon, le *wínkte* aurait donc fait partie d'une catégorie intermédiaire entre l'homme et la femme. C'est ce qui ressort du compte-rendu du décès d'un *wínkte* relaté par Deloria⁷³. En effet, les gens se demandaient si le cadavre devait être préparé pour les funérailles par des hommes ou par des femmes. Finalement, on demanda à un vieux couple marié de s'occuper conjointement de la dépouille pendant que l'on construisait un échafaudage pour y déposer le corps de manière à l'honorer. On mentionne aussi, dans les calendriers d'hiver lakotas, qu'un *wínkte* s'était pendu, c'est-à-dire qu'il avait choisi de se suicider à la façon d'une femme lakota⁷⁴.

70. Dr. Joseph B. Graham, cité dans HOLDER, A. B., « The Bote. Description of a Peculiar Sexual Perversion Found among North American Indians », *New York Medical Journal*, vol. 50, n° 23 (Dec. 7), 1889, p. 623.

71. BUSHOTTER, ms n° 215.

72. DELORIA, note éditoriale sur Bushotter, ms n° 215.

73. Ella C. DELORIA, ms n° 2, « Camp Circle Society », Nebraska Historical Society, Lincoln, p. 3-5.

74. James H. HOWARD, « Dakota Winter Counts as a Source of Plains History », *Anthropological Papers*, n° 61, Bureau of American Ethnology Bulletin n° 173, Washington, D.C., Smithsonian Institution, Government Printing Office, 1960, p. 375.

Les rêveuses de la femme double

La femme double (*Winyan Nínnpapika*) était un esprit qui se manifestait sous la forme de deux femmes reliées par une toile à laquelle un bébé était suspendu. Ces femmes, associées aux hautes collines ou à une falaise, se balançaient de haut en bas dans leur toile, secouées de rires irrépessibles. Elles dansaient aussi et chantaient une chanson spéciale qui se terminait en éclats de rire. La femme double est considérée comme l'inventrice de la broderie aux piquants de porc-épic et des motifs servant à décorer les vêtements et les objets rituels. Quant au rôle des rêveuses de la femme double, il semble constituer, en quelque sorte, le pendant de celui des *wínktes*. En effet, les rêveuses arboraient des manières masculines et, tout comme les *wínktes*, elles devenaient extraordinairement habiles dans la broderie aux piquants et dans le perlage. De plus, elles possédaient le pouvoir de jeter des sorts aux hommes et de les envoûter. Elles étaient, semble-t-il, libertines, habitaient seules et donnaient parfois une représentation publique de la cérémonie des rêveuses de la femme double illustrant leurs rêves. On les considérait très *wakháŋs*, et quelques rêveuses devinrent même femme-médecine⁷⁵.

Quant aux rêveuses de la femme à double face (*Aníng Ité*), elles devenaient des prostituées, rapporte Wissler. On confia aussi à ce dernier que jadis ces femmes portaient un petit anneau avec, tout autour, des plumes recourbées vers l'extérieur. « L'anneau représente la vulve et les plumes, le pénis. Mais il y a longtemps que ça ne se fait plus⁷⁶. » Toutefois, Wissler confond ici la femme à double face avec la femme double : la première possède deux visages, l'un très beau et l'autre hideux, et la seconde consiste en deux femmes liées l'une à l'autre par une toile ou une membrane où pend un bébé

75. BUSHOTTER, ms n° 39 ; Bushotter dans DORSEY, « Siouan Cults », p. 480 ; Tyon dans WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, p. 165-166 ; R. D. THEISZ, « Multifaceted Double Woman : Legend, Song, Dream, and Meaning », *European Review of Native American Studies*, vol. 2, n° 2, 1988 ; Marie GOYON, « Réappropriations contemporaines d'une figure mythologique : les multiples visages de la Femme double », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, n° 2-3, 2008, p. 33-44.

76. WISSLER, « Field Notes on the Dakota Indians », p. 107.

mort⁷⁷. Le symbole décrit par Wissler semble correspondre davantage à l'insigne des rêveuses de la femme double.

De plus, puisque selon Wissler la femme double s'enfuit sous la forme d'une biche à queue noire à la fin du rêve, Wissler assimile à la fois la femme double et la femme à double face à la femme-cerf à queue noire (*Sintésapelawin*), enchantresse et séductrice de chasseurs éloignés du campement, ayant le pouvoir de les rendre muets ou même d'entraîner leur mort⁷⁸. Dans l'une des versions de ce rêve décrite par Wissler, une femme est guidée jusqu'à un tipi isolé dans lequel sont assises deux femmes-cerfs. La rêveuse doit choisir si elle entre d'un côté du tipi, le long duquel sont rangés les outils pour tanner les peaux, ou de l'autre, où se trouve un rang de parflèches (sacs) de coiffes (masculines), les femmes-cerfs l'exhortant d'opter pour ce dernier. Le premier côté présage la prospérité et une vie normale de femme tandis que l'autre symbolise une vie de prostitution.

Lors d'une conversation avec Wissler, George Sword insistait sur le fait que c'était à la rêveuse de choisir. Wissler relate :

Voici ce que Sword explique :

Les deux femmes sont diamétralement opposées. L'une est vaillante, ordonnée et vertueuse, l'autre paresseuse, extravagante et dévergondée. Dans le rêve on voit les deux sortir d'une loge où apparaissent deux routes. Tandis qu'un des chemins mène à la vertu et à l'application (dans le travail), l'autre s'en éloigne. Les deux femmes parlent d'une seule voix et demandent : « Quel côté vais-je prendre ? » Il semblerait que c'est la rêveuse qui les pousse à choisir ou qui choisit pour elles. Enfin, arrivées au bout de la route, elles conseillent la rêveuse selon la voie choisie. Ses recommandations assurent le succès ou l'échec de la rêveuse. Si cette dernière opte

77. *Ibid.*, p. 124. WALKER, «Sun Dance», p. 166, lui aussi assimile la femme double à la femme à double face. Cf. DORSEY, «A Study of Siouan Cults», p. 473, 480.

78. Clark WISSLER, «Societies and Ceremonial Associations», p. 93-94 ; cf. Tyon dans WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, p. 167. Bushotter fait distinctement la différence entre double face (qui pourrait être homme ou femme), la femme double et la femme-cerf ; voir DORSEY, «Siouan Cults», p. 493-494, 480-481.

pour la vertu, elle reçoit un don exceptionnel pour la broderie et devient wakan. [...] Sword explique que cela illustre la lutte entre le bien et le mal. Les deux femmes liées l'une à l'autre incarnent la dualité intérieure. Il arrivait souvent qu'une femme conseillée par la diablesse refusât d'écouter les conseils ou les remontrances de ses amies, sous prétexte qu'elle devait se comporter comme dans son rêve⁷⁹.

L'histoire suivante nous vient des autochtones de la réserve de Standing Rock dans les années 1970 :

Il arrivait que la femme double enseigne à une rêveuse ses chansons. Une de ces rêveuses habitait ici. Elle brodait aux piquants ou avec des perles sur un des mocassins d'une paire, plaçait le premier mocassin contre le second qui n'était pas encore brodé, s'asseyait dessus, entonnait sa chanson et le second mocassin ressortait brodé. Ou encore, elle n'avait qu'à mettre les piquants de porc-épic entre les deux mocassins intacts, à s'asseoir sur la paire, à chanter sa chanson, et les deux mocassins réapparaissaient brodés, d'une façon ou d'une autre. Mais cette femme mourut de manière horrible à cause de la mauvaise vie qu'elle avait menée et, pendant son agonie, elle pleurait et hurlait⁸⁰.

La rêveuse de la femme double, du moins celle qui opte pour le style de vie masculin (célibataire, agressive et lubrique), mais dont le comportement repose sur un argument socialement reconnu, se trouve dans une position similaire à celle du *wínkte*. Sans être les deux faces d'une même pièce, la rêveuse de la femme double et le *wínkte* appartiennent néanmoins tous deux à une catégorie intermédiaire entre l'homme et la femme, caractérisée par une vie sexuelle active et réprouvée et par la réalisation de broderies remarquables. Fait déplorable, il existe encore moins de documentation sur les rêveuses de la femme double que sur les *wínktes*. Toutefois, il paraît évident que ces femmes perdaient symboliquement le

79. WISSLER, « Field Notes on the Dakota Indians », p. 124.

80. Pris en note par Raymond J. DeMallie à la réserve de Standing Rock.

pouvoir féminin (d'enfanter), comme l'illustre le bébé à la remorque de la corde qui relie les deux femmes formant la femme double.

On ne sait si le phénomène du rêve de la femme double était fréquent. Selon Mirsky, qui se base sur les données d'Ella Deloria, il y aurait eu aussi quelques rares cas de femmes qui se comportaient comme des hommes ; elles « quittaient le groupe pour errer seules », se faisant vraisemblablement tuer ou capturer par un ennemi⁸¹. Peut-être que ces femmes n'avaient pas reçu la consécration du rêve de la femme double.

Un homme pouvait aussi rêver de la femme double, mais on dispose de très peu d'information à ce sujet. Néanmoins, Wissler rapporte que, dans ce cas, le rêveur était conduit au tipi où il devait choisir entre des outils pour tanner des peaux d'un côté et des arcs et flèches de l'autre : s'il optait pour les objets du premier côté, il devenait *wiykte*⁸². Il existe également un autre récit, raconté par Richard Lone Wolf en 1915 et écrit en lakota par Ivan Stars, dans lequel deux jeunes hommes, dont l'un au moins était un rêveur de la femme double, donnent une représentation publique d'un rêve de la femme double. À la fin de la cérémonie, le rêveur distribua une médecine aux jeunes guerriers pour les protéger lors des combats⁸³. Quoique plutôt singulier, ce cas s'apparente aux femmes membres du culte de la médecine qui donnaient également des médecines de guerre aux jeunes hommes.

Cour et mariage

Deloria dénombre trois sortes de mariages parmi les Lakotas⁸⁴. Le premier, le moins souhaitable, était le mariage par fugue : le jeune couple prenait la fuite sans l'échange traditionnel de cadeaux entre les familles pour consacrer l'union. D'habitude, ce couple vivait les débuts de son mariage chez la famille de l'époux. Puis, il y avait

81. MIRSKY, « The Dakota », p. 417.

82. Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 93.

83. Voir Eugene BUECHEL, S.J., *Lakota Tales and Texts: Wisdom Stories, Customs, Lives, and Instruction of the Dakota Peoples*, Paul Manhart, S.J., ed., Pine Ridge, S. Dak., Red Cloud Indian School, 1978, p. 251-253.

84. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

le mariage par consentement mutuel où les familles du jeune couple échangeaient des cadeaux : souvent, les nouveaux époux commençaient alors leur vie conjugale chez la famille de la jeune fille. On trouvait enfin une troisième et dernière forme d'union, la plus hautement estimée, car elle accordait symboliquement le plus d'importance à la femme : le mariage par achat, où l'homme offrait une grande quantité de biens à la famille de la jeune femme. D'après Edward S. Curtis, le prix habituel était de quatre à dix chevaux⁸⁵. Walker rapporte que la valeur standard de la transaction équivalait à six peaux de bisons et que, pour le reste de ses jours, l'épouse pouvait se vanter de ce que son mari l'avait acquise à grand prix⁸⁶. Cependant, Deloria mentionne que seules les femmes très âgées se vantaient au grand jour d'avoir été achetées : les jeunes femmes devaient faire preuve de plus de réserve. Quoi qu'il en soit, peu importe la façon dont une femme se mariait, l'affaire attirait l'intérêt public et provoquait les commérages⁸⁷.

Si, en théorie (comme en pratique aussi, d'habitude), la parenté mâle de la belle validait ultimement le choix du prétendant, une jeune fille pouvait toutefois choisir elle-même son époux⁸⁸. Compte tenu de la ségrégation qu'on maintenait entre les hommes et les femmes, la plupart du temps ce n'est qu'après le mariage que les conjoints apprenaient à se connaître. Deloria cite le conseil d'un père à son fils : « Traite ton épouse avec pitié [compassion], car une femme n'est pas une esclave⁸⁹. » Par contre, écrit aussi Deloria, il y avait des hommes qui battaient leurs femmes, surtout si « l'épouse se montrait inhospitalière, acariâtre, aguichante, réellement infidèle [ou] cruelle avec ses beaux-enfants⁹⁰ ». Deloria souligne que ce genre de défauts se corrigeait et qu'un homme ne battait pas sa femme pour des défauts sur lesquels elle n'avait aucun contrôle.

85. Edward S. CURTIS, *The North American Indian* (éd. orig., 1908), New York, Johnson Reprint, 1970, vol. 3, p. 139.

86. WALKER, « Sun Dance », p. 48, *Lakota Society*, p. 51.

87. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

88. *Ibid.*

89. *Ibid.*, chap. 14.

90. *Ibid.*, chap. 6.

Au sujet de la vie de couple, Walker décrit ce qu'il a pu observer et d'une façon qui, estime-t-il, respecte le point de vue des Lakotas. Ainsi, il rapporte que l'épouse était considérée comme la propriété de son mari qui pouvait la garder, la donner à un autre homme ou l'abandonner (*iḥpéya*, « la jeter »). Si elle commettait l'adultère ou le déshonorait d'une façon quelconque, il pouvait la punir comme bon lui semblait. Bien sûr, un homme qui maltraitait sa femme sans raison devait en rendre compte aux parents de celle-ci. Vine Deloria Sr. relate l'histoire de son grand-père Saswe (François Deslauriers) avertissant son beau-frère que, s'il ne cessait pas de battre son épouse (la sœur de Saswe), il le tuerait. L'homme continuant à molester sa femme, Saswe se rendit à son tipi et le tua d'une balle. Plus tard dans sa vie, il se retrouva dans une situation similaire avec cette fois un beau-fils violent : ses avertissements n'étant pas écoutés, Saswe l'exécuta de la même façon. Comme chef d'une bande sioux Yankton, Saswe avait pour rôle de veiller au bien-être de son peuple, mais ces assassinats constituaient clairement une vengeance familiale et révélaient la façon dont les normes sociales de la parenté s'actualisaient dans la pratique⁹¹.

Dans la famille, écrit Walker, les hommes dominaient les femmes, mais ces dernières avaient cependant quelques droits définis. Les épouses, et non les maris, étaient responsables des enfants prépubères. En outre, elles étaient propriétaires du tipi et de tous ses biens meubles. Une épouse cédée à un autre homme ou abandonnée en guise de punition pour une imprudence quelconque perdait-elle ses droits de propriété et la garde de ses enfants ? Walker reste évasif sur cette question. Par contre, une femme qui quittait son mari de façon légitime conservait ses droits sur sa propriété et ses enfants. Toutefois, si son mari en décidait autrement, un soutien considérable de la part de sa famille et de ses amis s'avérait nécessaire pour l'en dissuader⁹².

Bushotter, lui, se penche sur la vie conjugale des couples mal assortis :

91. Vine V. DELORIA Sr., « The Establishment of Christianity Among the Sioux », dans *Sioux Indian Religion*, Raymond J. DeMallie et Douglas R. Parks, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1987, p. 100.

92. WALKER, *Lakota Society*, p. 42-44, 56-57.

Pour un homme, le fait de se mettre en colère contre sa femme et de la réprimander fait partie des traditions bien ancrées parmi les Lakotas. Qu'une femme désobéisse, soit négligente ou semble sur le point de créer des ennuis, elle se faisait battre ou malmenée. C'est ainsi que les maris traitent leurs femmes ou de façon similaire. Une épouse « qui faisait la sourde oreille » était fouettée ou recevait des coups de pieds dans le dos et, aux prises avec de tels traitements, quelques femmes se mettaient à pleurer. Certains hommes lakotas semblaient avoir pris l'habitude de se mettre en colère de cette façon et d'en éprouver du plaisir, alors que certaines femmes semblaient avoir développé un goût pour ces pratiques et cherchaient à s'attirer des ennuis. Les épouses aimables et vertueuses ne subissaient pas de telles brutalités⁹³.

Interprété du point de vue féminin de Ella C. Deloria, le mariage chez les Lakotas se caractérisait par des conjoints égaux qui ne se dorlotaient pas entre eux. La propriété de la femme était distincte de celle de l'homme, tout ce qui touchait le domaine ménager revenant à la femme, y compris du bétail quelquefois. Les époux n'employaient pas d'expressions telles que *ma femme* ou *mon mari* pour s'adresser la parole. En fait ils n'utilisaient pas de termes d'adresse et évoquaient l'autre à la troisième personne ; ils ne se considéraient pas comme apparentés l'un à l'autre : leur relation revêtait un caractère particulier, différent de ce qui prévalait avec la parenté⁹⁴. Après bien des années de vie commune, un vieux couple pouvait en arriver, semble-t-il, à transcender la notion de sexe et s'appelait mutuellement *kholá*, terme aussi utilisé par un homme pour désigner un ami intime⁹⁵.

L'un ou l'autre des conjoints pouvait demander le divorce, procédure simple parmi les Lakotas. Le cas échéant, le tipi appartenait à la femme et, habituellement, les enfants restaient avec leur mère⁹⁶. Un homme pouvait rejeter sa femme (*wiíhoyeyapi*) lors

93. BUSHOTTER, ms n° 229.

94. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

95. *Ibid.*, chap. 6.

96. Voir WALKER, *Lakota Society*, p. 41-44, 55-57.

d'une danse de sa société guerrière⁹⁷. On considérait cet acte comme un grand sacrifice puisque l'homme se privait ainsi des confort de la vie. Dans sa jeunesse, White Bull raconte qu'il avait deux épouses : celles-ci se jalousaient et lui rendaient la vie impossible. Il décida alors de les donner à un membre de sa société guerrière pendant une danse. Toutefois, il souhaitait que son enfant reste avec lui, mais cela créa tant de problèmes que la mère de l'enfant revint finalement habiter avec lui⁹⁸. On appelait les hommes qui changeaient trop souvent d'épouse *wicháwitkowinla*, « hommes fous des femmes⁹⁹ ». Le terme suggère que ces hommes s'intéressaient outre mesure aux relations sexuelles.

La polygynie, le plus souvent à deux femmes, était chose courante, mais Deloria rapporte qu'elle avait entendu parler d'un Santee qui avait neuf femmes, alors que le chiffre de quatre était jugé considérable¹⁰⁰. Selon un échantillonnage effectué par Walker à Pine Ridge au début du xx^e siècle, consistant en vingt-quatre familles polygynes à deux épouses, six étaient sororales et une autre entre cousines (nul doute que Walker fait ici référence aux liens biologiques et que l'on aurait trouvé davantage de liens de parenté en se basant sur le système lakota)¹⁰¹.

L'union polygyne devait, de préférence, convenir à toutes les parties concernées, et les femmes y trouvaient leur compte puisque cela signifiait le partage des corvées, mais il arrivait souvent que s'en mêle la jalousie des épouses pour les attentions de leur mari. En situation de polygynie, on considérait que des épouses qui étaient aussi des sœurs s'entendraient plus facilement. Une des informatrices de Deloria se disait heureuse que son mari ait pris une seconde femme et elle voulait faire de la nouvelle épouse sa

97. DELORIA, ms n° 1, chap. 6.

98. Stanley VESTAL, *Warpath: The True Story of the Fighting Sioux Told in a Biography of Chief White Bull*, Boston, Houghton Mifflin, 1934, p. 213-216.

99. Stephen Return RIGGS, *A Dakota-English Dictionary*, James Owen DORSEY, ed., Contributions to North American Ethnology, vol. 7, Washington, D.C., 1890, p. 569.

100. DELORIA, ms n° 1, chap. 6.

101. Della C. COOK et Raymond J. DEMALLIE, « Fertility and Family Structure among the Nineteenth Century Oglala Sioux: A Reappraisal », ms.

sœur par adoption¹⁰². Les épouses d'un même homme s'appelaient *théya* entre elles : le terme sous-entendait-il une certaine rivalité ? Quoi qu'il en soit, s'adopter en tant que sœurs facilitait sans doute les rapports entre épouses. Il n'y avait rien d'humiliant pour une femme dans la polygynie : les épouses subséquentes recevaient autant de considération que la première.

Deux pratiques favorisaient la polygynie parmi les Lakotas. La première est le sororat : en effet, lorsqu'un homme épousait une femme de la façon la plus honorable, c'est-à-dire par achat, il obtenait le droit de prendre les plus jeunes sœurs de sa femme comme épouses. S'il ne souhaitait pas se prévaloir de ce droit, il pouvait choisir avec qui lesdites sœurs se marieraient. La seconde pratique est le lévirat : à la mort d'un homme, on s'attendait à ce qu'un des frères épouse la veuve ou les veuves et prenne aussi en charge les enfants du défunt. Autrement, la veuve retournait chez ses parents¹⁰³.

Pour les Lakotas, le mariage va de soi. Si un homme voulait son propre toit, économiquement, il devait se marier et l'on traitait d'avare un veuf qui refusait de se remarier¹⁰⁴. Quelques femmes restaient célibataires, consacrant leur vie à prendre soin d'un parent. Les Lakotas se mariaient plutôt dans la vingtaine, comme le démontre l'échantillonnage de Walker, effectué au début du xx^e siècle (et qui concerne donc essentiellement des unions du xix^e siècle) : la moyenne d'âge des 122 mariages répertoriés était de 22 ans pour les femmes. La plus jeune d'entre elles avait 17 ans et la plus âgée, 28 (cette dernière avait eu deux enfants avant son mariage)¹⁰⁵. Selon Deloria, les conjoints avaient environ le même âge, mais, de préférence, le mari devait être un peu plus âgé que sa femme¹⁰⁶.

Dans la société lakota, on encourageait les hommes, dès leur plus jeune âge, à faire preuve de courage et à s'attendre à partir à la guerre : dans ce contexte, on peut comprendre que courtiser une femme ait pu devenir, pour certains hommes, une forme de substitut à la guerre. De même qu'ils le faisaient pour leurs actes de bravoure, les hommes

102. DELORIA, ms n° 1, chap. 3.

103. HASSRICK, *The Sioux*, p. 120-121.

104. DELORIA, ms n° 1, chap. 6.

105. COOK et DEMALLIE, *op. cit.*

106. DELORIA, ms n° 1, chap. 6.

tenaient le compte des femmes qu'ils avaient séduites et de celles qu'ils avaient rejetées publiquement. Il était de bonne guerre de profiter de la naïveté de ces femmes. « Les hommes se faisaient une gloire d'avoir embobiné plusieurs femmes », écrit Bushotter¹⁰⁷.

La parenté féminine conseillait aux jeunes filles de prendre garde aux hommes. Il existait une façon bien précise de flirter ainsi qu'une réticence feinte de la demoiselle qui ajoutait du piquant à la démarche rituelle de la cour : alors que le jeune homme enveloppait de sa couverture la jeune fille – une coutume appelée *wióryuspa*, « attraper une femme » –, celle-ci devait paraître indifférente et toujours se méfier des intentions de son prétendant. D'après Deloria, la jeune fille ne répondait « oui » à aucune des questions du garçon de peur que celui-ci ne se vante par la suite à ses camarades qu'elle lui avait dit « oui¹⁰⁸ ». En guise de sanction symbolique à la conduite des jeunes amoureux, il existait une croyance selon laquelle une jeune fille qui se laissait entraîner dans les attouchements et les caresses développerait une forte poitrine¹⁰⁹.

Il pouvait arriver qu'un homme sans scrupule convainque une fille de s'enfuir avec lui, pour ensuite l'abandonner, une pratique appelée *maníl éħpeyapi*, « abandonnée dans la nature ». Certains hommes comptaient leurs conquêtes féminines de la même façon que leurs exploits de guerre et composaient des chansons d'amour satiriques (*wiówešte lowáñpi*) que leurs amis et eux chantaient dans le campement. La plupart du temps, le nom de la jeune fille n'était pas mentionné dans la chanson, mais il arrivait qu'il le soit¹¹⁰.

Le simple fait pour un homme de toucher les parties intimes de la jeune femme ou de voir celle-ci nue portait atteinte à sa virginité : dans un cas comme dans l'autre, pour sauver l'honneur, il fallait alors que la fille épouse cet homme¹¹¹. Pour éviter ce scénario,

107. BUSHOTTER, ms n° 118.

108. DELORIA, ms n° 1, chap. 5 ; voir William K. POWERS, « The Art of Courtship among the Oglala », *American Indian Art Magazine*, vol. 5, n° 2, 1980.

109. DELORIA, ms n° 1, chap. 14.

110. DELORIA, ms, n° 1, chap. 5 ; Bushotter, ms n° 118 ; voir William K. POWERS, « Foolish Words : Text and Context in Lakota Love Songs », *European Review of Native American Studies*, vol. 2, n° 2, 1988.

111. Ella C. DELORIA, ms n° 3, « Improper Methods to Get a Wife », American Philosophical Society Library, Philadelphia, ms n° 30 (X8a.l0), 11^e part., p. 15 ; Clark

une fille ne pouvait dormir le long des côtés du tipi de peur qu'un garçon entreprenant ne tente de la toucher pendant la nuit et il arrivait aussi qu'on lie les jambes d'une jeune fille la nuit, ce dont plusieurs se disaient très fières par la suite, car cela démontrait à quel point la famille tenait à elles. Ella Deloria rapporte une histoire amusante d'une tentative pour toucher une fille endormie ; d'une manière semblable Neihardt raconte, dans *Black Elk Speaks*, la cour que faisait High Horse à une jeune fille¹¹². Dans les deux cas, le but n'était pas d'humilier la jeune femme, mais plutôt de l'obliger à épouser le jeune homme qui l'avait touchée. Cette coutume se nomme *wóthanthan*, « toucher quelque chose ».

On estimait grandement la virginité des femmes célibataires et l'on tenait des « feux de vierges » spéciaux lors desquels les jeunes filles faisaient serment de leur virginité. Quiconque savait qu'une jeune fille mentait devait le divulguer sans faute et évincer la coupable. Lors de cérémonies similaires, des épouses certifiaient avoir toujours été fidèles à leur mari. On honorait également les femmes qui, de toute leur vie, n'avaient eu de rapports sexuels qu'avec leur mari¹¹³. Par contre, on valorisait moins la virginité pour les hommes. La seule société masculine exigeant la virginité de ses membres était la *Wimnášni*. Sinon, on trouvait normal, semble-t-il, que les garçons aient des expériences sexuelles pré-nuptiales.

Selon Deloria, le point de vue lakota sur les rapports de genre se résumait à ceci : « C'est la nature de l'homme d'être volage. Femme, prends garde à toi ou tu pourrais bien te faire blesser et tu ne pourrais t'en prendre qu'à toi-même¹¹⁴. » La tante d'une des informatrices de Deloria avait conseillé ceci à sa nièce dont le mari venait de prendre la clé des champs : « Nièce, joue l'indifférence, car les hommes ont une nature singulière (*oštékape*), et l'on n'y

WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 72.

112. DELORIA, ms n° 3 ; John G. NEIHARDT, *Black Elk Speaks : Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, New York, William Morrow, 1932, p. 67-76.

113. DELORIA, ms n° 1, chap. 10 ; Clark WISSLER, « Societies and Ceremonial Associations », p. 76-77.

114. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

peut rien. S'ils se croient ardemment convoités, ils deviennent inaccessibles. On les ignore : ils se perdent en regrets¹¹⁵. »

Qu'une fille devienne enceinte hors mariage ou qu'une femme commette l'adultère, c'était elle et non l'homme qui en était tenu responsable. On dénonçait publiquement l'infidélité d'une épouse par une chanson pendant la danse du soleil¹¹⁶. Alors que l'on considérait normal qu'une femme reste avec un époux infidèle, on s'attendait à ce qu'un mari trompé quitte sa femme sous peine d'être ridiculisé publiquement¹¹⁷. Parfois, note Bushotter, un homme séduisait l'épouse d'un autre, non par amour pour cette femme, mais dans le but d'humilier à la fois la femme et son mari. « Les hommes se faisaient une fierté de détourner une femme de son mari et, en cas de succès, ils considéraient cela comme un coup d'éclat¹¹⁸. »

On attribuait au pouvoir de l'élan, à un philtre d'amour ou à une flûte enchantée (flageolet) fournie par le chamane la capacité d'un homme à corrompre une femme. D'après Thomas Tyon, un Oglala, les membres de la société des Gardiens des os fabriquaient pour les jeunes hommes éconduits par une femme des philtres d'amour à base d'un cheveu de la belle qui provoquaient chez elle des saignements de nez incontrôlables, à tel point que le père de la jeune fille devait se résigner à demander un remède aux Gardiens des os à la condition qu'il accorde la main de sa fille au jeune homme responsable de cette détresse¹¹⁹.

Évidemment, il arrivait aussi que des femmes corrompent des hommes. On attribuait leur pouvoir au cerf. On croyait que le cerf à queue blanche possédait le pouvoir d'apparaître au chasseur sous la forme de l'élue de son cœur : après les rapports sexuels, l'homme devenait confus et pouvait même en mourir et l'on attribuait des pouvoirs similaires au cerf à queue noire¹²⁰.

115. Ella C. DELORIA, ms n° 4, « Mrs. Andrew Knife's Story », American Philosophical Society Library, Philadelphia, ms n° 30 (X8a.4), 3^e part., p. 73.

116. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

117. *Ibid.*, chap. 6.

118. BUSHOTTER, ms n° 214.

119. Tyon dans WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, p. 161-163.

120. *Ibid.*, p. 166-167.

Deloria mentionne que les Lakotas disaient d'une personne du sexe opposé particulièrement attirante, qu'«il doit être un élan», ou qu'«elle doit être un cerf», dégageant en quelque sorte cette femme ou cet homme de la pleine responsabilité pour ses actions en lui prêtant un pouvoir surnaturel¹²¹. Métaphoriquement, les rapports de genre dans la culture lakota peuvent se concevoir comme un équilibre entre deux types de pouvoir spirituel exprimé par une symbolique animale.

Une femme outragée pouvait, en public, jeter de la terre au visage d'un homme qui avait promis de l'épouser, mais qui, en fin de compte, avait choisi une autre femme. L'inverse était vrai pour un homme dont la promise avait décidé d'en épouser un autre. Selon Bushotter :

Parfois, un homme, au lieu de prendre sa revanche en jetant de la terre à la face de la traîtresse, en appelle à l'aide de ses compagnons. «Amis, j'ai besoin de votre aide, car j'ai l'intention d'enlever cette femme», leur dit-il. Quand vient le moment, l'homme et ses compagnons se réunissent, partent à la recherche de la femme et, quand elle se trouve seule, ils s'en saisissent et l'entraînent dans un endroit isolé loin du campement, même si elle se démène et appelle à l'aide. Là, les uns après les autres, ils couchent avec elle et, quand ils en ont fini avec elle, ils la laissent aller [...]. Dans ces occasions, n'importe quel homme peut participer. Et tous ont des rapports sexuels avec elle et peuvent lui faire subir toutes sortes d'horribles abus. Quand j'étais petit, j'ai entendu parler d'une femme à qui c'était souvent arrivé et, où qu'elle aille, on la méprisait. Alors, souvent, elle vivait seule loin du campement, et parfois, parce qu'elle habitait seule, les hommes se rendaient souvent chez elle pour avoir des rapports sexuels avec elle. C'est ce qu'on m'a raconté¹²².

121. DELORIA, ms n° 1, chap. 5.

122. BUSHOTTER, ms n° 225.

Sexualité

À l'adolescence, garçons et filles développaient un comportement nommé *scú* en lakota, qu'on pourrait décrire comme une timidité envers le sexe opposé ou une conscience aiguë du sexe opposé. Cette attitude reflétait l'attirance sexuelle pour l'autre sexe, semble-t-il, mais elle était censée se résorber après le mariage, encore qu'elle pouvait refaire surface si une personne, homme ou femme, développait une attirance sexuelle extraconjugale. Ce comportement correspond, grosso modo, à celui du flirt, par opposition à ce que Deloria appelle la « sérénité tranquille » que devaient afficher les gens mariés¹²³. Pour les conjoints, s'étreindre se faisait à l'abri des regards d'autrui. En public, les conjoints ne se témoignaient pas d'affection et d'ailleurs les interactions entre hommes et femmes y étaient minimales. Les adultes de sexe opposé, y compris une mère et son fils, ne se seraient étreints sous aucun prétexte¹²⁴. En privé, les maris témoignaient de leur affection en brossant les cheveux de leurs femmes ou en leur peignant le visage, quand une épouse pouvait frictionner les pieds de leur mari avec de la graisse et de la peinture¹²⁵.

La conduite d'une extrême retenue entre parentèles du sexe opposé constitue un autre développement de ces modèles de comportement. En effet, on disait que frères et sœurs, gendres et belles-mères étaient « timides » (*wistéca*) entre eux¹²⁶. Ils ne se regardaient donc pas ni ne s'adressaient directement la parole. Ce respect établi semble avoir été fortement teinté de connotations sexuelles. En contrepartie, les tensions sexuelles entre beaux-frères et belles-sœurs devaient impérativement être exprimées par des blagues grivoises.

Les femmes – et non les hommes – étaient toujours tenues responsables des infidélités sexuelles, ce qui révèle une caractéristique fondamentale de la sexualité lakota : on estimait que les femmes recherchaient les rapports sexuels davantage que les hommes. On

123. DELORIA, ms n° 1, chap. 14.

124. *Ibid.*, chap. 6.

125. STANDING BEAR, *Land of the Spotted Eagle*, p. 65 ; Ella C. DELORIA, *Waterlily*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988, p. 182-183.

126. BUSHOTTER, ms n° 89, 111.

pourrait avancer que la sexualité jouait un rôle important dans l'identité personnelle de la femme lakota. Chez les hommes, par contre, on considérerait la chasteté comme une preuve de bravoure. Le père de Bushotter lui disait : « Ne laisse pas les femmes te tourner la tête, mais vis avec sagesse et n'aie peur de rien¹²⁷. »

Une femme enceinte devait s'abstenir de rapports sexuels et, selon Deloria, « il dort seul » signifiait que la conjointe de l'homme en question attendait un enfant. On disait d'un bébé barbouillé de mucus à sa naissance que ses parents avaient eu des rapports sexuels durant la grossesse, et d'un bébé propre que les parents s'étaient abstenus¹²⁸. Ensuite, idéalement, le couple devait continuer de s'abstenir jusqu'à ce que l'enfant soit sevré. Deloria mentionne que, selon un récit d'origine lakota, la période de continence était de quatre ans entre chaque enfant, mais elle ajoute :

On trouvait cela très juste et admirable en théorie, mais en pratique, ça ne se passait pas ainsi, car il y avait des enfants qui étaient nés à deux ou trois hivers d'intervalle entre eux. Les couples faisant visiblement fi de cette règle s'exposaient aux remontrances de quelque vieille commère qui ronchonnait : « Quel est le problème avec ces deux-là ? N'ont-ils aucune retenue ? Se soucient-ils si peu de leur enfant qu'ils s'empressent de le remplacer, comme s'il n'existait pas ?¹²⁹

Dans le même ordre d'idées, Bushotter écrit : « Quand un homme respecte l'entière période d'allaitement pour tous ses enfants, de sorte qu'ils grandissent forts et en santé, tous l'admirent, car voilà un vrai homme qui fait passer ses enfants et leur bien-être en priorité. » La période minimum d'allaitement était d'une année : « Depuis toujours, c'était la règle¹³⁰. »

Deloria fait cette remarque au sujet d'un registre baptistaire de la fin des années 1890 qui fait état de quatre frères et sœurs baptisés en même temps :

127. *Ibid.*, ms n° 101.

128. DELORIA, ms n° 1, chap. 12.

129. DELORIA, ms n° 1, chap. 3.

130. BUSHOTTER, ms n° 257.

[...] d'après le registre, il existait un écart de cinq, quatre et cinq ans respectivement [entre chaque enfant]. « [La mère] était une "femme sérieuse" et [le père] un vrai guerrier », approuva une vieille femme alors que nous parlions de ce fait. Voici clairement ce que cette dame voulait dire : le mari parti guerroyer, son épouse lui était demeurée fidèle. Quant au mari, il incarnait les vertus d'un guerrier dans l'âme : équilibre, contrôle et modération : en effet, pour les Lakotas, un vrai guerrier devait se discipliner pour atteindre l'équilibre et la modération en tout, sexe y compris¹³¹.

Parce que les grossesses trop fréquentes nuisaient aux intérêts des enfants, on les désapprouvait, affirme Deloria. Lorsqu'une femme devenait enceinte alors qu'elle allaitait encore, on disait de son dernier-né qu'il était *unzékte*, « mort du rectum », parce que le lait maternel s'éclaircissait et provoquait des diarrhées, de sorte que le sevrage du nourrisson se faisait prématurément. On estimait qu'il s'agissait là d'une offense envers l'enfant et les gens disaient : « Ses parents devraient faire passer ses besoins avant les leurs¹³². » Il arrivait qu'un bébé meure des séquelles d'un sevrage prématuré, rapporte Bushotter¹³³. Culturellement, on préconisait la continence pour la régulation des naissances, même s'il existait des médecines pour la contraception et l'avortement. On accusait les femmes stériles d'avoir recouru à ces moyens et d'avoir mené une vie sexuelle immodérée¹³⁴.

Des données de Walker nous éclairent sur la vie reproductive des femmes oglalas : son échantillon consiste en 148 femmes de sang pur en postménopause qui avaient toutes enfanté auparavant et avaient toujours eu un conjoint. La moyenne d'âge à la ménarche s'élevait à 14,4 ans, celle de la ménopause à 48,8 ans. Pour 76 de ces femmes en union monogame, l'âge médian au premier accouchement était de 23,1 ans (âgées de 18 à 28 ans) et de 42,1 ans pour le dernier (âgées de 37 à 48 ans). Chez les femmes en union polygyne, ces chiffres passaient à 22,4 ans pour le premier

131. DELORIA, ms n° 1, chap. 12.

132. *Ibid.*

133. BUSHOTTER, ms n° 257.

134. MIRSKY, « The Dakota », p. 425.

accouchement (âgées de 18 à 32 ans) et 40,3 ans pour le dernier (âgées de 37 à 44). Sur les 76 femmes du groupe monogame, le taux de fertilité de celles qui avaient été mariées une seule fois se chiffrait à 7,6 enfants, celui des femmes mariées plus d'une fois (en raison d'un décès ou d'un divorce) à 8,9. L'indice de fertilité pour l'ensemble des 76 femmes s'élevait à 8 enfants, tandis que celui des 48 femmes en union polygyne était de 7 enfants par épouse. L'écart entre les naissances pour les femmes en union monogame se chiffrait à 2,49 ans (de 1,6 à 4,3), et à 2,76 ans (de 1,8 à 4,3) pour les femmes en union polygyne¹³⁵. Les données statistiques de Walker sur l'écart entre les naissances corroborent les chiffres avancés par Deloria et l'on remarque aussi, d'après l'ensemble des résultats, une tendance chez les femmes en union polygyne à avoir moins d'enfants, avec de plus longs intervalles entre les naissances, et à cesser d'enfanter plus jeunes que les femmes du groupe monogame.

Le point de vue lakota sur le rôle de la sexualité dans la procréation est d'un intérêt particulier. Si l'on parlait ouvertement et en public de la copulation animale chez les Lakotas, on se taisait sur la sexualité humaine : il y a donc peu de renseignements écrits à ce sujet. Les seules données disponibles sur la question sont celles de Deloria¹³⁶. On considérait la contribution de l'homme essentielle à la procréation, écrit Deloria. Nourrie par le sang menstruel, la composante mâle engendrait la vie, l'ovule étant absent de l'équation. Ainsi, même au niveau biologique, l'homme participait de façon active et la femme, de façon passive.

Selon Deloria, jugé de nature *wakhán* – et non impur –, le sang menstruel donnait à la femme des pouvoirs temporaires en incompatibilité avec le pouvoir de l'homme-médecine : on appelait ce phénomène *ohákaya*, « provoquer un blocage ou une confusion¹³⁷ ». Par conséquent, les femmes s'isolaient des hommes durant leurs règles.

Walker mentionne ceci au sujet du caractère *wakhán* des menstruations :

135. COOK et DEMALLIE, *op. cit.*

136. DELORIA, ms n° 1, chap. 12.

137. *Ibid.*, chap. 14.

Quand une fille est jeune, elle est comme un garçon, mais dès son premier flux menstruel, elle est possédée par un tonwan [*thuŋwán*], qui la rend wakan et capable d'enfanter, et le premier flux menstruel contient ce tonwan, ce qui lui donne un grand pouvoir bénéfique ou maléfique, selon l'usage qu'on en fait¹³⁸.

Pendant cette période, ajoute Walker, la fille doit habiter seule, ne prendre part à aucune activité collective et ne parler à aucun homme « afin que le tonwan wakan de son flux ne puisse nuire à personne et que tous sachent qu'elle n'attend pas d'enfant ». Finger, un informateur de Walker, affirmait que le *thuŋwán* était « quelque chose qui sort d'une forme de vie, comme la naissance de quelque chose ou comme le germe d'une graine¹³⁹ ». Il semble donc évident que le sang menstruel était associé à de réels pouvoirs nourriciers, voire de fécondité.

Selon Deloria, lors de ses premières règles, la fille s'asseyait au-dessus d'un trou creusé dans le sol et long d'un bras « pour que le sang vital et la terre puissent se mélanger, parce que tous deux étaient sacrés et symboles de fertilité¹⁴⁰ ». Si un homme s'approchait de cette fille pendant ce temps, les esprits rôdant aux alentours pouvaient lui infliger des éruptions, la paralysie ou même la folie. D'après nos renseignements, la femme pouvait se servir du pouvoir menstruel seulement pour nourrir la substance active du fécondateur, mais Walker mentionne que certains chamanes utilisaient les écoulements des premières règles d'une fille pour fabriquer un philtre d'amour qui, mélangé à la nourriture ou à la boisson d'une jeune fille ou d'un jeune garçon, entraînerait chez la personne qui avait ingéré l'éllixir un désir amoureux envers celle ou celui qui le lui avait administré. On enveloppait la matière absorbante utilisée au cours du premier flux menstruel d'une fille dans un ballot pour ensuite l'accrocher dans un prunier, de préférence, hors de portée

138. WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, p. 242 (avec ajout de retranscription entre crochets). Comme il a déjà été mentionné, Walker assimile la femme à double face à la femme double; de toute évidence, il est ici question de cette dernière.

139. WALKER, « Sun Dance », p. 155.

140. DELORIA, ms n° 1, chap. 14.

des coyotes, comme symbole de fertilité, afin que la jeune fille puisse mettre au monde beaucoup d'enfants¹⁴¹.

Des esprits provoquaient les menstruations, écrit Walker :

Les esprits qui s'emparent du corps de la fille lorsqu'elle devient une femme pressent son sang, ce qui entraîne son écoulement. Chaque lune, ils reviennent, mais, si la femme est fécondée, cela les comble et ils la laissent alors en paix sauf Anóŋg Ité [*Anúŋg Ité*, « Double face »] qui continuait parfois de la faire souffrir¹⁴².

Il existait une variété de tabous associés aux femmes et, souvent, à leurs menstruations pour éviter que les pouvoirs masculins et féminins ne se nuisent entre eux. Par exemple, une femme ne pouvait monter un cheval rapide de peur que ce dernier ne galope plus jamais aussi vite par la suite. On défendait à une femme réglée de s'approcher d'une cérémonie de guérison de la société de l'Ours et l'on soutenait qu'une femme réglée qui tannerait une peau d'ours se transformerait en ours : sa peau deviendrait noire et son visage poilu. La femme réglée qui toucherait une peau de belette tomberait malade et risquerait même de mourir, croyait-on également¹⁴³. En général, on interdisait aux femmes réglées tout contact avec des objets *wakháŋs* masculins ou même, souvent, de s'en approcher, ce qui, dans le second cas, s'appliquait aussi aux rituels.

Adultère

Si les histoires au sujet de femmes adultères ou nymphomanes abondent, attestant l'importance de ce thème dans la culture lakota, en revanche, elles ne nous renseignent pas sur l'étendue réelle du phénomène. Deloria note qu'elle n'a pu recueillir aucun témoignage de femmes qui s'étaient vraiment fait couper le bout du nez, le châtiment réservé aux femmes infidèles¹⁴⁴. Toutefois, cela s'expliquerait par le fait que, selon Walker, sauf dans des cas très graves,

141. WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, p. 242-243.

142. *Ibid.*

143. Tyon dans WALKER, *Lakota Belief and Ritual*, p. 158, 159, 168.

144. DELORIA, ms n° 1, chap. 6.

on n'aurait que très rarement recouru à cette pratique ou à celle, similaire, de couper l'oreille : la plupart du temps, c'est plutôt une des tresses de sa femme que coupait le mari¹⁴⁵.

On se battait souvent au sujet des femmes, à tel point qu'il existait une maxime bien connue pour dire qu'un chef devait se soucier du bien-être de son peuple avant le sien : « Si un chien lève la patte sur le tipi du chef, ce dernier ne doit pas s'en soucier » : autrement dit, si un homme a des relations sexuelles illicites avec l'épouse du chef, le chef doit en faire abstraction¹⁴⁶. Voilà qui exprime bien toute l'importance symbolique de l'adultère dans la culture lakota : seul un meneur profondément valeureux, dévoué à son peuple, pouvait passer outre les affronts personnels. Une telle retenue était fort difficile et de nombreux chefs ont ultimement failli à la mettre en œuvre.

Bushotter détaille avec soin la façon de sévir contre les femmes adultères :

« Punir les femmes » (*wiłcigninpi*) était fait par les hommes. Aussi terrible que cela paraisse, il était parfois nécessaire de châtier une épouse, car, même si la femme commet le pire délit pour humilier son mari, il n'existe aucune loi pour la punir, alors, c'est le mari qui s'en charge, car sa femme lui appartient. Il pouvait la traiter comme bon lui semblait sans qu'elle puisse s'en plaindre, et personne ne la défendait parce qu'elle méritait son sort, elle qui s'était moquée de son mari et l'avait humilié. Elle désobéissait et, insatisfaite de son mari, passait outre ses désirs au lieu d'être docile, le toisant, trouvant son corps quelconque, et si un autre homme lui faisait la cour, elle n'en parlait pas à son époux, mais s'occupait de l'affaire à la dérobee et finissait par fuir en catimini avec le galant. Alors, son mari la poursuivait et, après l'avoir retrouvée, l'obligeait à courir devant lui, ou bien il la fouettait ou lui infligeait d'autres sévices, la traitant sans pitié comme il l'aurait fait d'un

145. WALKER, *Lakota Society*, p. 42, 56.

146. Frank Kills Enemy, Pine Ridge Reservation, à DeMallie, 1967. Black Elk avait dit : « [Un] chien se soulagera sur ton tipi et, si ça se produit, prends ton calumet de la paix et souviens-toi de ces paroles et de ta volonté » (DEMALLIE, *The Sixth Grandfather*, p. 390).

animal capturé vivant. À cause de ces châtements, certaines femmes avaient peur de leur mari et lui marquaient de la déférence¹⁴⁷.

Lorsqu'il était petit garçon, Bushotter a été témoin d'une telle scène en public. Il commente ensuite :

Les femmes s'attiraient ce genre de coups en désobéissant, en faisant la sourde oreille et en négligeant leur devoir, car si elles avaient agi sagement en tout, sûrement, elles se seraient épargné ces souffrances. Une telle punition peut sembler un horrible traitement, mais il fallait vraiment la leur infliger et c'est pourquoi les maris s'en chargeaient¹⁴⁸.

Bushotter mentionne aussi le viol de groupe pour punir une épouse ayant fui avec un autre homme. Après l'avoir retrouvée puis ramenée, « il la remet à des hommes qui l'entraînent dans un endroit isolé où ils la retiennent toute la nuit et là, des hommes, certains jeunes, d'autres d'âge mûr, lui font ce qu'ils veulent, sans ménagement¹⁴⁹ ».

Les changements culturels depuis l'époque de la chasse aux bisons

Les conséquences culturelles et psychologiques de la vie dans les réserves ont engendré leur lot de tensions dans les rapports de genre des Lakotas. Depuis que l'homme blanc a installé le Lakota sur une réserve, il l'a transformé en femme, selon un proverbe que cite Bushotter en 1887¹⁵⁰. En clair, cela signifie que l'homme blanc avait dépossédé le Lakota de ce qui faisait sa gloire masculine : la chasse et la guerre. Dans la première étude anthropologique publiée au sujet du changement culturel chez les tribus des Plaines, Margaret Mead décrit les Omahas tels qu'ils étaient en 1930. Elle note que les femmes cuisinaient, cousaient et prenaient soin des enfants

147. BUSHOTTER, ms n° 206.

148. *Ibid.*, ms n° 215.

149. *Ibid.*, ms n° 225.

150. *Ibid.*, ms n° 118.

comme elles l'avaient toujours fait, et elle résume ainsi : « À peu de chose près, leur vie avait poursuivi son cours tranquille. » Il n'en va pas de même pour les hommes : « Ils avaient délaissé toutes leurs anciennes techniques. » Révolus, la chasse, la guerre et les rituels sacrés traditionnels. Pour subvenir au besoin de la famille, les activités économiques des femmes et les revenus de location d'un lot foncier aux non-Indiens suffisaient. Les hommes n'avaient, pour ainsi dire, plus rien à faire¹⁵¹.

D'après ses propres recherches menées sur la réserve de Pine Ridge de 1930 à 1931, Scudder Mekeel conclut que la caractérisation des Omahas par Mead est valable aussi pour les Oglalas. À cette époque, le Bureau des Affaires Indiennes soutenait que les hommes sioux devaient devenir fermiers, sans tenir compte qu'en grande partie les terres des réserves étaient impropres à l'agriculture. Si certains hommes cultivaient un potager, écrit Mekeel, c'était par pure nécessité, car c'était une « coutume de Blanc » que n'était aucune institution sociale lakota. Il note aussi que, pour les femmes lakotas, l'adaptation à la vie de réserve avait été plus difficile que pour les femmes omahas étudiées par Mead. Les sociétés féminines traditionnelles et certains rituels qui procuraient aux femmes un soutien social avaient périclité sans que les Lakotas parviennent à établir de nouvelles institutions, remarque Mekeel¹⁵². Il y avait bien les Églises chrétiennes qui offraient de nouveaux réseaux de soutien social, mais, créées par les Blancs, elles étaient considérées comme non indiennes¹⁵³.

En 1936, Mekeel accompagne le psychologue Erik H. Erikson à Pine Ridge pour enquêter sur l'éducation traditionnelle et contemporaine des enfants. La perpétuation des rôles masculins et la façon dont on les inculquait aux garçons frappent Erikson : « Tout, dans l'éducation des garçons, servait à développer en eux un maximum de confiance en soi, d'abord la générosité et les encouragements de leurs parents envers eux, puis l'apprentissage graduel pour leur

151. Margaret MEAD, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, New York, Columbia University Press, 1932, p. 25-27.

152. Haviland Scudder MEKEEL, *A Modern American Indian Community in the Light of Its Past*, thèse de doctorat, Yale University, New Haven, Conn., 1932, p. 104-110.

153. *Ibid.*, p. 101-102.

apprendre à surmonter leur faiblesse afin d'en faire des chasseurs en quête de gibier, de femme et de vision. » Cette éducation explique, au point de vue psychologique, les comportements parfois agressifs des garçons en quête d'une épouse ou d'une aventure sexuelle. Erikson est tout aussi impressionné par la passivité des filles qu'il interroge : « La fille sioux était élevée pour devenir non seulement l'assistante du chasseur, voire son esclave, mais aussi sa fidèle admiratrice. Plus tard, les moments importants de sa vie dépendraient des exploits de son compagnon [...] »¹⁵⁴. » L'approche d'Erikson est tellement imprégnée de la culture scientifique de celui-ci qu'elle l'empêche de comprendre le point de vue lakota.

De 1942 à 1943, Gordon Macgregor et une équipe d'anthropologues, tous profondément influencés par l'approche psychologique en anthropologie – très en vogue à l'époque –, étudient la société et la personnalité des Lakotas de Pine Ridge. Macgregor conclut que les changements économiques et sociaux provoqués par la vie sur une réserve avaient amoindri la prééminence des rôles masculins. D'après lui, « le ressentiment, une certaine culpabilité et beaucoup de mécontentement » rendaient les hommes « souvent hostiles envers les femmes ». En outre, les femmes, dont le statut s'était élevé, étaient devenues « critiques envers les comportements masculins et les ridiculisaient »¹⁵⁵.

Dans un livre à succès publié en 1964, Royal B. Hassrick, qui avait fait partie de l'équipe de Macgregor plus de vingt ans auparavant, est encore plus catégorique dans son analyse psychologique : « Le Sioux était conditionné à considérer la femme comme un adversaire » et, ajoute-t-il plus loin, « s'il est vrai que les Sioux considéraient les femmes comme des adversaires, comme des ennemis à vaincre ou à dompter, les femmes sioux n'étaient pas moins directes quand elles considéraient les hommes comme de dangereux prédateurs »¹⁵⁶. Hassrick suggère que la frustration sexuelle est à l'origine de l'« hostilité innée » et de la « méfiance innée » qui caractérisent

154. Erik Homburger ERIKSON, « Observations on Sioux Education », *The Journal of Psychology*, n° 7, 1939, p. 144-145.

155. Gordon MACGREGOR, *Warriors without Weapons: A Study of the Society and Personality of the Pine Ridge Sioux*, Chicago, University of Chicago Press, 1946, 118.

156. HASSRICK, *The Sioux*, p. 135, 148.

les rapports de sexes chez les Lakotas, «une situation plutôt difficile et malheureuse», estime-t-il¹⁵⁷. Tout comme celle d'Erikson, l'interprétation de Hassrick souligne la persistance du rôle masculin de guerrier et de chasseur, même en situation domestique.

Quoique des chercheurs tels qu'Erikson et Hassrick aient recueilli d'importantes données ethnographiques, leurs analyses psychologiques de la culture et de la personnalité autochtone imposaient aux Lakotas des catégories et des notions scientifiques étrangères de même que des concepts américains modernes sur les rapports appropriés entre les sexes, perpétuant le même type d'erreur que faisait Tabeau, le voyageur canadien-français, quand il écrivait, du point de vue d'un Euro-Américain du début du XIX^e siècle, «elles sont, dans tous les sens du terme des esclaves», en parlant des femmes lakotas¹⁵⁸. Ce genre de constats, que l'on retrouve pendant près de deux siècles, est ethnocentrique et ne contribue en rien à nous éclairer sur la culture lakota.

L'analyse diachronique des transformations dans les rapports de genre dépasse le cadre de notre essai. Toutefois, on trouve dans l'ouvrage de Marla Powers, *Oglala Women*, un aperçu historique, de même qu'une description et une analyse du rôle des femmes oglalas dans les années 1980. Powers soutient que les Lakotas d'aujourd'hui ont adopté l'idéologie euro-américaine de domination masculine et de soumission féminine: «C'est l'homme qui mène: voilà ce que la femme lakota projette idéologiquement de nos jours¹⁵⁹.» Pourtant, cette ethnologue souligne que ce sont les femmes qui occupent la plupart des emplois spécialisés sur la réserve et qui pourvoient aux besoins fondamentaux du quotidien, tandis que les hommes visent plus haut et plus loin, revendiquant le droit de propriété et d'occupation des Black Hills par exemple. Alors qu'une femme peut aller et venir d'un rôle traditionnel à un rôle moderne, mère ou grand-mère à la maison et professionnelle (enseignante, secrétaire, administratrice, infirmière, etc.) sans encourir les critiques,

157. *Ibid.*, p. 148, 149, 151.

158. Pierre-Antoine TABEAU, *Voyage de Régis Loisel dans le haut Missouri*.

159. Marla N. POWERS, *Oglala Women*, p. 204.

un homme qui réussit en affaires ou en politique tribale se fait reprocher d'être « trop blanc ».

Il en résulte des tensions qui, exacerbées par les abus de drogues ou d'alcool, se traduisent en violence domestique que les femmes subissent la plupart du temps. Les enfants élevés dans ce contexte finissent par considérer que la violence fait partie intégrante de la vie adulte. La prolifération des bandes de jeunes, filles et garçons, sur les réserves et dans les centres urbains avoisinants, représente une nouvelle menace pour la stabilité sociale. Les dures réalités des rapports de genre d'aujourd'hui constituent autant de défis que la société lakota devra relever¹⁶⁰.

L'observation des changements qu'a connus la catégorie des genres intermédiaires peut nous aider à évaluer la situation. À défaut de vivre en *wínkte* ou en rêveuse de la femme double comme à l'époque antérieure aux réserves, les Lakotas des catégories intermédiaires ont adopté d'autres comportements où des éléments de la culture traditionnelle lakota côtoient ceux de l'Amérique moderne.

On peut affirmer que le genre de vie que menait très ouvertement le *wínkte*, s'habillant en femme et s'adonnant à des tâches réservées aux femmes, a été remplacé, au xx^e siècle, par l'homosexualité dissimulée de la société euro-américaine. On peut attribuer ce phénomène à l'influence des Églises chrétiennes dont le tabou euro-américain entourant l'homosexualité a été intégré par les Lakotas qui se convertissaient¹⁶¹. Toutefois, vers 1935, Reginald et Gladys Laubin ont rencontré un jeune *wínkte* dans la réserve de Standing Rock qui s'habillait et vivait comme une femme à la suite d'une vision survenue à l'âge de 18 ans¹⁶². De la même façon, Thomas Lewis, un psychiatre travaillant sur la réserve de Pine Ridge,

160. Pour un récit de la mise sur pied de Changleska, une maison d'hébergement pour femmes, dans la réserve de Pine Ridge, et les problèmes d'abus, voir Alison OWINGS, *Indian Voices: Listening to Native Americans*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2011, p. 142-167.

161. Walter WILLIAMS, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986, p. 182.

162. LAUBIN et LAUBIN, *Indian Dances of North America*, p. 366-367, qui comprend une photographie de l'individu.

mentionne avoir vu un *winykte* lors d'une danse du soleil qui portait une tenue de femme par-dessus ses habits d'homme¹⁶³.

Il semble que certains hommes lakotas homosexuels aient adopté le maniérisme de la culture gay euro-américaine contemporaine. Dans son essai sur la diversité sexuelle des Amérindiens, Walter Williams cite des Lakotas qui, dans les années 1980, lui disaient que *winykte* signifiait «gai» ou «homosexuel». Par contre, un de ses informateurs avait mentionné qu'il existait une différence entre «gai» et *winykte*, définissant le *winykte* comme un gai avec des pouvoirs rituels¹⁶⁴. Dans cette identification à la désignation pan-tribale de l'homosexuel en tant qu'«esprit double», le *winykte* lakota en appelle ainsi au sens traditionnel de l'individu que des pouvoirs spirituels distinguent des autres¹⁶⁵. Le mouvement pour la défense des droits des homosexuels, qui à partir des années 1980 s'est propagé aux réserves, a amené les gays et lesbiennes à vivre leur orientation sexuelle plus ouvertement¹⁶⁶. Comme leurs homologues masculins, certaines femmes qui auraient sans doute été, quelques générations plus tôt, des rêveuses de la femme double ont adopté un style de vie ouvertement lesbien.

Conclusion

Les Lakotas reconnaissent quatre vertus caractéristiques à l'être humain : la bravoure et la générosité en font toujours partie. Quant aux deux autres, elles peuvent varier. Pour l'Oglala Thomas Tyon, il s'agit de l'intégrité et de la fécondité ; pour le Minneconjou White Bull, de la force d'âme et de la fécondité ; pour Walker, de la force d'âme et de l'intégrité ; et, pour Hassrick, de la force d'âme et de la sagesse¹⁶⁷. Ces variations nous permettent de prendre la mesure des valeurs que les Lakotas estiment les plus importantes.

163. LEWIS, *The Medicine Men*, p. 68.

164. WILLIAMS, *The Spirit and the Flesh*, p. 212, 217.

165. *Ibid.*, p. 85.

166. *Ibid.*, p. 217.

167. MEKEEL, «The Economy of a Modern Teton Dakota Community», *Yale University Publications in Anthropology*, n° 6, 1936, p. 1 ; Tyon, dans WALKER, *Sun Dance*, p. 160 ; White Bull, dans VESTAL, *Warpath*, p. 87 ; WALKER, «Sun Dance», p. 62 ; HASSRICK, *The Sioux*, p. 49.

La chasse et la guerre ainsi que sa participation à une société guerrière offraient au jeune homme l'occasion d'incarner ces valeurs et, à l'âge mûr, l'homme pouvait faire valoir ces qualités par des paroles de sagesse au conseil et par son rôle de médiateur dans le campement. La femme, elle, manifestait ces vertus surtout dans sa vie domestique, en tant que mère, épouse et propriétaire de la loge. Les Lakotas avaient un terme pour désigner une femme respectable : *slot'á*, « pleine de graisse ». L'appellation évoquait la robe de daim portée lors du tannage des peaux et du séchage de la viande et devenue raide de graisse à force d'usage, symbole du zèle et du savoir-faire de la travailleuse¹⁶⁸. Par la suite, selon Deloria, le sens du mot s'est transformé pour en venir à désigner une femme habile, aimable et accueillante (de nos jours, pour certains Lakotas, le mot signifie même le contraire : une femme paresseuse et malpropre).

Une femme santee dressa pour Deloria une liste des caractéristiques d'une « femme bien » : elle devait être fidèle à son époux, dévouée pour ses enfants, vaillante, habile dans les arts féminins, d'un naturel accueillant et généreux, et respecter rigoureusement l'étiquette avec la parentèle. Elle devait beaucoup réfléchir, mais parler peu, rester à la maison et s'occuper de ses affaires. La chasteté était d'une importance capitale. Elle ne devait pas se rendre coupable d'« actes » (*oŋ'áŋ*), d'infidélités, autrement dit. « Même si elle possède toutes les autres qualités, si elle n'est pas chaste, elle ne mérite pas qu'on l'appelle une femme bien¹⁶⁹. »

Un homme se distinguait avant tout par sa bravoure, ses exploits guerriers en témoignant certes, tout comme sa générosité (donner constituant une forme de bravoure, croyait-on). L'homme dans la fleur de l'âge s'employait à remporter des honneurs individuels en dehors du cercle du camp ; en vieillissant, il se concentrait sur le bien-être du groupe. Selon Mekeel, un « homme bien » était un aîné au prestige reconnu et à qui l'on conférait le droit d'accomplir les rites sacrés. Un tel homme « n'avait jamais ni commis de meurtre ni été accusé d'adultère, mais avait été un guerrier, avait fait preuve

168. DELORIA, ms n° 1, chap. 4.

169. *Ibid.*, chap. 14.

de générosité et était maintenant un aîné, c'est-à-dire un homme ayant passé l'âge d'agir sous l'emprise de la passion¹⁷⁰ ».

On utilisait volontiers la « féminité », métaphoriquement, en contraste symbolique avec la « masculinité ». On disait au garçon de ne pas se comporter comme une femme et c'était la pire des insultes pour un homme d'être comparé à une femme¹⁷¹. Deloria résume ainsi son analyse des relations entre hommes et femmes : « Suivant le principe des forces opposées, [les relations entre hommes et femmes] étaient constamment soumises à deux forces égales et contradictoires : la convergence spirituelle d'un côté et la ségrégation physique de l'autre¹⁷². » Dans la société lakota, les rôles féminins n'étaient pas subordonnés à ceux des hommes. Il existait deux unités sociales fondamentales, toutes deux composées de femmes et d'hommes : la famille d'abord, puis la famille élargie. La réputation de toute la famille dépendait des agissements des deux sexes.

S'il est vrai qu'avant l'époque des réserves les Lakotas attribuaient davantage de prestige aux activités masculines qu'à celles des femmes, ils considéraient que la force de leur société dépendait tout autant de celle des femmes. Pour étayer cet argument, il suffit de rappeler que la pipe sacrée, instrument privilégié de communion avec les esprits pour les hommes lakotas, venait d'une femme, la femme bisonne blanche qui, par ailleurs, était à l'origine du grand prix qu'on accordait à la virginité des jeunes filles et à la chasteté des épouses. La pureté, la bonté et le dévouement des femmes étaient les bastions de la société lakota. Sans femmes à protéger et à honorer, le système guerrier perdait sa raison d'être, puisque la protection et la perpétuation de la société étaient le but ultime de ces exploits de chasse et de guerre qui entraînaient les hommes loin du confort domestique. La gloire compensait les souffrances endurées. En fait, dans la réalité culturelle des Lakotas, les hommes se subordonnaient aux femmes, en faisant preuve de continence, en sacrifiant la douceur d'un foyer pour aller chasser et guerroyer au péril de leur vie, en s'abaissant à supplier les pouvoirs de l'univers de leur accorder l'aide

170. MEKEEL, « The Economy of a Modern Teton Dakota Community », p. 1.

171. DELORIA, ms n° 1, chap. 14.

172. *Ibid.*, chap. 9.

nécessaire à l'accomplissement de leur devoir de protecteur et de pourvoyeur.

Toujours aussi fondamentales, ces valeurs constituent la pierre angulaire de la revitalisation des traditions, essentielle aux Lakotas. Le défi consiste à mobiliser ces valeurs pour contrer les forces négatives qui, à l'heure actuelle, menacent le bien-être de la société lakota.

Remerciements

Une version précédente de cet article, plus courte, est parue sous le titre de « Male and Female in Traditional Lakota Culture », dans l'ouvrage *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*, sous la direction de Patricia Albers et Beatrice Medicine (Washington D. C., University Press of America, 1983). Je tiens avant tout à remercier Ella C. Deloria pour son œuvre où j'ai trouvé la plupart des données nécessaires à l'élaboration de cet essai. Mes discussions avec elle, de même qu'avec plusieurs amis lakotas, ont marqué ma vision des questions abordées ici. Qu'il me soit permis de remercier aussi, de façon spéciale, Elaine A. Jahner (†) avec qui je me suis entretenu de la plupart des idées présentées ici.

Références bibliographiques

- ABEL, Annie Heloise, ed., *Tabeau's Narrative of Loisel's Expedition to the Upper Missouri*, Norman, University of Oklahoma Press, 1939.
- ALBERS, Patricia, et Beatrice MEDICINE, ed., *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*, Washington D. C., University Press of America, 1983.
- BOAS, Franz, et Ella DELORIA, « Dakota Grammar », *Memoirs of the National Academy of Sciences*, vol. 23, n° 2, Washington D. C., 1941.
- BUECHEL, Eugene, S.J., *A Dictionary of the Teton Dakota Sioux Language*, Paul Manhart, S.J., ed., Pine Ridge, Red Cloud Indian School, 1970.
- , *Lakota Tales and Texts: Wisdom Stories, Customs, Lives, and Instruction of the Dakota Peoples*, Paul Manhart, S.J., ed., Pine Ridge, S. Dak., Red Cloud Indian School, 1978.
- BUSHOTTER, George, « Lakota Narratives with Interlinear Translation by James Owen DORSEY », 287 textes, 1887, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, ms 4800, traduction par Ella C.

- DELORIA, American Philosophical Society Library, Philadelphia, ms. n° 30 (X8c.3).
- CHARGING CROW (Alexander ADAMS), « History of the Lakotas », ca. 1934, Adele Dodge Papers, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, New Haven, Conn.
- CLARK, W. P., *The Indian Sign Language, with Brief Explanatory Notes of the Gestures Taught Deaf-Mutes in Our Institutions for Their Instruction and a Description of Some of the Peculiar Laws, Customs, Myths, Superstitions, Ways of Living, Code of Peace and War Signals of Our Aborigines*, Philadelphia, L. R. Hamersly, 1885.
- COOK, Della C., et Raymond J. DEMALLIE, « Fertility and Family Structure among the Nineteenth Century Oglala Sioux: A Reappraisal », ms.
- CURTIS, Edward S., *The North American Indian*, vol. 3 (éd. orig., 1908), New York, Johnson Reprint, 1970.
- DELORIA, Ella C., *Speaking of Indians*, New York, Friendship Press, 1944.
- , *Waterlily*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988.
- , ms n° 1, « The Dakota Way of Life », Dakota Indian Foundation, Chamberlain, S. Dak.
- , ms n° 2, « Camp Circle Society », Nebraska Historical Society, Lincoln.
- , ms n° 3, « Improper Methods to Get a Wife », American Philosophical Society Library, Philadelphia, ms n° 30 (X8a. 10), 11^e part.
- , ms n° 4, « Mrs. Andrew Knife's Story », American Philosophical Society Library, Philadelphia, ms n° 30 (X8a.4), 3^e part.
- DELORIA, Vine V., Sr. (1987) « The Establishment of Christianity among the Sioux », dans *Sioux Indian Religion*, Raymond J. DeMallie et Douglas R. Parks, ed. Norman, University of Oklahoma Press, p. 91-111.
- DEMALLIE, Raymond J., « Field Notes from Cheyenne River and Standing Rock Reservations », 1970-1971, ms.
- , ed. *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984.
- DENSMORE, Frances, *Teton Sioux Music*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin, n° 61, Washington, D.C., Smithsonian Institution, Government Printing Office, 1918.
- DORSEY, James Owen, « A Study of Siouan Cults ». *Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, n° 11, Washington, D.C., Government Printing Office, 1894, p. 351-544.
- ERIKSON, Erik Homburger, « Observations on Sioux Education », *The Journal of Psychology*, n° 7, 1939, p. 101-156.
- FERACA, Stephen E., *Wakinyan: Lakota Religion in the Twentieth Century*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998.
- FLETCHER, Alice C., *Life among the Indians: First Fieldwork among the Sioux and Omahas*, Joanna C. Scherer and Raymond J. DeMallie, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 2013.

- GOYON, Marie, « Réappropriations contemporaines d'une figure mythologique : les multiples visages de la Femme double », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, n^{os} 2-3, 2008, p. 33-44.
- HAFEN, LeRoy R., et Ann W. HAFEN, ed., *Rufus B. Sage: His Letters and Papers 1836-1847 with an Annotated Reprint of His « Scenes in the Rocky Mountains and in Oregon, California, New Mexico, Texas, and the Grand Prairies »*, The Far West and The Rockies Series, vol. 4-5, Glendale, Cal., Arthur H. Clark, 1956.
- HANSON, Charles E., Jr., *The David Adams Journals*, Chadron, Neb., The Museum of the Fur Trade, 1994.
- HASSRICK, Royal B., *The Sioux: Life and Customs of a Warrior Society*, Norman, University of Oklahoma Press, 1964. Trad., *Les Sioux: vie et coutumes d'une société guerrière*, traduit de l'américain par Laurence Fritsch, Paris, Albin Michel, 1993.
- HOLDER, A. B., « The Bote. Description of a Peculiar Sexual Perversion Found among North American Indians », *New York Medical Journal*, vol. 50, n^o 23 (Dec. 7), 1889, p. 623-625.
- HOWARD, James H., « Dakota Winter Counts as a Source of Plains History », *Anthropological Papers*, n^o 61, Bureau of American Ethnology Bulletin n^o 173, Washington, D.C., Smithsonian Institution, Government Printing Office, 1960, p. 335-416.
- HYDE, George E., *Red Cloud's Folk: A History of the Oglala Sioux Indians* (éd. orig., 1937), Norman, University of Oklahoma Press, 1957.
- LAUBIN, Reginald, et Gladys LAUBIN, *Indian Dances of North America: Their Importance to Indian Life*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977.
- LEWIS, Thomas H., *The Medicine Men: Oglala Sioux Ceremony and Healing*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.
- MACGREGOR, Gordon, *Warriors without Weapons: A Study of the Society and Personality of the Pine Ridge Sioux*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
- MEAD, Margaret, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, New York, Columbia University Press, 1932.
- MEKEEL, Haviland Scudder, *A Modern American Indian Community in the Light of Its Past*, thèse de doctorat, Yale University, New Haven, Conn., 1932.
- , « The Economy of a Modern Teton Dakota Community », *Yale University Publications in Anthropology*, n^o 6, 1936.
- MELLO, Christina G., « Gender and Empowerment: Contemporary Lakota Women of Rosebud », *McNair Scholars Journal*, vol. 8, n^o 1, art. 6, 2004 (<http://scholarworks.gvsu.edu/mcnair/vol8/iss1/6>).
- MIRSKY, Jeanette, « The Dakota », dans *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, Margaret Mead, ed. (éd. orig., 1937), Boston, Beacon Press, 1961, p. 382-427.

- NEIHARDT, John G., *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Ogalala Sioux*, New York, William Morrow, 1932. Réimpression éd. annotée par Raymond J. DeMallie, Albany, N. Y., State University of New York Press, 2008.
- NICOLLET, Joseph N., « Nicollet's Notes on the Dakota », Raymond J. DeMallie, trad. et éd., dans *Joseph N. Nicollet on the Plains and Prairies: The Expeditions of 1838-39 with Journals, Letters, and Notes on the Dakota Indians*, Edmund C. Bray and Martha Coleman Bray, ed., St. Paul, Minnesota Historical Society, 1976, p. 250-281.
- OWINGS, Alison, *Indian Voices: Listening to Native Americans*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2011.
- PARKS, Douglas R., Raymond J. DEMALLIE et Robert VÉZINA, ed., *A Fur Trader on the Upper Missouri: Journal and Description of Jean-Baptiste Truteau*, Lincoln, University of Nebraska Press, à paraître.
- POWERS, Marla N., *Oglala Women: Myth, Ritual, and Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- POWERS, William K., « The Art of Courtship among the Oglala », *American Indian Art Magazine*, vol. 5, n° 2, 1980, p. 40-47.
- , « Foolish Words: Text and Context in Lakota Love Songs », *European Review of Native American Studies*, vol. 2, n° 2, 1988, p. 29-34.
- RIGGS, Stephen Return, *A Dakota-English Dictionary*, James Owen DORSEY, ed., Contributions to North American Ethnology, vol. 7, Washington D.C., 1890.
- ST. PIERRE, Mark, et Tilda LONG SOLDIER, *Walking in the Sacred Manner: Healers, Dreamers, and Pipe Carriers – Medicine Women of the Plains Indians*, New York, Simon and Schuster, 1995.
- STANDING BEAR, Luther, *My People, the Sioux*, Boston, Houghton Mifflin, 1928.
- , *Land of the Spotted Eagle*, Boston, Houghton Mifflin, 1934.
- SWORD, George, « Manuscript Writings of George Sword », 1 vol., ca. 1909, Colorado Historical Society; traduction par Ella C. Deloria, American Philosophical Society Library, ms n° 30 (X8a.18).
- TABEAU, Pierre-Antoine, « Voiage de Régis Loisel dans le haut Missouri », ca. 1805, Library of Congress, Joseph Nicollet Papers, transcription de Steve Canac-Marquis et Robert Vézina (à paraître).
- THEISZ, R. D., « Multifaceted Double Woman: Legend, Song, Dream, and Meaning », *European Review of Native American Studies*, vol. 2, n° 2, 1988, p. 9-16.
- THWAITES, Reuben G., ed., *Original Journals of the Lewis and Clark Expedition*. 8 vol., Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904-1905 (Reprinted: Antiquarian Press, New York, 1959).
- TRUTEAU, Jean-Baptiste, « Description abrégée du haut missouris addr[e]ssée à Monsieur don Zenon trudeau lieutenant Gouverneur de la partie occidentale

- des illinois &c&c&c, par J Bte. trudeau voyageur», 1795, Musée de la civilisation, collection du Séminaire de Québec, fonds Viger-Verreau.
- VESTAL, Stanley, *Warpath: The True Story of the Fighting Sioux Told in a Biography of Chief White Bull*, Boston, Houghton Mifflin, 1934.
- WADE, Mason, ed., *The Journals of Francis Parkman*, 2 vol., New York, Harper and Brothers, 1947.
- WALKER, James R., «The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 16, 2^e part., 1917, p. 51-221.
- WALKER, James R., *Lakota Belief and Ritual*, Raymond J. DeMallie et Elaine A. Jahner, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 1980.
- , *Lakota Society*, Raymond J. DeMallie, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.
- WILLIAMS, Walter, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986.
- WISSLER, Clark, «Field Notes on the Dakota Indians», Department of Anthropology Archives, American Museum of Natural History, 1902.
- , «Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota», *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1^{re} part., 1912, p. 1-99.

La sexualité chez les Pawnees et les Arikaras

Douglas R. Parks

Traduit de l'anglais par Carole Cancel et Gilles Havard

Introduction

IL EST FORT PROBABLE qu'aucun aspect du mode de vie des Amérindiens du haut de la rivière Missouri n'ait autant suscité l'incrédulité et l'indignation des traiteurs de pelleteries et autres voyageurs, à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, que les mœurs sexuelles des Arikaras. Certains observateurs les décrivent même comme étant les plus libertins de tous les habitants de cette région.

Le premier observateur à s'exprimer sur le sujet fut Jean-Baptiste Truteau, un voyageur¹ canadien-français qui, de 1795 à 1796, mena une expédition de traite de fourrures et d'exploration en remontant le Missouri à partir de Saint-Louis. Son objectif était d'établir des relations commerciales entre les tribus amérindiennes de cette région et les marchands de Saint-Louis. De retour à Saint-Louis en 1796, Truteau rédigea un rapport à l'intention des administrateurs de la Compagnie du Haut-Missouri où il décrivait la région du haut Missouri et ses habitants. Ce compte rendu portait principalement sur les Arikaras, mais il traitait aussi d'autres tribus, notamment des Pawnees auprès desquels il avait vécu trois ans par le passé. Truteau formule les observations suivantes sur le comportement des Arikaras dans le domaine de la sexualité :

1. Au sens d'employé de la traite des pelleteries.

Les filles et les femmes y vivent en si grande liberté qu'elles semblent être un bien commun. Entre eux, elles sont si dissolues et si débauchés que, selon le rapport de ceux qui les ont cultivés, il n'y en a pas une dont la sagesse soit à l'épreuve de quelques peu de vermillon ou de rassade bléüe. Aussi voit on communément nos jeunes canadiens ou créoles qui arrivent chez eux courir à toute bride comme des chevaux échappés dans les champs de Venus, [...] d'où ils ne sortent rarement sans être munis des maux qui y sont inséparablement attachés, car les maux vénériens sont fort communs parmi des peuples où il regne une si grande dissolution. Les sauvages s'en guérissent parfaitement bien par le jus de certaines racines qu'ils boivent. On m'en a montré qui-il-y-a six mois tomboient en pourriture et qui sont parfaitement guéris².

Près de dix ans plus tard, le voyageur canadien-français Pierre-Antoine Tabeau, qui était lui aussi un habitant de Saint-Louis et qui avait longtemps vécu chez les Arikaras, écrivait ce qui suit :

On seroit scurement étonné d'entendre dire que les filles sont sages jusqu'au mariage, & qu'il se trouve des vierges de dix huit à vingt ans. La vérité passe ici la vraisemblance il est vrai que les meres & toutes les parentes y veillent avec tous les soins possibles & qu'elles poussent la vigilance jusqu'à attacher le soir les cotillons des filles qui couchent ainsi garottées. Cependant les liens ne sont pas toujours à l'épreuve d'un amant qui plaît, mais cela n'est pas contre le principe, c'est un mariage & ne dureroit-il qu'une heure, la fille n'en devient pas moins une honête veuve³.

Dans la même veine, le botaniste John Bradbury, qui remonta la rivière Missouri de 1809 à 1811, notait

2. J.-B. TRUTEAU, « Description abrégée du haut missouris adressée à Monsieur don Zenon trudeau lieutenant Gouverneur de la partie occidentale des illinois &c&c&c, par J Bte. trudeau voyageur », 1795, Musée de la civilisation, collection du Séminaire de Québec, fonds Viger-Verreault.

3. Pierre-Antoine TABEAU, « Voiage de Régis Loisel dans le haut Missouri », ca 1805, Joseph Nicollet Papers, Library of Congress, Washington, D.C., transcription de Steve Canac-Marquis et Robert Vézina (à paraître) ; Annie Heloise ABEL, ed. *Tabeau's Narrative of Loisel's Expedition to the Upper Missouri*, Norman, University of Oklahoma Press, 1939.

que la chasteté des femmes n'est pas une vertu, comme le fait de ne pas la respecter n'est pas considéré comme un délit puisque cela est permis par le consentement de leurs époux, pères ou frères; mais dans certaines tribus, comme les Potowatomies, Saukies, Foxes, &c., manquer [à la chasteté] sans le consentement du mari est sévèrement puni, puisqu'il pourra alors arracher le nez de sa squaw si elle est jugée coupable [d'adultère].

Les voyageurs... ont remarqué qu'ils [les Indiens] sont très libéraux quant à leurs femmes vis-à-vis des étrangers ou bien extrêmement jaloux. En cette espèce de libéralité, aucune nation ne peut surpasser les Aricaras, qui s'assemblent chaque soir avec leurs femmes, sœurs et filles, tous anxieux de leur trouver un bon marché⁴.

La description la plus acrimonieuse est cependant attribuable à Edwin T. Denig, un traiteur de pelleteries qui, en 1855-1856, écrivait : « De nombreuses familles Arickara dorment ensemble sans distinction, le père à côté de sa fille, le frère avec sa sœur, et c'est la seule nation où l'inceste n'est pas regardé comme honteux ou criminel⁵. » Denig poursuit son entreprise de calomnie en qualifiant les Arikaras de lâches prêts à tuer « tout homme blanc à leur portée ». La description de ce comportement repose sur les quelques démonstrations d'hostilité qui ont jalonné les relations entre traiteurs de pelleteries et Arikaras entre 1810 et 1830. Les Arikaras, à l'instar

4. John BRADBURY, *Travels in the Interior of America in the Years 1809-1811*, dans Reuben G. Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, vol. 5, Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904, p. 140, 177-78. Bradbury n'avait pas encore rencontré de tribus vivant en amont de la rivière, telles que les Mandanes, les Hidatsas et les Crows notamment, dont les mœurs sexuelles étaient très semblables à celles des Arikaras.

5. Edwin Thompson DENIG, *Five Indian Tribes of the Upper Missouri: Sioux, Arickaras, Assiniboines, Crees, Crows*, John C. Ewers, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1961, p. 53. Voir le développement sur l'inceste, *infra*. La carrière de Denig dans la traite des pelleteries dura plus de vingt ans. Elle avait débuté en 1833 à Fort Pierre. Denig mena par la suite une vie de bourgeois (chef de poste) à Fort Union. N'ayant lui-même jamais vécu parmi les Arikaras, on ne saurait déterminer où il apprit ce qu'il prétendait savoir de l'inceste chez ces Indiens. Le seul autre traiteur à avoir formulé des commentaires au sujet de l'inceste fut Tabeau. Selon lui, le frère et la sœur de la hutte qu'il habitait dormaient ensemble, mais il ne fournit aucun autre exemple. Il est vraisemblable que la déclaration de Denig repose exclusivement sur les écrits de Tabeau.

des Mandanes, résistaient alors à l'intrusion des compagnies de traite. Ces compagnies remettaient en cause la centralité commerciale des villages arikaras, mais aussi mandanes et hidatsas, où se tenaient traditionnellement des foires annuelles⁶. Les membres des tribus nomades qui vivaient à l'ouest et au sud-ouest des Arikaras se rendaient aux villages de ces derniers pour échanger du gibier et des chevaux contre des produits agricoles. De même, les groupes sioux venus de l'est troquaient des armes à feu et autres produits européens avec les Arikaras qui, en échange, leur fournissaient des chevaux et du maïs. Dans ce système d'échange, les Arikaras et les Mandanes jouaient un rôle d'intermédiaires et, alors qu'on tentait de les supplanter, ils opposèrent une résistance à l'intrusion euro-américaine, à l'instar d'autres tribus vivant plus en aval sur la rivière⁷.

Denig poursuit sa description en soulignant la manière dont les hommes arikaras les plus âgés, qui ne devaient pas quitter leurs villages – pour chasser ou faire la guerre – à cause du risque constant d'attaque des Sioux, disposaient de tellement de temps libre qu'ils le passaient à « séduire les femmes des autres... C'est à peu près la seule occupation des mâles, leurs esprits deviennent si avilis qu'à la fin ils font de leurs propres consanguins des victimes. En conformité avec cet état de fait, la vertu de toutes leurs femmes est au plus bas et à vendre pour toute personne qui se trouverait assez malheureuse pour faire acte de candidature⁸ ».

Des descriptions succinctes telles que celles-ci, rédigées selon le point de vue des Occidentaux, sont courantes à partir de 1810

6. Entre 1806 et 1825, les Mandanes et les Hidatsas étaient assez peu en contact direct avec les traiteurs de fourrures blancs. Néanmoins, un certain nombre d'épisodes violents entre ces Indiens et les traiteurs ont été documentés (voir par exemple, Tabeau dans ABEL, *Tabeau's Narrative*, 1939, p. 168 et Lewis et Clark dans Gary E. MOULTON, *The Journals of the Lewis and Clark Expedition*, vol. 3, Lincoln, University of Nebraska Press, 1987, p. 92-93, 181-182). Ce sont ces épisodes qui prédisposèrent le gouvernement américain à signer un traité avec chacune de ces tribus en 1825, dans le but d'établir avec elles des relations pacifiques. Voir Charles KAPPLER, ed., *Indian Affairs: Laws and Treaties, Volume 2 (Treaties)*, Washington, D. C., Government Printing Office, 1904, p. 237-244.

7. Voir TRUTEAU, *Description*, pour consulter des exemples de tentatives, de la part des Omahas et des Sioux, d'empêcher son expédition de remonter la rivière et de contourner leur territoire. Truteau avait pour but d'ouvrir une voie commerciale directe avec les Arikaras et les Mandanes.

8. DENIG, *Five Indian Tribes*, p. 62.

et jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Les Arikaras y sont presque invariablement dépeints comme débauchés et hostiles aux Blancs ; plus encore que les Indiens des autres tribus, semble-t-il⁹. Ainsi, le fait que Denig ait commencé sa carrière de traiteur dans la région du haut Missouri peu de temps après l'attaque perpétrée (en 1823) par les Arikaras contre un groupe de traiteurs dirigé par William Ashley et son manque de familiarité avec les Arikaras nous laissent à penser que ses déclarations s'appuyaient sur la vision très défavorable qu'avaient de ce groupe à la fois les traiteurs et les autres tribus de la région, elles-mêmes hostiles aux Arikaras.

Objectifs de ce travail

Cet article étudie les mœurs sexuelles des Arikaras et de leurs proches « parents », les Pawnees, en s'appuyant sur le point de vue de personnes issues de ces cultures – en étudiant la manière dont des Arikaras et des Pawnees interprétaient leur propre sexualité, plutôt que la manière dont les étrangers la percevaient. Ces deux tribus, semi-sédentaires et horticoles, vivaient la moitié de l'année dans de grandes cabanes de terre et, l'autre moitié, parcouraient les Plaines à l'occasion de chasses au bison collectives. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, ces tribus comptaient parmi les plus peuplées des Plaines d'Amérique du Nord. On dénombrait au moins 20 000 Arikaras répartis sur trente, voire quarante villages dans la région qui correspond aujourd'hui au Dakota du Sud. Les Pawnees comptaient plus de 12 000 personnes réparties dans des villages moins nombreux mais plus grands, situés au centre du Nebraska

9. On trouve toutefois des vues opposées à celles-ci, notamment celles de John Bradbury et d'H.M. Brackenridge, datées de 1811 ; voir BRADBURY, *Travels in the Interior of America*, p. 132, 176-179 et BRACKENRIDGE, *Journal of a Voyage up the River Missouri: Performed in Eighteen Hundred and Eleven*, ed. 1816, dans Reuben G. Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, vol. 6, Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904-1907, p. 116-132. En 1875, un reporter du journal *Iapi Oaye – The Word Carrier* (vol. 4, n° 3, p. 12, publié par la Dakota Mission de Greenwood au Dakota du Sud) exprimait également un avis contraire au sujet des Arikaras. En comparant le comportement « moral » des Hidatsas et des Arikaras de la réserve de Fort Berthold, il écrivait : « Les Hidatsas sont une race de gens féroces physiquement, mais moralement ils le sont moins que les Rees [Arikaras]. Les Hidatsas sont astucieux et cupides et ils ont tendance à mentir, de plus ils ne possèdent pas l'honnêteté naturelle des Rees. »

et au nord du Kansas. Du fait des épidémies dévastatrices de variole qui sévirent à travers les Plaines au début des années 1780, les Arikaras furent décimés. Au moins la moitié de leur population périt et seuls trois villages demeurèrent. Au cours des décennies suivantes, les deux tribus subirent une diminution constante de leur population engendrée par diverses épidémies (au tournant du ^{xx}^e siècle, les Arikaras ne comptaient plus que 400 personnes, et les Pawnees 600)¹⁰.

Les quelques récits historiques de la fin du ^{xviii}^e et du ^{xix}^e siècle portant sur la vie sexuelle des Arikaras, que nous avons cités plus haut, constituent une toile de fond pour les témoignages, autochtones pour la plupart, qui furent collectés à la fin du ^{xix}^e siècle et au ^{xx}^e siècle. Nous disposons en particulier de manuscrits non publiés, datant de la première moitié du ^{xx}^e siècle, qui décrivent, du point de vue de personnes issues de ces deux tribus, certains aspects des comportements traditionnels en matière de sexualité. En ce qui concerne les Arikaras, ce sont les notes de terrain jamais publiées de l'anthropologue Preston Holder qui constituent notre source principale. En 1938, Holder mena une enquête de terrain ethnographique parmi ces Indiens, qui vivaient depuis 1862 dans la réserve de Fort Berthold (centre-ouest du Dakota du Nord). La souplesse inhérente aux mariages ainsi que l'existence de relations sexuelles entre les membres d'une même famille l'intriguaient, et il en collecta des descriptions inédites¹¹. Autre source relative à la parenté chez les Arikaras : les données de terrain collectées par Karl et Iva Schmitt en 1953, lors d'une étude plus étendue sur la parenté caddoenne¹².

Même si leur vie sexuelle ne fit jamais l'objet d'autant d'intérêt de la part des premiers observateurs euro-américains que celle des Arikaras, on dispose également pour les Pawnees d'un matériel ethnographique de première main, à commencer par un texte issu d'une vaste collecte de récits en langue skiri pawnee jusqu'ici jamais

10. Pour consulter des descriptions culturelles de ces deux tribus, voir Douglas R. PARKS, «Arikara», dans *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, Raymond J. DeMallie, ed., William C. Sturtevant, gen. ed., p. 365-390, Washington, D. C., Smithsonian Institution 2001, p. 365-390, «Pawnee», *idem*, p. 515-547.

11. Les documents de Preston Holder sont en la possession de Douglas R. Parks.

12. Les documents d'Iva Schmitt sont en la possession de Raymond J. DeMallie.

traduits et jamais publiés. Ces enregistrements sonores furent gravés sur cylindre de cire en 1906 par l'anthropologue George A. Dorsey et son assistant skiri James R. Murie. Le narrateur s'appelait Roaming Scout (*Kirikiirisu*¹³ *Rakaawari*, en anglais «Roaming The World Scout»), vieux prêtre unilingue considéré à l'époque comme le plus grand intellectuel pawnee et comme un chef influent de la tribu¹³. Dans un long texte intitulé «Le travail des femmes», il traite de deux questions pertinentes pour le présent article : d'abord, pourquoi les hommes prêtent-ils leurs partenaires et épouses à certains de leurs parents consanguins et à des amis proches ? Ensuite, pourquoi certains hommes et femmes adoptent-ils les rôles sexuels et les comportements du sexe opposé, autrement dit, pourquoi certains individus deviennent-ils des berdaches ? – pour user de ce vieux terme français largement utilisé de nos jours mais parfois remplacé par l'expression «personne bi-spirituelle¹⁴». En plus des données se rapportant à Roaming Scout, Murie et Dorsey collectèrent un corpus étendu de données ethnographiques concernant la parenté et la vie sociale chez les Pawnees. Ces données font partie d'une étude plus large qu'ils ont menée sur la culture pawnee et qui contribue à documenter les thèmes étudiés dans cet article.

La première ethnographie substantielle des Pawnees fut rédigée par John B. Dunbar, fils du premier missionnaire à officier parmi ces Indiens, John Dunbar. Le jeune Dunbar, qui avait vraisemblablement appris la langue pawnee dans sa jeunesse alors qu'il vivait à proximité de la tribu, publia plus tard, quand il travaillait comme enseignant au Kansas, une série d'articles importants portant sur

13. Le lecteur trouvera une description de Roaming Scout et de ses textes dans Douglas R. PARKS et Raymond J. DEMALLIE, «Plains Indian Native Literatures», *Boundary 2*, vol. 19, n° 3 (1492-1992: *American Indian Persistence and Resurgence*), p. 107-121. Au sujet de la place de Roaming Scout dans la société pawnee, voir George DORSEY, *Traditions of the Skidi Pawnee*, *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 8, Boston and New York, 1904, p. 329. Parks prépare actuellement les textes de Roaming Scout à des fins de publication. Dans cet article, nous avons choisi de ne pas traduire de l'anglais au français les propos de Roaming Scout, pour éviter tout risque supplémentaire de déperdition de sens.

14. Sabine LANG, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. xiii-xvii, présente une longue analyse des deux termes. Voir aussi Walter WILLIAMS, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986, p. 1-14.

l'histoire et la culture pawnee. Quant au premier document de nature anthropologique consacré à la langue et à la culture pawnee, il fut l'œuvre des anthropologues Alexander Lesser et Gene Weltfish. Ces étudiants de Franz Boas menèrent des enquêtes de terrain auprès des Pawnees entre 1929 et 1931, puis au cours de l'été 1935¹⁵. Parmi les données recueillies, auprès de nombreuses personnes, sur la vie sociale pawnee, on compte notamment l'auto-biographie d'un Skiri, Mark Evarts, qui offrit également un long et hypothétique récit de la vie traditionnelle pawnee – telle qu'elle était en 1867. Weltfish publia une ethnographie des Skiris en s'appuyant sur ces données et en les regroupant avec des données issues de publications existantes¹⁶. Se fondant lui aussi sur cette documentation de terrain, Lesser publia pour sa part des articles sur la parenté chez les Caddoens et sur la polyandrie parmi les Pawnees¹⁷. Mentionnons en outre les notes de terrain abondantes de Karl et Iva Schmitt qui, au cours des années 1950, étudièrent les systèmes de parenté de toutes les tribus caddoennes. Leur œuvre, dont rien n'a jamais été publié, est également d'un grand secours pour comprendre les mœurs sexuelles des Pawnees et des Arikaras¹⁸.

À toute cette documentation, il faut ajouter les sources coloniales des XVIII^e et XIX^e siècles qui concernent d'autres Indiens des Plaines septentrionales et qui permettent de mettre en perspective, au sein d'un tissu culturel plus large, les croyances et les pratiques des Arikaras et des Pawnees¹⁹.

15. Leurs notes de terrain ainsi que leurs manuscrits non publiés sont en la possession de Douglas R. Parks.

16. Gene WELTFISH, *The Lost Universe*, New York, Basic Books, 1965. Cet ouvrage ethnographique sur les Pawnees regroupe des données issues des notes de terrain recueillies par Weltfish (en 1929-1930 et en 1935) ainsi que de récits publiés par d'autres auteurs.

17. Alexander LESSER, « Levirate and Fraternal Polyandry among the Pawnees », *Man*, vol. 30, n^{os} 77-78, 1930, p. 98-101 ; « Caddoan Kinship Systems », *Nebraska History*, vol. 60, n^o 2, 1979, p. 260-271.

18. Les originaux des notes de terrain des Schmitt sont conservés au sein des Western History Collections, à l'Université d'Oklahoma. L'original de l'ébauche de la thèse inachevée d'Iva Schmitt, « Changes in Pawnee Kinship and Social Organization », ca. 1961, est en possession de Raymond J. DeMallie.

19. À la fin du XVIII^e siècle, les Pawnees étaient composés de quatre groupes distincts, tous étroitement apparentés sur le plan linguistique. Les Chawis, Kitkahahkis et Pitahawiratas étaient désignés à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle par les Skiris sous le terme de *Tuhaawit*, littéralement « east band » (bande de l'est), car ils vivaient au sud et

L'apprentissage de la sexualité²⁰

Chez les Pawnees

Les garçons pawnees pré-pubères étaient appelés *piisiks*. Ce terme désigne un jeune homme n'ayant pas encore commencé à s'intéresser aux femmes ou à toute activité de nature sexuelle²¹. Au cours de cette période, il était commun pour un garçon d'avoir un ami proche qui devenait alors son *iraari*², son « frère²² ». Dans la plupart des cas, ils étaient tous les deux inséparables et dormaient même ensemble. D'après Roaming Scout, lorsque les gens les voyaient circuler dans le village, ils disaient « Ah, ces garçons forment un couple tellement passionné ».

à l'est par rapport à eux. En anglais, ce terme a été traduit par South Band (bande du Sud), qui constitue le nom standard de ces trois groupes de nos jours. Quant aux Skiris, ils formaient auparavant un groupe séparé et autonome vivant au nord des groupes South Band et ils disposaient d'un dialecte distinct. Leur auto-ethnonyme est *Ckiiri*, qui signifie « loup ». Aujourd'hui, les quatre divisions sont reconnues juridiquement sous le terme de Pawnees. Quant aux Arikaras, ils étaient appelés Arikarees par les traiteurs canadiens-français, terme souvent abrégé sous la forme « Ree ». Ces mêmes traiteurs appelaient les Skiris « Loups », « Pani Loups », ou « Panimahas ». Dans les écrits euro-américains, les Chawis étaient connus comme les « Grands Pawnees », les Kitkahahkis comme les « Republican Pawnee » et les Pitahawiratas comme les « Tapages ». Les Euro-Américains appelaient aussi les Arikaras « Pawnees » (habituellement sous la forme Pani) du fait de leur proximité linguistique et culturelle avec les Pawnees. Les Arikaras parlaient cependant un dialecte qui n'était pas mutuellement intelligible avec les dialectes des Skiris et des Pawnees South Band (voir PARKS, « Pawnee », p. 545-556).

20. Sauf indication contraire, les données de cette section sont tirées des récits non publiés de Roaming Scout intitulés « Le travail des femmes ».

21. La forme phonologique exacte de ce terme demeure incertaine. Il pourrait s'agir de *pisiks* ou de *piisiks*. Au xx^e siècle, les locuteurs ne connaissaient pas ce mot. Murie, qui dans ses écrits au sujet des Pawnees ne distinguait pas les voyelles longues des courtes, écrivait « pisiks ». Malgré cette réserve, j'ai choisi d'utiliser le terme *piisiks*, du fait que la plupart des termes en langue pawnee s'appliquant aux hommes commencent par « pii- ».

22. Chaque garçon, ou presque, développait une étroite relation d'amitié avec un autre garçon. Ce dernier devenait alors son compagnon de tous les instants, son camarade. Cette amitié durait bien souvent toute la vie. On retrouve ce type de relation chez la plupart des Indiens des Plaines : voir par exemple la déclaration de Long à ce sujet chez les Kansas (Edwin JAMES, *Account of an Expedition from Pittsburgh to Rocky Mountains in the Years 1819 and 1820... under the Command of Major Stephen H. Long...*, Philadelphia, H.C. Carey and I. Lea, 1823, vol. 1, p. 125) et la description de Robert Lowie chez les Crows (LOWIE, « Social Life of the Crow Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 9, 2^e part., 1912, p. 212).

Dans les années 1880, John B. Dunbar publia une série d'articles traitant de l'histoire et de l'ethnographie pawnee, et il notait ceci au sujet des enfants :

Les enfants des deux sexes se mêlaient sans distinction jusqu'à environ l'âge de sept ans. L'essentiel de leur temps se passait dans des amusements enfantins ; les filles faisaient des poupées, les garçons chevauchaient des bâtons ; tous s'amusaient en fabriquant toutes sortes d'objets à partir de la boue et singeant les différentes phases de leur vie future. Après cet âge, leurs occupations divergeaient. Les garçons commençaient à garder les chevaux, apprenant à user d'un arc, chassant les plus petits gibiers, etc.²³

Les écrits de Roaming Scout indiquent que seules quelques règles empêchaient les garçons et les filles de jouer ensemble avant d'avoir atteint la puberté. En grandissant, les garçons jouaient à imiter les activités des adultes de sexe masculin, et tout particulièrement celles des « docteurs », comme l'a relevé Roaming Scout²⁴. Il raconte comment certains de ces jeunes garçons se construisaient de petites cabanes en osier, à l'image de celles, plus grandes, que les membres des confréries de docteurs utilisaient pour la danse des Docteurs, qui se tenait une fois par an sur une durée de vingt jours. À tour de rôle, les garçons jouaient à faire des tours de magie,

23. John DUNBAR, « The Pawnee Indians: Their History and Ethnology », *Magazine of American History*, vol. 4, n° 4, 1880, p. 264. Accompagné de son confrère missionnaire Samuel Allis, John Dunbar établit une mission auprès des Pawnees à Bellevue (Nebraska) en 1836. La mission fut déplacée à Fullerton en 1841 et abandonnée en 1846. Instruit par son père puis diplômé de l'Amherst College, John B. Dunbar enseigna le latin et le grec au Topeka College. Il publia une esquisse grammaticale de la langue pawnee (« The Pawnee Language » dans George Bird Grinnell, *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*, 2^e éd., New York, Charles Scribner's Sons, 1893, p. 409-437) et élaborait un glossaire de cette même langue qui ne fut jamais publié (ms. no. 1992-b, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, D.C.).

24. Dans la société pawnee, il existait une dichotomie fondamentale entre les docteurs, qui étaient des guérisseurs, et les prêtres, qui procédaient à des cérémonies religieuses. La plupart de celles-ci mobilisaient les paquets d'objets rituels du village. Les docteurs avaient reçu leurs pouvoirs des animaux de la terre alors que les prêtres les avaient reçus de divinités du ciel. Dans le présent extrait, il ne fait aucun doute que Roaming Scout décrit les jeux des garçons appartenant à des familles de statut élevé, notamment les familles de chefs, de prêtres et de docteurs.

en imitant les docteurs. Ces garçons imitaient non seulement les docteurs, mais aussi les chevaux sauvages en jouant à faire la course et à se capturer les uns les autres. En s'adonnant à cette activité, s'il leur arrivait de remarquer la présence de filles jouant à proximité, alors l'un des garçons irait peut-être les prévenir qu'un groupe guerrier ennemi était à l'approche, après quoi les filles se mettraient à pourchasser les garçons, à les attraper par le toupet et à les ramener à leur campement où elles en feraient leurs esclaves. Puis les garçons feraient semblant d'épouser les filles qui leur plaisaient.

À l'approche de la puberté, il était usuel que les enfants jouent à imiter les couples adultes. Ils construisaient alors de petites huttes en utilisant de l'herbe pour leur confection et ils les meublaient à l'image des cabanes familiales. Lors de ces activités, s'il advenait que des parents soupçonnent leurs enfants de se comporter de manière incorrecte, ils feraient en sorte que les filles restent chez elles ou alors ils surveilleraient les enfants de près. Ainsi, un garçon n'avait l'occasion de fréquenter une fille qui lui plaisait qu'aux abords d'une source ou d'un ruisseau où la fille serait venue chercher de l'eau ou encore le soir venu, lors d'une rencontre furtive près de la cabane de la fille. Ces deux endroits leur permettaient d'avoir des relations sexuelles. Toutefois, en règle générale les garçons commençaient à veiller sur les chevaux de la famille, à apprendre le maniement de l'arc et des flèches et à chasser le petit gibier. Lorsqu'ils atteignaient l'âge de « seize à dix-huit ans, ils aspiraient à devenir des hommes, et, peu de temps après, lorsqu'ils en avaient les moyens, ils se mariaient²⁵ ». Dunbar fournit une description de l'apprentissage sexuel des filles en ces termes :

Les filles étaient aussi activement engagées, sous la tutelle de leurs mères, apprenant les divers détails de leur future vie de corvée. Elles apparaissaient rarement à l'extérieur sauf sous leur stricte garde, ou avec quelque vieille femme les prenant en charge. Elles atteignaient la puberté à l'âge de treize ans, et on les mariait habituellement peu après. Les qualités les plus souhaitées chez une jeune femme par un prétendant étaient d'être de bonne famille

25. John DUNBAR, « The Pawnee Indians: Their History and Ethnology », p. 264.

et d'être bien versée dans les tâches domestiques et dans les diverses autres charges de la vie féminine. La beauté, quoiqu'elle tienne une place et ait de la valeur, était de moindre conséquence. Les considérations les plus mises en avant par la femme étaient les prouesses personnelles, le charisme, les qualités de chasseur et la bonne constitution de leur amant²⁶.

Lorsque les filles atteignaient l'âge de la puberté, leurs grand-mères leur apprenaient à se couvrir et à ne pas laisser les hommes les toucher. Elles les prévenaient que, dans le cas contraire, les hommes tenteraient d'avoir des relations sexuelles avec elles. Puis les grand-mères instruisaient les filles au sujet de la sexualité et leur expliquaient comment se protéger. Par exemple, on avertissait les filles qu'elles ne devaient pas courir ici et là lors de leurs premières règles, et ne pas boire d'eau chaude ou de soupe au cours de leurs menstruations, car on pensait que ces boissons pouvaient les surexciter davantage. Qui plus est, lorsqu'un homme avait une relation sexuelle avec une femme menstruée, on croyait que la santé de celle-ci se dégraderait.

Pendant leurs menstruations, les filles n'étaient pas admises au sein des cabanes familiales et devaient loger dans de petites habitations temporaires, car on considérait que la forte odeur qui émanait de leur sang souillerait les objets sacrés, quels qu'ils soient, et que toutes les calebasses de la hutte se mettraient à vibrer. Ainsi, il était nécessaire d'apporter de la nourriture à la fille dans sa hutte menstruelle. De la même façon, les femmes menstruées n'étaient pas autorisées à pénétrer dans la loge de médecine car on considérait que leur sang, par sa présence, réduirait à l'impuissance les docteurs et leurs objets sacrés.

Lorsqu'un garçon atteignait l'âge de la puberté, il était courant qu'il séduise une fille qui l'attirait ; le garçon et la fille avaient alors des relations sexuelles. Parfois, il arrivait également que le garçon séduise ou flirte avec une femme plus âgée qui lui avait manifesté de l'attention et qui avait réussi à l'attirer ; ils auraient alors des relations sexuelles (voir les expériences de Little Crow, décrites

26. *Ibid.*

ci-dessous). Le premier rapport sexuel avec une femme constituait une étape importante dans la vie d'un jeune homme. Ce dernier, chez les Pawnees, passait alors du statut de *piisiks* à celui de *piitii-sutki* («jeune homme»). Par la suite, il ne passait plus guère de temps à proximité de sa cabane familiale, comme le faisaient généralement les jeunes garçons. Devenu jeune homme, il prenait l'habitude de déambuler à la recherche de femmes à séduire. Selon Roaming Scout, lorsqu'une jeune femme flirtait avec un jeune homme, il arrivait que ce dernier propose à son ami proche (celui qu'il avait pris pour frère) de dormir tous deux avec elle. Une fois au lit, les jeunes hommes s'allongeaient de part et d'autre de la fille, et celui qui avait proposé la chose se levait et sortait afin que son frère puisse avoir un rapport sexuel avec elle. Ce scénario pouvait se produire à maintes reprises avec d'autres femmes et, plus tard, après que l'un des garçons fut marié, ou même les deux, il leur arriverait à l'occasion d'échanger leurs partenaires respectives. Il s'agissait pour eux d'un témoignage d'amour réciproque (voir la section « Le partage des épouses », ci-dessous).

Chez les Arikaras

Little Crow, un Arikara de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle jouissant d'un grand prestige, a relaté ses expériences en matière de sexualité après qu'il fut devenu un jeune homme. La première de ces expériences se produisit lorsqu'une femme hidatsa l'approcha et lui dit : « Je viens de perdre mon fils, et il te ressemblait beaucoup. Je veux que tu deviennes mon fils et que tu viennes habiter chez nous. » Cela arriva alors que cette famille et celle de Little Crow vivaient à Fort Buford, près de l'embouchure de la rivière Yellowstone (extrême ouest du Dakota du Nord). Lors de sa première nuit dans la tente de la famille hidatsa, il fut réveillé par une jeune fille qui le tenait par la cheville. Il l'invita alors à le rejoindre dans son lit et, ne sachant comment s'y prendre sur le plan sexuel, la fille le guida et ils purent copuler. Le jour suivant, lorsque Little Crow alla se baigner au ruisseau, la fille le suivit, ils se dirigèrent vers les saules et eurent une autre relation sexuelle. Tous deux prirent pour habitude de procéder ainsi pendant une période de trois mois.

Plus tard, après qu'un groupe de jeunes garçons et filles eurent joué ensemble, une fille se présenta à Little Crow et lui demanda de l'accompagner en lui expliquant qu'elle craignait un garçon plus âgé du nom de Fast Dog. Elle enroula sa couverture autour d'eux et, lorsqu'ils arrivèrent chez elle, elle lui dit qu'elle avait besoin de se soulager et ils se dirigèrent alors vers le bord de la rivière. Alors qu'ils étaient assis sur la berge, elle prit Little Crow dans ses bras et celui-ci, gagné par des sentiments pour elle, lui fit l'amour. À la suite de cela, elle en avisa ses parents. Dix jours plus tard, son père décida de convier la famille de Little Crow à un repas et, au cours du festin, il dit aux parents de Little Crow que sa famille était prête à donner sa fille en mariage au jeune homme. Bien que ses parents aient approuvé l'union, Little Crow ne souhaitait pas épouser la fille car il se considérait trop jeune pour cela. Il refusa donc cette union, mais il indiqua à la famille qu'il se marierait dans quelques années. Quelque temps plus tard, il dut suivre son père à Fort Berthold et il y resta jusqu'à ce que cet épisode tombe dans l'oubli.

Au cours des cinq années qui suivirent, Little Crow eut des relations avec pas moins de dix femmes avant de se marier. Certaines d'entre elles avaient son âge, d'autres étaient plus jeunes que lui et sept étaient vierges. Dès lors qu'il se tenait près d'une femme menstruée, ou qu'il lui adressait la parole, il était systématiquement pris de saignements de nez surabondants. Il devait alors lui annoncer qu'il allait rester à bonne distance d'elle pendant plusieurs jours avant de revenir. Il remarqua qu'il aurait pu avoir des relations sexuelles avec des femmes d'âge moyen sans pour autant craindre la censure, mais qu'il n'en avait pas eu l'occasion. Néanmoins, les femmes arikaras plus âgées appréciaient les jeunes garçons et elles les «poursuivaient», nota-t-il, à l'instar des femmes blanches plus âgées. Elles s'éloignaient subrepticement de leurs maris ou attendaient que leurs conjoints entreprennent de longs voyages de chasse et «ensuite elles se mettaient à la poursuite de jeunes garçons». De la même manière, les maris plus âgés avaient pour habitude de s'éloigner discrètement de leurs femmes pour entretenir des relations avec des femmes plus jeunes. Lorsqu'une femme n'appréciait pas un homme et se refusait à lui, il était inutile qu'il tente de lui imposer sa volonté car, comme l'a déclaré Little Crow, «elle se battrait bec

et ongles pour se dégager». Toutefois, si elle désirait cet homme, elle souriait et enroulait sa couverture autour d'eux et s'éloignait.

Contrairement aux pratiques adoptées par maintes familles, aucun des frères de Little Crow ne lui offrit sa femme avant qu'il ne se soit marié. Un jour, après son mariage, l'un de ses neveux le fit venir dans sa cabane et lui dit : « Ne refuse pas ce que je m'apprête à te demander. [Je veux que tu] couches avec ma femme cette nuit seulement. Puis, si elle te plaît, je veux que tu restes ici pour toujours. » Little Crow répondit : « Je resterai une nuit mais pas davantage. » Il passa la nuit chez son neveu et rentra chez lui le lendemain. Son neveu trouva ensuite quelqu'un d'autre. Little Crow ne parla pas à sa femme de l'offre de son frère car ils habitaient dans la cabane de ses parents à elle et parce qu'il n'y avait pas lieu d'expliquer les raisons de son absence – il lui arrivait souvent en effet de passer la nuit chez ses propres parents ou dans la cabane de sa confrérie où l'on jouait à des jeux de hasard toute la nuit²⁷.

Les sages-femmes

Lorsqu'une femme pawnee était sur le point d'accoucher, ses proches allaient quérir une sage-femme pour aider à mettre au monde l'enfant. La démarche et les techniques de la sage-femme étaient les mêmes que celles qui étaient pratiquées dans la plupart des tribus des Plaines. Roaming Scout décrit le processus d'accouchement comme suit :

When women gave birth to babies, they went after a woman who delivered them²⁸. They went after a woman to help. They did not

27. Au XIX^e siècle, il existait près de seize confréries chez les Arikaras. Les membres de chaque société avaient leur propre cabane pour se réunir et pour se détendre. Lorsqu'ils dansaient ou portaient faire la guerre, ils avaient leurs propres costumes, leurs propres chants et souvent des rôles sociaux distincts. Voir Robert LOWIE, « Societies of the Arikara Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 8^e part, 1915, p. 645-678.

28. Il s'agit d'une sage-femme. Roaming Scout utilise ici la désignation *piira'u'* *iriirariiku*, littéralement « celui qui va chercher (par exemple, qui reçoit) le bébé ». Il existe une autre forme communément utilisée, *ckuraa'u'* « femme médecin », qui indique que la sage-femme faisait usage de remèdes qu'elle administrait lors des accouchements.

go after a man to help. And the woman would come. She had all the things she used, uh, when a baby would be born and she would cut the navel cord. She had all sorts of things, including a knife that was short. It could not be a large knife, but must be a small knife. That is what they did it with. That is what they used to say.

And this woman who cut the navel did it after she delivered the child. While she was holding it, she did it: she would take some ashes and then rub them on the child's umbilical cord. That is what the women used to say. Then she would wrap the umbilical cord around her finger several times, and she would squeeze all the fluid down the other way with her hand, and then she would cut the cord, and then with her finger she would wrap it around on the baby's stomach. That is what they used to say.

D'après Roaming Scout, il arrivait parfois que des hommes jouent le rôle de sages-femmes. Il souligne que les hommes, en général, étaient plus méticuleux dans les soins qu'ils administraient à la mère que ne l'étaient les femmes²⁹ :

And there were men among us. There were men among us who would deliver a baby. And now the man really knew how to do it. They used to say, « When a man delivers a baby, he is more careful with it than a midwife is. » He cleaned everything off the baby the way it was, when it had on it what is called the fetal membrane. He would take all of it off, and he would repeatedly put his mouth down on the baby, sucking the mucous out of its mouth and its nostrils. That is what men used to do when some old woman was not close at hand, but when he was there, uh, when a woman gave birth on the trail. And if the man were a [Pawnee] doctor, he was not afraid to assist with the birth.

Enfin, Roaming Scout précise ce qu'il advenait du placenta :

29. Lowie (« Social Life of the Crow Indians », p. 218) fit une observation semblable au sujet des « sages-femmes » de sexe masculin chez les Crows.

And they all used to say that they always wrapped up this after-birth that the baby's feet were on, and it would be placed in something, uh, whatever it used to be — it used to be the way among us to place it in a furry piece of robe. Then they would wrap up the afterbirth, and then tie it up, and then take it into the woods. Then they hung the bundle on a tree there. They used to say that they looked for a forked tree for the afterbirth, and then the woman would climb up it and hang it there on the fork.

Les femmes célibataires et leurs enfants

Chez les Pawnees, il était fondamental que le père biologique d'un enfant né hors mariage soit reconnu afin que l'enfant soit accepté et qu'il acquière un statut dans le village ou au sein de la bande. Ainsi, une femme célibataire devait limiter son activité sexuelle à un seul homme d'une période menstruelle à l'autre. Lorsqu'elle apprenait qu'elle était enceinte après la fin de ses menstruations, elle était tenue de prévenir l'homme avec lequel elle avait eu des relations sexuelles qu'elle portait son enfant. Le père se voyait alors dans l'obligation de subvenir aux besoins de l'enfant tout au long de sa croissance, et il devait s'assurer que l'enfant ait toujours de la viande à sa disposition ainsi que tout ce qui lui était indispensable.

Lorsqu'une femme dérogeait à cette règle et avait des rapports sexuels avec plus d'un homme sur une base régulière, il arrivait qu'elle ne soit pas en mesure d'identifier le père de son enfant ou encore, bien qu'elle ait pu l'identifier, qu'elle ne puisse le convaincre qu'il était bien le père. L'enfant était alors marginalisé. On le désignait à l'aide du terme *piiraapaaru*³⁰ « bâtard » (lit. « enfant caché »), et il ne bénéficiait d'aucun statut au sein du village. Parce qu'il était pour sa mère un objet de honte, celle-ci le gardait hors de la vue de ceux qui venaient lui rendre visite, et tout particulièrement de ses frères. En grandissant, ces enfants essuyaient insultes et humiliations parce que leur père ne les avait pas reconnus³⁰.

30. Pour un aperçu plus approfondi de cette question, voir WELTFISH, *The Lost Universe*, p. 17-18.

Les rendez-vous galants clandestins avaient lieu surtout en hiver, lorsque les jeunes femmes s'éloignaient du village pour aller chercher du bois de chauffage et de l'eau. Les jeunes hommes les attendaient sur place et, de ces rendez-vous, naissaient des enfants naturels. Il arrivait parfois qu'une jeune femme, que Roaming Scout qualifiait de scélérate, décide qu'elle ne voulait pas d'un tel enfant et, après lui avoir donné naissance, l'abandonne dans un bosquet ou bien aux abords d'un sentier si les habitants du village étaient en train de se déplacer. Bien souvent, le bébé se trouvait encore dans le placenta. Il arrivait fréquemment qu'une femme ou un homme découvre le nouveau-né peu de temps après et l'élève comme s'il s'agissait du sien.

S'il arrivait que l'identité de la mère ne soit jamais connue, elle l'était dans la plupart des cas. Cette femme devenait alors la risée du village et suscitait la censure sociale. Plus tard, pour rappeler sa faute, les gens la désigneraient ainsi du nom de « la femme qui s'en est débarrassé ».

Roaming Scout ajoute que bien souvent, alors que le bébé de sexe masculin qui avait été abandonné avait grandi :

the real father would realize « The child is mine » and then the man would look after the child who was his own, even if he had become an old man, realizing that he had been negligent. Then the father's relatives looked after the child, and they called him Known Child. That is what we called him, Known Child. He learned who his own relatives were. That way he became aware of his birth and early development.

Le mariage

Cette section de l'article présente plusieurs récits historiques du mariage parmi les Arikaras et les Skiris, ainsi qu'un récit du mariage parmi les groupes pawnees South Band. La plus ancienne description du mariage parmi les peuples caddoens de la vallée centrale du Missouri est le long récit de la fin du XVIII^e siècle de Truteau contenu dans sa « Description ». À la suite de ce récit, on trouvera ici des descriptions des pratiques matrimoniales des groupes

pawnees. La première, écrite à la fin du XIX^e siècle, est de John B. Dunbar, fils du missionnaire John Dunbar qui officia dans la mission pawnee du Nebraska. Puis viendront deux récits du début du XX^e siècle de Roaming Scout, qui seront proposés verbatim dans leur traduction anglaise. Ces récits, qui décrivent en détail deux mariages skiris de la fin du XIX^e siècle, montrent que les mariages étaient plus ritualisés et plus fastueux parmi les familles de haut rang que parmi celles de faible statut, bien que leur déroulement soit similaire. Enfin, seront analysées les pratiques matrimoniales arikaras, telles qu'elles ont pu être reconstruites à partir de travaux de terrain effectués plus tard au cours du XX^e siècle.

S'il était courant pour les garçons et filles de se faire la cour en cachette et d'entretenir des relations sexuelles, il était rare que ces liaisons se concluent par un mariage car, chez les Pawnees comme chez les Arikaras, et tout particulièrement au sein des familles de prestige, les mariages étaient arrangés par les familles respectives du garçon et de la fille. Bien que, dans certains cas, un jeune homme et une jeune femme pouvaient se connaître avant que leur union ne soit conclue, il était plus fréquent qu'ils ne se connaissent que vaguement ou même qu'ils ne se soient jamais rencontrés. Avant mariage, les parents arikaras et pawnees surveillaient étroitement leurs filles. Un Pawnee South Band rapporta même à Murie qu'« une fille était quasiment prisonnière avant le mariage ».

La première description du mariage chez les populations de la haute vallée du Missouri est attribuée à Truteau. Bien que son récit soit une forme de généralisation et qu'il traite de toutes les tribus de la région, il semble bien que ses descriptions correspondent tout particulièrement aux pratiques des Pawnees parmi lesquels il vécut trois ans et des Arikaras chez qui il vécut un an. Il écrit :

Un jeune homme qui désire se marier a une fille de quelque famille de chefs ou considérés dans la nation informe son père, ou sa mère, ou quelqu'un de ses plus proche parents de son dessein. Pour lors un vieillard est député de la part de la famille, qui entre de nuit dans la cabanne du père de cette fille désirée et luy dit, « Je viens te demander ta fille en mariage pour tel jeune homme. » Celui cy luy répondra qu'il faut qu'il consulte auparavant ses

parents, principalement les freres et oncles, si elle en a, et luy dit de revenir une autre fois chercher la réponse.

Le lendemain le pere de cette fille fait venir dans sa cabane les freres et les oncles paternels et maternels de sa fille. Il leur communique la demande qui luy a été faite de leur nièce ou sœur pour estre marié a tel jeune homme. Ceux la se consulteront entre eux si le parti est avantageux ou non. Ils examineront si ce jeune homme a des parents chefs et riches en chevaux, et si luy même a des talents pour la guerre et pour la chasse. Sils ne luy trouvent point de talent, ou que ce parti ne leur convient point pour quelque motif, ils feront réponse au même viellard qui sera venu la premiere fois faire la demande qu'ils ne veulent pas marier leur fille pour le present, qu'elle est trop jeune, ou ils allégueront quelque autre prétexte pour éluder ce mariage.

Si, au contraire, ce parti leur convient, ils feront dire par ce viellard qu'ils sont tous consentant de ce mariage. Alors les parents du jeune homme s'assemblent dans sa cabane, et ils sont priés de fournir a la dépense qu'il faut faire en cheveaux et autre butin pour faire des presents aux parents de la fille pour la conclusion du mariage. Chacun y apporte ce qu'il a a donner, et ce même viellard marche droit a la cabane où la fille demeure, menant un ou deux ou trois chevaux par la corde, et est suivis des femmes parentes du jeune homme, qui portent d'autre butin comme fusils, chaudières, couvertes de draps, &c. Il attache les cheveaux a la porte de la loge et les effets sont déposés dans la cabane. Le père où la mère de la fille appelle encore les mêmes personnes que la première fois et leur séparent le butin et les chevaux donnés. Le jour suivant les parents de la fille rendent le réciproque a ceux du garçon, en leur faisant des présents équivalant a ceux qu'ils ont reçu.

On fait venir le jeune homme dans la cabane de son épousée. On luy donne a manger et a fumer, luy disant qu'il peut venir quand il luy plaira coucher avec sa femme. Un jour ou deux après que le nouveau marié est venu passer la nuit avec sa nouvelle épouse, les freres de celle cy entrent de grand matin dans la loge. On tire le marié de son lit nud comme la main ; on le fait asseoir sur une natte au milieu de la cabane. Un viellard parent luy lave

tout le corp avec de leau depuis la tête au pieds, le frotte de terre rouge ou de vermillon, lui met des souliers au pieds, des mitasses au jambes, une chemises de peaux bien molle sur le corps, et le couvre d'une robe de boeuf blanche ou matachée a leur mode. Les beau freres luy font des présents d'armes, cest a dire, luy donne fusils, corne, arc, flèche, &c., lance, masüe, bouclier ou pare flèche, &c.

Alors ce jeune homme demeure dans la cabanne du pere de sa femme jusqu'a ce qu'il ait eu un ou plusieurs enfants, car pour lors il est maitre de faire sa cabane a part et de mener son épouse en quel lieu qu'il luy plaira. Si ce jeune homme habite constamment avec sa femme, ce qui arrive rarement, il dispose de toutes les sœurs cadettes, s'il y en a, aux qu'elles il se mari a mesure qu'elles viennent en âge. J'en ai vus plusieurs qui avoient jusqua six femmes, toutes sœurs, car la poligamie regne chez tous les peuples de haut Missouris. Ces hommes la qui se déterminent a vivre tranquillement avec leurs femmes sont maitres de la cabane du beau père. Ils disposent des chevaux, reglent les départs de chasse ou le retour, ainsi ques les plâces de campements, à leurs grés.

J'ai dis qu'il étoit rare qu'un jeune homme sauvage habita longtems avec sa premiere femme. Cela est si véritable que presque tous les sauvages a lage de trente ans ont eu jusqua dix femmes diferentes qu'ils ont quittés. Ils ne se fixent gueres auprès de leur femmes qu'après cet age là ; ce sont les enfants qui les y attachent. Les hommes sont généralement libre de quitter leur femmes quand ils veulent et de passer a dautres mariages. Les femmes n'ont la liberté de le faire qu'après que leur premier mari les a quitté, pour lors elles sont libres de leur corps et maitrise de vivre a leur gré. Aussi ces femmes changent elles de mari autant de fois que la fantaisie leur en prend, ne se fixant non plus que dans un âge plus avancé avec celui de qui elles auront eus plusieurs enfants. Celui qui quittera une femme avec qui il aura eu un ou plusieurs enfants n'emporte avec luy que ses armes ; tout reste a la femme, les chevaux et autre butin, s'il y en a³¹.

31. TRUTEAU, « Description ».

Chez les Pawnees

À la fin du *xix^e* siècle, Dunbar décrivait comme suit ce que faisait un jeune homme pawnee South Band après avoir pris la décision de se marier.

Il mettait sa robe [peau de bison] avec les poils à l'extérieur, la disposant sur sa tête jusqu'à dissimuler son visage et dans cet accoutrement marchait jusqu'à la loge de sa promise, entraît et s'asseyait. Personne ne s'adressait à lui, et lui non plus ne prononçait pas un mot ; mais l'objet [de sa visite] était suffisamment compris de tous. S'étant ainsi assis en silence quelque temps, il se levait et sortait. Après une période de quelques jours il se risquait à une autre visite en portant la robe comme auparavant. Si, en entrant, la peau d'ours ou autre siège honorifique avait été préparé pour sa réception, il avait toute liberté pour dévoiler son visage et s'asseoir, car un tel accueil indiquait que ses prévenances n'étaient pas inacceptables ; mais s'il ne rencontrait qu'impréparation, il était susceptible de se retirer, ses prévenances n'étant pas considérées favorablement. S'il était reçu, la jeune femme apparaissait bientôt et s'asseyait à côté de lui. Son père s'arrangeait aussi [alors] pour être chez lui. Entre lui et le prétendant, s'ensuivait une conversation, durant laquelle ce dernier trouvait l'occasion de sonder son esprit en regard de l'union proposée. Le père répondait prudemment que ni lui ni sa famille n'avaient d'objection à ce qu'il devienne un gendre. Il conseillait de surcroît au jeune homme d'aller chez lui, de faire une fête, d'y inviter tous ses parents, et de les consulter concernant la désirabilité de l'alliance proposée, ajoutant qu'il lancerait un appel et délibérerait de la même manière avec la parenté de sa fille.

Il arrivait parfois que la jeune femme elle-même fût peu favorable à l'union, que ce soit à cause d'une affection préalable [pour un autre], ou d'une aversion personnelle pour le prétendant. Si celui-ci était un homme acceptable pour ses parents, ils s'efforçaient généralement de lui faire surmonter sa répugnance par la persuasion, voire dans certains cas recouraient à la violence, la battant cruellement avec leurs poings ou des bâtons jusqu'à ce que le consentement ait été extorqué. Par ailleurs, l'opposition [au mariage] pouvait venir des parents des deux côtés. L'histoire personnelle et familiale de

chacun était recherchée et examinée à fond par les parents de l'autre. Ceux du prétendant risquaient de ne pas trouver sa famille [de la promise] d'une position [rang] suffisante, ou conclure à ses qualités inférieures; tandis que ses parents [de la promise] étaient également libres de décider qu'il [le prétendant] n'était pas issu d'une famille désirable, qu'il n'était pas riche, ou que certains stigmates s'attachaient à lui. Dans les deux cas, l'affaire était abandonnée, ou la suite des opérations suspendue jusqu'à ce qu'on ait obvié à l'objection. Parfois, dans de tels cas, si les deux jeunes gens étaient vraiment amoureux, ils tentaient de prendre les choses en mains, et fuyaient, en allant dans une autre bande ou chez un ami, avec qui leur séjour avait été négocié préalablement, et restant là jusqu'à ce qu'une réconciliation s'effectuât. Si, toutefois, après tout renseignement obtenu, aucune cause d'objection n'était soulevée d'aucun côté, les deux familles s'accordaient alors sur le prix que le jeune homme devrait payer. La question a été posée de savoir si les possessions qui passent du soupirant au père de la femme sont vraiment un prix payé, ou relèvent plutôt du don gratuit. J'aurais souhaité faire valoir ce dernier [cas]. Mais... tous les faits témoignent d'un transfert purement commercial. La transaction est désignée parmi les Indiens eux-mêmes comme un achat et la valeur des biens est toujours soigneusement déterminée à l'avance – de un à six chevaux. L'union intervient ensuite sans plus de cérémonie, autre qu'une fête finale donnée par le père de l'épouse. Le mari allait à la loge du beau-père, et vivait là avec sa femme. Une portion particulière de la loge lui était attribuée, et désormais il était un membre de cette famille.

Tel était le cas avec la fille aînée. Les autres étaient données par le père à son gendre quand elles devenaient mariables, le père recevant un cheval ou deux en retour pour chaque [épouse] successive. Par conséquent le gendre parlait habituellement des sœurs de son épouse comme d'épouses, bien qu'elles puissent être encore de petits enfants. La sœur aînée était l'épouse principale et dominait les plus jeunes, qui semblaient n'être guère mieux que des esclaves domestiques³².

32. John DUNBAR, « The Pawnee Indians: Their History and Ethnology », p. 264-266. Chez les Mandanes, « seuls quelques mariages étaient contractés alors que les futurs époux s'étaient choisis l'un l'autre; au contraire, c'était habituellement les deux familles qui effectuaient la sélection et les enfants devaient obéir à leurs parents, allant

Le récit de Dunbar décrit un mariage représentatif de la norme parmi les Pawnees South Band. Roaming Scout, de son côté, offre deux témoignages détaillés sur les mariages skiris. Il souligne l'importance du statut social dans la détermination du degré de formalité et de faste des transactions. Selon Roaming Scout, les mariages des personnes de moindre statut, issues de familles pauvres, étaient généralement informels et impliquaient peu ou pas d'échanges de cadeaux. Par contraste, la cérémonie nuptiale, parmi les familles de prestige, était très formelle. Le plus souvent, dans ce dernier cas, les futurs mariés ne s'étaient pas fait la cour ou, s'ils se l'étaient faite, cela ne comptait pas puisque les mariages étaient arrangés par les familles et qu'ils devaient avoir reçu l'approbation de l'oncle maternel de la jeune femme et des frères de celle-ci. De la même manière, le mariage du jeune homme était soumis à l'approbation du frère de sa mère dont l'avis était décisif puisque c'était lui qui avait eu pour responsabilité d'élever son neveu. Sa femme devrait ensuite prendre en charge l'initiation sexuelle du fils des futurs mariés lorsque celui-ci aurait atteint la puberté. Dans les cas où il n'y avait pas d'oncle maternel, la décision revenait aux frères de la fille et à ses grands-pères.

Les mariages d'amour étaient rares. Ce qui comptait, c'était l'aptitude du jeune homme à subvenir aux besoins des parents de sa future femme et aux besoins de sa propre famille, aptitude démontrée par le fait qu'il avait auparavant réussi à capturer des chevaux appartenant à des ennemis et à tuer un bison. Par conséquent, un homme ne se mariait habituellement pas avant d'avoir atteint la maturité, le plus souvent vers l'âge de vingt-cinq ans. Après avoir fait la preuve de sa capacité à accomplir les tâches qui incombaient aux hommes, son oncle lui disait qu'il était temps pour lui de se marier et qu'il lui avait choisi une épouse. Il arrivait aussi que le jeune homme exprime à son oncle son désir d'épouser une jeune femme. Si son oncle considérait que cette femme convenait, il tenterait alors d'arranger le mariage.

même jusqu'à devoir approuver le choix du partenaire qui avait été sélectionné pour eux ». Alfred BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, p. 408.

Au sein des familles skiris les plus prestigieuses, le critère de choix essentiel pour la sélection de l'épouse potentielle d'un neveu était la classe sociale. Un jeune homme de rang modeste ne pouvait envisager de se marier avec la fille d'un chef, à moins qu'il n'ait accompli des exploits extraordinaires. En revanche, il était acceptable que le fils d'un chef épouse une jeune femme de rang inférieur au sien. Dans la pratique, les familles préféraient habituellement que leur fille épouse un jeune homme de rang supérieur au sien.

Deux autres critères étaient pris en considération : la fille devait être réputée pour sa pudeur et sa chasteté, et elle devait être habile dans l'exécution des tâches domestiques. Le mariage étant considéré comme un évènement marquant par les deux familles, et il n'avait habituellement pas lieu avant que la jeune femme ne soit âgée d'une vingtaine d'années. Toutefois, dans le cas où un homme épousait plusieurs sœurs issues d'une même famille, les plus jeunes étaient des adolescentes plus ou moins juvéniles lorsqu'il les prenait pour femmes. Il les épousait afin d'éviter que des garçons ne les séduisent avant qu'elles aient l'âge requis pour le mariage.

Le témoignage autochtone le plus ancien et le plus complet décrivant une cérémonie de mariage chez les peuples caddoens du Nord est un long récit collecté auprès de Roaming Scout. Le vieux prêtre pawnee y relate en détail le premier mariage d'un jeune homme et d'une jeune femme issus de familles de prestige – très certainement des familles de chefs³³.

To arrange a marriage, the maternal uncle and the young man send for a priest of the leading sacred bundle of the village. The priest in turn summons his eldest errand man, and then the two men, who now represent, respectively, Morning Star and Morning Star's younger brother, go to the lodge of the young man's family³⁴. After telling the young man to throw off his calfskin robe and to put on a buffalo robe, the priest marches out of the lodge, followed first by the young

33. Dans ce récit, je reprends en grande partie la narration de Roaming Scout, en ayant toutefois éliminé les répétitions et révisé le texte au besoin.

34. Dans son récit, Weltfish déclare que le prêtre en chef représentait l'Étoile du matin alors que son serviteur le plus expérimenté représentait le Soleil (*Lost Universe*, p. 19).

man and then the errand man. They proceed to the lodge of the young woman's family and then sit down near the entrance. The young woman's parents know the meaning of their visit ; but if there are several daughters in the lodge an old woman goes to the priest and asks which daughter is meant. If their reception is met with favor, the priest leaves with the young man and his errand man.

After the girl's male relatives are summoned, they sit in a circle and smoke a pipe that is taken from the family's sacred bundle. It is passed to each man as they discuss the merits of the proposal. If the young man meets the criteria for a good son-in-law/nephew, the male relatives are generally favorable, but if he has not killed a buffalo or been on a war party, they refuse the marriage proposal.

The priest, errand man, and young man return to the lodge of the young woman's family for a second time, sit at the entrance, and then return home. When they come back for the fourth time, they see that the male relatives of the young woman are gathered inside the lodge and are being given a pipe to smoke. That encourages the priest and young man, and once again they return to the would-be groom's home.

After the young woman's relatives decide favorably to a marriage, her father tells the uncle: « Go to our son-in-law ». He then goes to the lodge of the young man's family and tells them that the young woman's relatives have accepted their son as a husband. Priest, young man, and errand man return with the uncle to the lodge of the young lady's family. When they enter it, they see that there are two buffalo robes spread out and three pillows arranged on them, and there is a mat near the entrance. The priest says to her relatives, « *Rawa, rawa iri* (Now, now [it is] thus) », acknowledging the family's decision.

The girl's uncle takes a pipe, lights it, goes to the fireplace and stands to the west of it. He gives one whiff to *Tiirawaahat* [the Heavens]. Then he goes to the old priest (who is with the young man) and offers the pipe to him, saying, « Smoke ; you shall have the girl. Take pity on us. We are poor. » The priest takes the pipe, saying « *Rawa iri*. » He smokes it and then passes the pipe in turn to the boy and the errand man, who both smoke it. The girl's uncle receives the pipe back, sits down, and smokes. He addresses

the priest, « We hope that the young man will be a good husband to the girl. He is now to be married. We hope he will always be ready to support the family he has come to join. »

The priest thanks the men for their consent. « You have taken pity on me. I have nothing in return to give you. » He, the young man, and the errand man rise, and the priest puts the pillows aside, takes one of the two robes, and puts it on himself as his pay, and walks out, the young man following. The errand man takes the other robe. They return to the young man's lodge.

There the young man's relatives are seated in a circle, with presents of ponies, buffalo robes, bows and arrows and quivers, or anything they wish to give. The priest and errand man lead the ponies with the presents packed upon them to the girl's lodge, where her mother and grandmother meet them and tie up the ponies, thereby receiving the presents. They go back into the lodge and tell the family the kind of presents they have received. Then the girl's male relatives distribute the presents among themselves, one pony being reserved for the use of the girl's father. The greater the number of gifts, the greater is the honor shown the bride.

The young man does not go to the girl's lodge until her parents send for him. Then he goes and sees that a buffalo robe has been spread out with two cushions on it. He is told to sit there. He sits on one cushion and the girl on the other. Food is placed before them, and they eat together. They remain together all day and then lie together at night, when the ceremony is concluded.

Puis, le mari vient habiter la cabane de sa belle-famille jusqu'à ce qu'il ait pu lui prouver qu'il est en mesure de la prendre en charge et de subvenir à ses besoins. Alors, les parents de la femme ainsi que ceux du mari dressent un tipi supplémentaire destiné au couple, au moment où le village participe à une longue chasse communautaire. Plus tard, lorsque les gens sont de retour dans leur village composé de cabanes en terre, le couple vient s'installer dans la cabane de la famille du mari. Chaque fois que le mari part à la chasse ou prend part à une expédition guerrière, ses parents prennent soin de sa famille en son absence. Ultérieurement, lorsque le mari acquiert le statut de guerrier, de docteur ou de prêtre, ou

encore dans le cas où la cabane des parents du mari ne suffit plus à loger tout le monde, les familles respectives du mari et de la femme construisent une cabane en terre pour leurs enfants, une famille bâissant le côté nord, l'autre le côté sud.

Dans un autre texte, Roaming Scout décrivait le mariage d'un couple skiri pawnee de statut intermédiaire :

And now, brother, a boy thought, « Now I like that girl living over there. »

Then he would call his relatives. And his father would think, « Alright. »

Then the boy would say, « Now, father and grandfathers, I have my mind set on that girl living over there. »

Then they said, « That's good. »

Then his father would say to his grandfathers, « Well, now I want you to lead my son through the village. »

Well, then they would do it: one old man would walk in the lead, the boy would go in the middle, and one old man would come in the rear. And then they would go in that order to the lodge of the girl he loved. And then that is where they would enter. And they would sit down.

Before long they came back through the village. And meanwhile the relatives of the girl were summoned, and then they began coming into her family's lodge. The relatives would go there, and enter, and then meet together in the lodge. The matter was not a secret, brother. Where the old men were sitting there would now be perhaps two blankets spread out, or maybe it would be robes. And then the two old men said, « Now, fine. »

Then the one they made leader would rise. Then he would fill a pipe. And he would light it, brother, and then he blew whiffs first to our Father above, the Heavens, and then to the earth. Then he carried the pipe. He extended the pipe to the mouth of the old man who was sitting at the head³⁵. The old man would

35. Il s'agit du grand-père qui avait précédé le garçon dans la procession évoquée plus haut et qui se dirigeait vers la hutte de la fille. On tendait l'embout du tuyau de pipe au vieil homme afin qu'il inhale quelques bouffées de fumée.

be glad. And then the boy would be given the pipe next, and then the other old man.

That is the way our tribe used to do it. The boy would give away many horses³⁶. And the ones who became his in-laws would give many horses back to his family. Then the boy would give them to the relatives in his father's lodge³⁷.

Now, brother, that was the proper way. They say that it was the best way. Then the couple lived respectably after they married, since they had not done anything improper.

Les propos de Roaming Scout illustrent deux différences fondamentales entre les mariages liant les familles de haut rang, les plus prospères, et celles de statut inférieur, plus pauvres. Dans le premier mariage décrit ci-dessus, les familles concernées sont les principales du village, comme l'atteste en partie le fait que les parents du prétendant engagent le principal prêtre du village pour servir d'intermédiaire dans l'arrangement du mariage. Dans le second récit, le père du futur marié, plutôt que d'engager un leader rituel, demande à un membre de la famille – un grand-père – de servir de truchement. Le second contraste dont témoigne Roaming Scout a trait à la disparité économique entre les familles des deux mariages évoqués. Dans le premier récit, les familles du prétendant et de la promise sont clairement prospères, comme l'illustre l'échange de cadeaux fastueux, incluant non seulement des chevaux mais aussi des objets de grande valeur, notamment un paquet sacré, tandis que le second récit concerne des familles aux moyens plus modestes, les cadeaux du prétendant se limitant à des chevaux, dont le nombre reflète la richesse de sa famille et le degré d'estime dans lequel est tenue la famille de la promise.

Quelques différences entre le récit de Dunbar sur les mariages des Pawnees South Band et celui de Roaming Scout sur les mariages skiris peuvent être soulignées. Chez les South Band, le jeune homme entreprend seul le rituel consistant à obtenir l'accord de la famille

36. Littéralement, « il y avait de nombreux chevaux que le garçon perdait (par exemple, abandonnait) ».

37. Par exemple, aux parents qui l'avaient aidé à se préparer au mariage.

de la jeune femme qu'il veut épouser. Le scénario habituel voit le jeune homme revenir quelques jours plus tard pour savoir quelle est la décision de la famille. Si le sentiment est favorable, le jeune homme retourne chez lui pour obtenir le soutien de ses parents mâles, et le père de la jeune femme convoque aussi ses parents mâles pour que la famille puisse discuter de la possibilité du mariage. Les deux considérations les plus importantes sont le statut social de l'autre famille et la certitude que le futur mari sera un gendre désirable, c'est-à-dire capable d'approvisionner en nourriture sa femme ainsi que les parents de celle-ci, et obtiendra des succès à la guerre.

L'un des sujets les plus saillants traités par Dunbar est l'importance des négociations inter-familiales quant à la quantité de biens qui seront offerts par la famille du jeune homme à celle de la jeune femme. Dunbar précise que « quantité de biens » (« amount of goods ») renvoie au nombre de chevaux – de un à six – que la famille du jeune homme donnera à l'autre famille, et il parle de ces possessions (« property ») comme du « prix payé » (« price paid »), ajoutant qu'il ne s'agit pas d'un don gratuit (« free gift »), c'est-à-dire que le transfert de biens est « purement commercial » et que le gendre achète sa femme³⁸.

Il existe encore un autre aspect que seul Dunbar évoque, et qui concerne la situation dans laquelle la jeune femme refuse d'épouser son prétendant bien que sa famille ait accepté ce dernier. Généralement, ses parents chercheront à la convaincre d'accepter l'union et, si elle refuse toujours catégoriquement, ils feront pression sur elle et iront jusqu'à la battre pour qu'elle accepte. Il n'existe aucun autre témoignage écrit sur une telle pratique.

Chez les Arikaras

Le seul témoignage autochtone décrivant le mariage chez les Arikaras se trouve dans les notes de terrain de Preston Holder. Il fut collecté près de trente ans après l'enregistrement des récits de Roaming

38. Les Pawnees, au ^{xx}e siècle, ont toujours considéré les chevaux et les biens donnés à la famille de la promise comme des « cadeaux » symbolisant l'estime de la famille du jeune prétendant pour son épouse et sa famille.

Scout. D'après ces données de Holder, les caractéristiques fondamentales des mariages arikaras étaient semblables à celles des mariages skiris. Holder confirme en effet qu'il était de coutume que les mariages soient arrangés par les familles du jeune homme et de la jeune femme³⁹. Quelques détails rituels, cependant, semblent avoir distingué les mariages arikaras des mariages skiris⁴⁰. Chez les Arikaras, il était plus fréquent que les parents de la jeune femme – plutôt que ceux du jeune homme, comme il était de coutume chez les Skiris – engagent les transactions matrimoniales avec l'autre famille. Cette initiative pouvait être prise par l'une ou l'autre des familles. Lorsque les parents d'une jeune fille avaient décidé qu'il était temps pour elle de se marier, ils lui choisissaient pour compagnon un chasseur adroit et un guerrier accompli, capable de subvenir à ses besoins. Chez les Arikaras également, le statut était un élément important à prendre en compte pour les mariages dans les familles les plus prestigieuses.

Les parents de la femme à marier choisissaient ensuite un intermédiaire, souvent un aîné de la famille, qui se rendait dans la cabane des parents de l'homme choisi par eux pour leur fille. Cet intermédiaire allait leur annoncer que la famille dont il était le porte-parole souhaitait unir sa fille à leur fils. Si les parents du jeune homme acceptaient cette offre, alors les deux familles échangeaient des biens (chevaux, robes de bison, couvertures). Puis, le jeune homme gagnait la cabane de ses nouveaux beaux-parents où sa nouvelle femme lui donnait à manger avant qu'il ne vienne finalement s'y installer.

Il était également possible que ce soit le jeune homme lui-même ou encore sa famille qui souhaite le voir épouser une jeune femme en particulier. Ou encore, lorsqu'un jeune homme avait prouvé, en capturant des chevaux et tué un bison, sa capacité à subvenir

39. Chez les Mandanes, les deux familles arrangeaient le mariage de leurs enfants sans que les futurs mariés n'aient leur mot à dire. Il était attendu que les enfants se soumettent à la décision de leurs parents (BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, p. 48).

40. On ne saurait établir si les mariages arikaras mobilisaient des rituels plus complexes au cours des siècles précédents, avant le traumatisme suscité par la disparition brutale d'une grande partie de la population.

aux besoins d'une famille, son père lui disait qu'il était temps pour lui de se marier et qu'il lui avait choisi une jeune fille pour future épouse. Par la suite, la famille du jeune homme entamait des négociations avec celle de la jeune femme⁴¹. Une fois que l'oncle maternel ou les frères de celle-ci avaient donné leur assentiment, la famille du jeune homme leur rendait visite dans leur cabane munie des présents habituels que le père de la jeune femme répartissait entre les hommes de la famille. De même que chez les Skiris, le jeune homme se rendait ensuite dans leur cabane où il s'asseyait et partageait un repas avec la jeune femme. Le couple partageait le même lit et consommait le mariage. Par la suite, le jeune époux résidait alternativement dans la cabane de ses beaux-parents et celle de ses parents.

Plus couramment peut-être, surtout entre individus disposant de peu de moyens ou ayant déjà été mariés par le passé, il arrivait qu'un homme et une femme se mettent d'accord entre eux pour conclure leur mariage. L'homme se présentait alors à une femme et lui faisait part de son intention de l'épouser. Si elle acceptait, ils décidaient ensemble dans quelle habitation (celle de l'homme ou celle des parents de la femme) ils se rendraient puis dormiraient. Il était d'usage que l'homme offre des présents à la famille de la femme (à nouveau, des chevaux et des robes de bison). Toutefois, les membres de la famille de personnes plus âgées ou ayant déjà été mariées n'échangeaient pas de présents.

Après avoir consommé le mariage, il revenait au couple de décider dans quelle cabane il irait s'installer. Il s'agissait souvent du foyer des parents de la jeune femme, ou plus précisément du foyer de sa mère et de ses proches parentes à qui la cabane appartenait. On considérait qu'il s'agissait du domicile de la femme et non de celui du mari car celui-ci vivait en alternance dans la cabane de sa belle-famille et celle de ses parents, en passant la nuit chez les uns ou les autres. Or, de nombreux couples choisissaient de vivre dans la cabane de la famille de l'homme, ou encore il arrivait

41. L'expression arikara désignant cette initiative est *tiiweešohnihwaakAxwó*, littéralement « lorsqu'ils sont allés la demander (en mariage) ».

que l'on construise une cabane séparée pour la nouvelle épouse. Il n'existait pas de règle formelle concernant les lieux de résidence.

Toutefois, un gendre avait pour obligation de contribuer à approvisionner ses beaux-parents en nourriture. Pour le désigner, on utilisait le terme de parenté *kUxtaweesu*[?] (apparenté au terme skiri *kustawiihcu*[?], et au pawnee South Band *kustaweehcu*[?]), qui signifie littéralement «celui qui habite parmi/avec eux». Ce terme laisse entendre que l'homme est un soutien de famille qui chasse du gibier pour la maisonnée et qui lui fait profiter – ainsi qu'aux membres de sa propre famille – des chevaux et autres butins obtenus à la guerre.

À la fin du xix^e siècle, le système des mariages arrangés faisait toujours partie de la vie sociale arikara. Dans les années 1970, j'ai pu moi-même travailler avec une femme âgée, née en 1889 au sein d'une famille arikara prestigieuse. Lorsqu'elle fut en âge de se marier, sa famille lui choisit pour futur époux un homme plus âgé, considéré comme un membre de la communauté ayant réussi, car il avait reçu une éducation (dans un pensionnat) et était propriétaire d'un magasin. Il devait devenir plus tard clerc du comté de McClean (centre du Dakota du Nord). La jeune femme avait refusé au début d'épouser cet homme mais elle n'eut d'autre choix que d'accepter la décision de ses parents.

La fugue amoureuse et l'infidélité

Lorsqu'un jeune homme et une jeune femme entretenaient une liaison sans être engagés par les termes d'un mariage arrangé, bravant ainsi les convenances, les parents pawnees et arikaras fermaient souvent les yeux. Mais il arrivait que les hommes de la famille de la jeune femme pourchassent le jeune homme et le rouent de coups, parfois durement – cela dépendait de la vivacité de leur indignation. Il était toutefois rare qu'ils en viennent à le tuer.

Chez les Pawnees

Dans l'anecdote qui suit, Roaming Scout décrit les répercussions engendrées lorsqu'une jeune femme non mariée se cachait de sa famille pour aller retrouver un jeune homme et que leur liaison avait été percée à jour :

And, brother, and now there was another way that was not good. It was not good when I could understand it. I mean when an unmarried young woman wanted to sneak off with a man, hiding him from her family, and she would sneak off with him.

And then when the woman's relatives found out about it, they said, « Uh, now bring him here! »

Well, then they would go after him. But sometimes the man would not come⁴². Well, brother, then they would go to get him and their daughter, and then the boy would say, « Take her! I'll come later. »

First her relatives would take the girl to where they lived — her brothers, her grandfather, and her father.

After perhaps two nights, the girl's relatives would go after the boy, and he would say, « Now I'll go. » But he would not come.

Well, then they would go after him since it was not good that he did not come. Now, by frightening him, they would take him through the village. And they would sit him down in their lodge. And they would sit him down. And now he would sit there.

And now the girl's relatives would be in the lodge. Then they said, « Now, this is what we wanted. Since you were sneaking around with this girl, we wanted you to take her and marry her. That is what we wanted, but now we do not want it. »

And then they whipped him and whipped him, and the man would run away from them. And when they whipped him, they would do it severely. They couldn't be stopped from beating him even if people were watching it. The boy had done wrong. The boy had done wrong. And when they felt like it, they revived him. And now they had hurt him.

Roaming Scout poursuit son récit avec l'anecdote suivante dans laquelle il décrit comment un jeune homme finit par plier devant la volonté d'une jeune femme qui souhaite s'enfuir avec lui :

42. Le narrateur emploie les deux termes, « man » (« homme ») et « boy » (« garçon »), pour désigner l'amant de la fille.

That is how it used to be in our village. When a boy would not want to go off with a girl, when he would think of himself or play hard to get, even if it was a woman — a woman or a girl, a young girl who was not yet married — still sometimes he would elope with her. The boy would elope with her.

Now, brother, this is what they used to say: then they would go after him. And when they went after him, uh, they said, « Now, uh, you two are going to come back. »

And the boy would not refuse, and they would go back together. If she were still a girl when he eloped with her, well, they married. Then it was alright. Then it was alright, and he married her.

Now, brother, if the boy would not want to do it, and he would not do it, this is how it used to be: then they would take his entire herd of horses. They would take his entire herd of horses away from him. And they said, « You are not going to marry her now. » And they just took everything from the boy. If he did not want to marry her. They also whipped him — they whipped him. Because he had wronged their girl.

Enfin, dans une troisième anecdote, Roaming Scout rapporte ce qui pouvait se produire lorsqu'un jeune homme s'introduisait furtivement dans la hutte d'une jeune femme déjà mariée et qu'il tentait de la convaincre de s'enfuir avec lui. Il ne fait aucun doute que le jeune homme et la femme mariée en question avaient déjà eu des relations sexuelles.

When a young man would go into a girl's lodge and to her bed, it used to be a serious matter when our people used to go around. That used to be a serious matter⁴³. And I saw a little of it when a man wanted to marry a girl.

43. Cette référence au jeune homme dont on dit qu'il « va la rejoindre dans son lit » est un euphémisme pour exprimer que, dans les faits, ils avaient eu des relations sexuelles. Le traducteur a préféré traduire « l'affaire était sérieuse » par « c'était un honneur », ce qui laisse entendre que cela revenait à « compter un coup » (c'est-à-dire défaire un ennemi).

And, oh, sometimes [after she was married] a girl would go with another boy, too, and then her family found out about him.

Now, brother, it was not a good situation for her relatives who called the one she had married son-in-law; and the son-in-law would say, «It makes no difference now that I have found out. And now, you who are her relatives, you yourselves will decide what to do about it.» That is how it used to be.

Well, then they said, «Now, son-in-law, now that's how it will be. It is not good.»

Well, then the relatives of the girl would go through the village. And they would enter the lodge of the boy — the boy who had done it. The reason was that she was still a girl, and her husband did not get angry easily.

Now it was not good. Sometimes her relatives killed the boy. It was a real death, and they killed him⁴⁴. Well, and sometimes the one who did it might flee. Then he would flee somewhere. That is how it used to be. And so they did not punish him. They did not punish him.

I knew one woman who was the cause of such incidents. That woman was the cause of such incidents. It was not good.

A marriage was more highly valued when a man found a woman who was compatible with himself — for a man and woman who were compatible with one another⁴⁵. And then they had a home and many relatives. They had a large family in their home. And everyone would say, «Oh my, this is a good couple!»

And then when there were men visiting in the lodge, the woman might do something with one of those who came into the lodge of the husband to visit, and the husband would find out about her, and he would say, «Oh my, it is good that I found out about this.» He was talking to his wife. «Oh my, it's good that I found out about this. Now, I love you. I love these boys

44. Le verbe *skiri* mobilisé, *kuutik*, possède deux significations: «tuer» et «fouetter, battre». Ici, «a real death» («une mort véritable») induit que l'homme était bel et bien mort, et non inconscient.

45. Littéralement «leurs pensées ne faisaient qu'un». Le traducteur indiqua ici qu'un homme avait meilleure opinion d'une femme qu'il avait lui-même choisie comme épouse que d'une femme désignée à cette fin par les membres de sa famille.

who are sitting around talking⁴⁶. It's good that I found out about this. It's not my way to touch (*i.e.*, physically punish) you. And it's not my way to touch the man in any way. And so it is, daughter, you must pity me. Ha, my relatives are around here, and you have your children. Ha, I have my children! The children love us.»

Brother, he was referring to his many relatives who were living there in the lodge. When he truly has the thoughts of a man (*i.e.*, is even tempered), loves his boys, and loves all the old men and women — that is when they say of a man, «That one is sensible. He has a strong mind.»

Chez les Arikaras

Les coutumes et les dispositions des Arikaras envers la fugue amoureuse et l'infidélité ne présentaient pas de différence significative par rapport à celles des Pawnees. Celles des Arikaras avaient toutefois tendance à être plus laxistes car l'infidélité était chez eux plus fréquente. Bien souvent, le mari ne faisait pas grand cas de la liaison de sa femme, ou alors l'homme adultère s'en allait vivre dans un autre village où l'incident était vite oublié. Tabeau résume la situation au début du XIX^e siècle :

les infidélités, sans aveu ne sont pas toujours punies avec rigidité & les braves pour l'ordinaire se contente de la répudiation, qui n'est souvent qu'un divorce momentané. Au reste les galantries sont si communes, qu'on en fait généralement peu de cas. D'ailleurs la réciprocation dédomage suffisamment chez une nation, ou l'impudicité est poussée a son dernier période⁴⁷.

Ensuite, Tabeau formule les observations suivantes au sujet de la virginité chez les filles arikaras :

46. Le terme « boys » (en français, « les garçons ») désigne ici les jeunes hommes non mariés qui visitent sa hutte, et non ses enfants. Ici et ailleurs dans le texte, Roaming Scout désigne les jeunes hommes par le terme « boys » (en français, « garçons »), qu'il s'agisse de jeunes hommes, d'adolescents ou d'hommes mûrs jusqu'à la quarantaine. De nos jours, les Pawnees désignent encore les jeunes hommes et les hommes célibataires à l'aide du terme anglais « boys ».

47. TABEAU, *Voyage de Régis Loisel*; Tabeau dans ABEL, *Tabeau's Narrative*, p. 180-181.

[...] on seroit scurement étonné d'entendre dire [Tableau a évoqué juste avant des scènes de licence] que les filles sont sages jusqu'au mariage, & qu'il se trouve des vierges de dix huit a vingt ans. La vérité passe ici la vraisemblance il est vrai que les meres & toutes les parentes y veillent avec tous les soins possibles & qu'elles poussent la vigilance jusqu'à attacher le soir les cotillons des filles qui couchent ainsi garottées. Cependant les liens ne sont pas toujours a l'épreuve d'un amant qui plait, mais cela n'est pas contre le principe, c'est un mariage & ne dureroit-il qu'une heure, la fille n'en devient pas moins une honête veuve⁴⁸.

Dans ses écrits de 1909 traitant de l'adultère, Edward Curtis décrivait des coutumes semblables à celles ayant cours un siècle plus tôt : « Si le nom du coupable était connu, le mari tuerait son meilleur cheval à coup de fusil et, plus rarement, il arrivait que le coupable lui-même soit blessé. On n'infligeait à la femme rien de plus qu'une correction sévère. Une épouse ayant abandonné son mari pouvait être acceptée à nouveau par lui sans qu'il ne soit couvert de honte pour autant⁴⁹ ».

Le divorce

Chez les Pawnees

On rapporte que, chez les Skiris, le divorce était chose rare dans l'ancien temps. Par exemple, John Dunbar notait : « La séparation d'un mari de sa femme n'était pas chose courante. L'infidélité de l'épouse était, sauf exception, la seule raison menant à un divorce définitif. D'ordinaire, par principe ou par crainte, les épouses étaient

48. TABEAU, *Voyage de Régis Loisel*; ABEL, *Tableau's Narrative*, *ibid.*, p. 181. Rappelons que la description de la sexualité chez les Arikaras proposée par Tableau, c'est-à-dire une sexualité particulièrement libre par rapport à d'autres groupes du haut Missouri, a été élaborée hors de toute expérience de première main ou même de toute connaissance directe de tribus vivant plus en amont de la rivière, nommément les Mandanes, les Hidatsas et les Crows, qui étaient peut-être plus « licencieux » que les Arikaras.

49. Edward S. CURTIS, *The North American Indian*, Vol. 5 (éd. orig., 1909), New York, Johnson Reprint, 1970, p. 63.

fidèles⁵⁰. » S'il s'avérait qu'une mariée ne soit pas vierge le soir de son mariage, le mari pouvait la quitter sur-le-champ. Sa famille tentait alors de lui faire révéler l'identité de celui qui l'avait séduite pour le contraindre à l'épouser ou alors pour le tuer. Dans bien des cas, ces hommes s'enfuyaient pour aller s'établir dans un autre village. S'il advenait qu'une femme soit infidèle après le mariage, son mari quittait habituellement la cabane commune ou bien celle de la famille de sa femme, lui faisant ainsi comprendre qu'il divorçait. Il arrivait fréquemment que, par la suite, les proches de l'épouse préparent un banquet en l'honneur du mari. S'il acceptait de se joindre au repas, il indiquait par là même qu'il consentait à la réconciliation.

Dans le cas où un mari était infidèle à sa femme, la mère de celle-ci ou encore sa grand-mère pouvait le sommer de quitter la cabane qui était la leur, ce qui mettait fin au mariage. De même, si l'homme s'avérait être paresseux et s'il ne satisfaisait pas aux attentes de sa belle-famille, cela constituait également un motif de renvoi. Dans un cas comme dans l'autre, la femme gardait les enfants.

Lorsqu'une femme mariée dans le respect des convenances venait à perdre son mari à cause d'une maladie ou tout simplement parce qu'il était décédé, elle observait habituellement une période de deuil d'au moins un an, parfois plus. Au cours de cette période, elle habitait soit avec sa famille, soit avec celle de son mari, s'il était établi qu'elle doive par la suite épouser le frère de son mari ou le fils du frère de son mari.

Une veuve sans enfant retournait inévitablement vivre dans la cabane de sa famille et, lorsque sa période de deuil prenait fin, elle se remariait. Bien que cette femme ne soit plus aussi désirable après avoir été mariée une première fois, la famille du nouvel époux

50. Dunbar écrivait également : « En général, par principe ou par crainte, les épouses étaient fidèles. Si l'on découvrait un cas d'infidélité, il incombait au mari d'administrer la punition. Le plus souvent, la sanction consistait pour la femme coupable à être battue sans pitié et renvoyée auprès de la famille de son père. Je n'ai jamais entendu parler d'une femme adultère qui ait été mutilée ou tuée, comme cela se voyait fréquemment dans certaines tribus du sud... Dans certains cas, un homme se débarrassait de son épouse sans fournir de raison précise, pourtant une telle conduite n'était pas habituellement condamnée » (John DUNBAR, « The Pawnee Indians : Their History and Ethnology », p. 267).

échangeait tout de même des présents, mais elle offrait à la famille de la mariée seulement un ou deux chevaux au lieu de la dizaine prévue à l'occasion d'un premier mariage. Un veuf portait le deuil pendant deux à trois ans, puis il accompagnait une bande guerrière ou une expédition visant à capturer des chevaux afin de remporter des scalps ou des chevaux. Cet acte marquait formellement la fin de son deuil et lui permettait de se remarier. Toutefois, de nombreux hommes ne se remariaient jamais. C'était la belle-mère d'un homme veuf qui obtenait la garde des enfants du couple et, dans le cas où l'homme se remariait, ses enfants restaient auprès de la famille de sa femme défunte.

Chez les Arikaras

Contrairement à ce qui avait cours chez les Pawnees, le divorce était très courant parmi les Arikaras, peut-être à cause des contacts culturels étroits que ces derniers entretenaient avec les Mandanes et Hidatsas chez lesquels le divorce était extrêmement banal⁵¹. Si le couple habitait dans la hutte de la mère de l'épouse, on informait simplement l'homme qu'il devait aller vivre ailleurs, et il allait alors généralement habiter chez ses parents. Si le couple vivait dans la cabane des parents du mari, l'épouse et ses enfants rassemblaient leurs effets et s'en allaient. Cependant, dans l'ensemble, une fois que le mari et la femme avaient mûri et qu'ils s'étaient habitués à vivre l'un avec l'autre et avec leurs familles respectives, les unions avaient tendance à rester stables. Il y avait certes toujours des exceptions⁵².

La référence historique la plus ancienne au divorce parmi les Indiens sédentaires du haut Missouri est l'œuvre de Truteau. Il brosse un portrait en tous points semblable à celui qui sera ensuite proposé par les ethnographes au début du xx^e siècle :

51. Pour un aperçu de la question chez les Hidatsas, voir Alfred BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, Bureau of American Ethnology Bulletin n° 194, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1963, p. 110-111, 142-152 ; chez les Mandanes, voir BOWERS, *Mandan Social Organization*, p. 48-49, 80-81.

52. L'Hidatsa Wolf Chief, au cours de sa vie, avait eu seize épouses et on lui prêtait également de nombreuses liaisons qui n'étaient pas considérées comme relevant du mariage. Voir BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 142-152, où l'on trouvera un long compte-rendu verbatim du récit de ses épouses.

J'ai dis qu'il étoit rare qu'un jeune homme sauvage habita longtems avec sa premiere femme. Cela est si véritable que presque tous les sauvages a lage de trente ans ont eu jusqua dix femmes diferentes qu'ils ont quittés. Ils ne se fixent gueres auprès de leur femmes qu'après cet age là ; ce sont les enfants qui les y attachent. Les hommes sont généralement libre de quitter leur femmes quand ils veulent et de passer a dautres mariages. Les femmes n'ont la liberté de le faire qu'après que leur premier mari les a quitté, pour lors elles sont libres de leur corps et maitrise de vivre a leur gré. Aussi ces femmes changent elles de mari autant de fois que la fantaisie leur en prend, ne se fixant non plus que dans un âge plus avancé avec celui de qui elles auront eus plusieurs enfants. Celui qui quittera une femme avec qui il aura eu un ou plusieurs enfants n'emporte avec luy que ses armes ; tout reste a la femme, les chevaux et autre butin, s'il y en a⁵³.

Céder les faveurs sexuelles féminines

Chez les Arikaras

Lorsque Truteau et d'autres traiteurs de pelleteries se rendirent pour la première fois dans des villages arikaras, ils furent stupéfaits par ce qu'ils interprétaient comme de la promiscuité de la part des jeunes femmes allant au-devant d'eux et leur proposant des faveurs sexuelles en échange de babioles. Ils n'étaient pas moins surpris d'observer l'empressement des pères et des frères à offrir les faveurs de leurs femmes, filles ou sœurs en échange d'objets de peu de valeur. On pourra juger pour le moins ironique que de tels comportements aient été à même d'impressionner les traiteurs, cette coutume étant largement répandue dans maintes tribus réparties sur les rives du Missouri mais aussi parmi les tribus algonquiennes du Canada et du centre des actuels États-Unis⁵⁴.

À l'époque même où Truteau séjournait chez les Arikaras, des groupes de traiteurs venus du Canada constataient des pratiques

53. TRUTEAU, « Description ».

54. Richard GODBEER, *Sexual Revolution in Early America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002, chap. 5.

semblables parmi les Mandanes et les Hidatsas qui vivaient plus au nord. Par exemple, en 1743, James Isham observait que, chez les Cris, « bien rares sont les jeunes filles encore vierges à l'âge de treize ou quatorze ans, et je crois bien pouvoir dire sans me tromper qu'il n'y en a aucune âgée de quinze ans ou plus ». En 1775, Andrew Graham déclara qu'il ne saurait considérer la fornication comme étant un vice chez les Indiens car ils la considéraient comme quelque chose de normal⁵⁵.

En 1797, lorsque l'explorateur David Thompson, accompagné de plusieurs *hommes libres* (ex-engagés de la traite des pelleteries), se procura des biens à crédit auprès de la Compagnie du Nord-Ouest, tous gagnèrent les villages des Mandanes et des Hidatsas. Or, selon Thompson, c'était surtout la présence des femmes qui avait motivé leur déplacement dans ces villages :

La malédiction des Mandanes est leur manque presque total de chasteté : cela les hommes [traiteurs] qui m'accompagnent le savent, et je découvris que c'était presque leur seule motivation pour leur voyage jusqu'ici. Ils vendirent les marchandises qu'ils transportaient 50 ou 60 % de plus que ce qu'ils coûtaient ; se gardant le nécessaire pour payer leurs dettes et acheter du maïs, [ils] dépensèrent le reste sur les femmes⁵⁶.

Plus loin, il raconta que « les hommes blancs qui ont visité ces villages jusqu'à ce jour n'ont pas été des exemples de chasteté », ces

55. Edwin E. RICH, ed., *Isham's Observations on Hudson's Bay, 1743; and Notes and Observations on a Book entitled A Voyage to Hudson's Bay in the Dobbs Galley, 1749*, Publications of the Champlain Society, Hudson's Bay Company, series n° 12, London et Toronto, The Champlain Society, 1949, p. 80 ; Glyndwr WILLIAMS, *Andrew Graham's Observations on Hudson's Bay, 1767-1791*, Hudson's Bay Record Society, vol. 27, London, Hudson's Bay Company Record Society, 1969, p. 153 ; Sylvia VAN KIRK, *Many Tender Ties: Women in Fur-Trade Society, 1680-1870*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980, chapitres 1 et 2.

56. David THOMPSON, *The Writings of David Thompson, Volume 1, The Travels, 1850 Version*, William E. Moreau, ed., Publications of the Champlain Society, Toronto, The Champlain Society, 2009, p. 117. Des hommes libres de Saint-Louis ayant séjourné chez les Arikaras avant l'expédition de Truteau, notamment Jacques D'Eglise et Joseph Garreau, furent également accusés d'avoir agi de la sorte (Abraham NASATIR, « Spanish Exploration of the Upper Missouri », *Mississippi Valley Historical Review*, vol. 14, n° 1, 1927, p. 50).

visiteurs blancs ayant admis avoir eu des relations sexuelles avec des femmes mandanes lors de cérémonies⁵⁷.

En 1804, après avoir entrepris une expédition en amont de la rivière Missouri pour gagner l'océan Pacifique en franchissant les montagnes Rocheuses, Lewis et Clark constatèrent également que de nombreuses tribus avaient pour coutume de procurer à leurs visiteurs des jeunes femmes qui partageaient leur couche en échange de marchandises. Ils prirent connaissance de cette pratique alors qu'ils quittaient le village sioux de Black Buffalo. Afin de les dissuader de partir, un chef brûlé sioux offrit aux explorateurs des jeunes femmes prêtes à partager leur couche. Bien qu'il fût informé du fait que cette initiative était à la fois une marque d'hospitalité et un geste diplomatique, Clark déclina l'offre. Plus tard, continuant leur périple vers le nord, les membres de l'expédition parvinrent jusqu'aux villages arikaras de la rivière Grand et constatèrent que les femmes arikaras étaient non seulement plus séduisantes que celles des autres tribus, mais également, et contrairement aux pratiques constatées dans maints groupes indiens, qu'elles prenaient souvent l'initiative des relations sexuelles.

Au cours de leur hivernage à Fort Mandan, Clark et ses hommes découvrirent que les femmes mandanes n'avaient pas moins d'inhibitions que les femmes arikaras. Dans son journal, Clark se montre alors plus ouvert au sujet des relations sexuelles engagées par ses hommes avec les Amérindiennes car elles constituaient désormais une part pleinement assumée de leur vie parmi les Mandanes. Par exemple, il releva un jour où il avait détaché six de ses hommes et quelques Mandanes pour aller à la chasse que « plusieurs hommes avaient contracté des maladies vénériennes auprès des femmes mandans ». Plus tard, il notait encore : « En bonne santé dans l'ensemble, sauf quelques cas de maladies vénériennes très courantes chez les Indiens, et c'est auprès d'eux que les hommes les ont contractées⁵⁸. »

Dix ans plus tard, Bradbury reprit à son compte les descriptions sur la « libéralité » sexuelle des Arikaras, en déclarant qu'aucune

57. THOMPSON, *op. cit.*, p. 235.

58. MOULTON, *Journals of the Lewis and Clark Expedition*, vol. 3, p. 273, 322.

nation ne saurait les dépasser en la matière. Il n'avait certes pas encore rencontré les Mandanes et les Hidatsas.

J'observais à plusieurs reprises que la squaw était consultée par son mari pour [déterminer] le montant suffisant [*quantum sufficit*] du prix; une marque de considération, de par ma connaissance des Indiens, et l'estime dans laquelle les femmes sont tenues, à laquelle je ne m'attendais pas⁵⁹.

Compagnon de voyage de Bradbury, Brackenridge offrit un récit somme toute plus long et plus pondéré que ceux des autres observateurs. Il écrivit notamment :

Parmi d'autres de leurs coutumes qui me parurent singulières, j'ai observé qu'il s'agissait d'un aspect de leur hospitalité, que d'offrir comme compagne de lit à l'invité, qui prenait sa résidence dans leurs loges, l'une des femmes de la famille; parfois même une de leurs épouses, filles ou sœurs, mais le plus souvent une servante, selon l'estime dans laquelle l'invité est tenu, et de refuser une telle offre est considéré comme une forme de mépris pour l'hôte [...]. Pour ces gens, il me semblait que la plus grande partie de leurs femmes, pendant notre séjour, étaient devenues de simples articles de trafic; après le crépuscule, la plaine derrière nos tentes était encombrée de ces misérables,... les pères apportaient leurs filles, les maris leurs épouses, les frères leurs sœurs, pour être proposées à la vente.

[...] Ce manque de chasteté parmi les Arikaras n'était nullement universel — peut-être qu'une connaissance plus minutieuse d'eux m'aurait permis d'expliquer le phénomène [...]. Durant l'un de leurs jours de fête, comme nous approchions de la loge médecine ou temple, nous vîmes en face de l'entrée, ou porte, un certain nombre de jeunes filles parées de leurs plus beaux atours... Nous observâmes une branche de cèdre fixée dans la terre sur le dessus de la loge. Des prix de perles, de vermillon, et de vêtement d'écarlate étaient exposés, et les hommes âgés qui vivent dans le

59. BRADBURY, «Travels in the Interior of America», p. 140.

temple, au nombre de cinq ou six, proclamaient alors, comme j'en fus informé, que quiconque parmi les jeunes filles Arikaras avait conservé sans tache sa pureté virginale pourrait alors grimper sur le temple et toucher la branche... la fille de l'interprète (un Français qui avait résidé vers le haut [du Missouri] plus de vingt ans), une belle jeune fille de seize ans, s'avança, mais avant qu'elle ne puisse monter pour toucher la branche, un jeune homme s'avança, et dit quelque chose, dont j'ai aisément imaginé la teneur de par son effet, car la jeune dame recula instantanément confuse et honteuse, tandis que la foule environnante se convulsait de rire. Une pause suivit, qui dura un temps considérable. Je commençai à trembler pour les jeunes filles Arikaras, quand une fille de dix-sept ans, l'un des plus belles du village, s'avança et demanda : « Où est l'Arikara qui peut porter une accusation contre moi ? », puis elle toucha la branche et remporta le prix. J'ai plaisir à ajouter, pour l'honneur des dames Arikaras, que d'autres suivirent, bien que je n'ai pas pris la peine d'en noter le nombre⁶⁰.

Le récit de Brackenridge démontre sans équivoque que l'on retrouvait, dans la société arikara, deux types de comportements distincts. Il y avait, d'une part, les familles désireuses de vendre les faveurs de leurs épouses et des femmes de leur famille aux marchands et à leurs hommes en échange de marchandises et, d'autre part, l'autre partie de la population, vraisemblablement composée en majorité de familles prestigieuses, pour qui il était de mise de valoriser la virginité des filles, donc de ne pas prendre part aux séquences d'hospitalité sexuelle. Ces différences sociales de comportement, liées aux statuts variables des familles, existaient dans maints aspects de la vie quotidienne⁶¹.

Ces récits illustrent une caractéristique fondamentale de la sexualité chez les Arikaras, les Mandanes et les Hidatsas : un certain laisser-faire qui autorisait et bien souvent incitait les hommes à user de leurs femmes et de leurs sœurs comme de ressources

60. BRACKENRIDGE, *Journal of a Voyage up the River Missouri*, p. 129-132.

61. Voir Preston HOLDER, « Social Stratification among the Arikara », *Ethnohistory*, vol. 5, 1958, p. 210-218.

économiques au bénéfice des hommes, mais également des femmes. En réalité, chez les Arikaras, les maris demandaient l'avis de leurs femmes au moment d'établir le prix des faveurs accordées par celles-ci. Bradbury fut étonné par cette pratique car, lors de ses contacts avec d'autres tribus, il avait observé que les hommes ne consultaient jamais leurs femmes qui leur appartenaient et qui étaient tenues de suivre leurs instructions.

Quelques années plus tard, Denig évoquera lui aussi, de façon plus générale, l'indépendance des femmes arikaras, notamment sur le plan de l'horticulture et du commerce. Il rapporte que les femmes avaient en leur possession des excédents horticoles importants durant la plupart des saisons. Les femmes échangeaient cet excédent auprès des Sioux ainsi qu'au fort de l'American Fur Company. Évoquant ces transactions avec les traiteurs de pelleteries, Denig écrivait :

Ce commerce... est conduit par leurs femmes qui apportent le blé [maïs] à pleins seaux et s'approvisionnent par cet échange en couteaux, houes, peignes, perles, et autres articles d'utilité pour leurs époux. Ce faisant, chaque famille est approvisionnée en toutes sortes de petits articles nécessaires à leur confort et à leur existence. On peut aussi observer que si les femmes font tout le travail de labour elles sont amplement dédommagées par leur pleine participation aux profits qui s'accroissent ainsi⁶².

Mais l'auteur qui a su commenter le mariage chez les Amérindiens et tout particulièrement chez les Arikaras de la manière la plus éclairée et la plus réfléchie est le Français Régis de Trobriand qui occupait la fonction de colonel dans l'armée régulière des États-Unis après la guerre de Sécession. En 1867, il prit le commandement du fort Stevenson, situé au centre du Dakota du Nord, là où se trouve actuellement la réserve de Fort Berthold, ce qui lui permit d'acquérir une connaissance approfondie des Arikaras et des tribus avoisinantes. D'ailleurs, il décrit de manière tout à fait objective le mariage chez les Amérindiens et leurs coutumes consistant à

62. DENIG, *Five Indian Tribes*, p. 46-47.

céder les faveurs sexuelles féminines, sans les juger selon les normes chrétiennes, ni les remettre en question.

Bien que ces ménages dont je viens de parler n'aient reçu aucune sanction civile ou religieuse, pour en faire des mariages réguliers, cependant on peut dire qu'ils sont reconnus comme tels dans les tribus où l'on n'en connaît pas d'autres. Selon les idées indiennes, la femme, étant un être inférieur et subordonné à l'homme, est un objet de commerce qu'on peut acheter et vendre définitivement ou temporairement, à peu près comme on achète ou comme on loue un cheval. Le père (la mère n'a même pas voix au chapitre) trouve donc tout simple d'envoyer sa fille à un étranger de passage pour quelque menu présent, et s'il en résulte un enfant, loin d'être une disgrâce, cette augmentation de famille sera plutôt une distinction, en ce sens qu'elle restera le vivant témoignage de la préférence d'un homme blanc. Les jeunes filles elles-mêmes vont au-devant de ces transactions dans lesquelles elles ont leur part de bénéfice, et quand les pères ne s'en mêlent pas ou quand elles sont orphelines, elles recherchent volontiers ce qu'elles considèrent comme une distinction et un profit. Devenues mères dans ces circonstances, elles n'en seront pas moins recherchées ensuite par les jeunes Indiens. Celui qui l'achètera en mariage sera plutôt fier qu'embarrassé d'adopter le petit demi-sang comme son propre enfant, et de lui faire la même part dans sa famille qu'à ceux qui viendront après lui⁶³.

Céder les faveurs sexuelles féminines était une pratique qui avait également cours au sein d'autres tribus des Plaines du Nord, mais elle y était sans doute moins fréquente que chez les Arikaras, les Mandanes et les Hidatsas. Même les Sioux, connus pour leur jalousie envers leurs femmes et habituellement impitoyables avec celles qui étaient infidèles, n'étaient pas étrangers à cette pratique⁶⁴.

63. Régis de TROBRIAND, *Vie militaire dans le Dakota ; notes et souvenirs* (1867-1869), Paris, H. Champion, 1926, p. 89-90.

64. Tableau dans ABEL, *Tableau's Narrative*, p. 73, 180.

Chez les Pawnees

Aucun élément ne laisse supposer que les Pawnees aient cédé les faveurs sexuelles de leurs femmes aux Blancs, en quelque occasion que ce soit. Néanmoins, selon Murie, « lorsque les colons blancs commencèrent à gagner le Nebraska et à y établir des colonies, quelques femmes pawnees s'établirent en périphérie des villes avoisinantes pour vendre leurs charmes⁶⁵ ». De plus, tel que le rapportait Roaming Scout, « des jeunes hommes skiris traînaient là où vivaient ces femmes et ils n'envisageaient pas de participer à des campagnes guerrières » – ce que les jeunes hommes faisaient en temps normal.

Les règles de mariage

Chez les Skiris, au sein d'autres bandes pawnees ainsi que chez les Arikaras, les gens se mariaient dans leur village de naissance dont les membres disaient avoir pour origine commune une étoile qui, dans un passé lointain, était apparue au fondateur du village. Au cours de cette apparition, l'étoile avait révélé des secrets au fondateur et lui avait dicté ce que devait renfermer le paquet d'objets rituels qui servirait à rappeler les instructions données par l'étoile et que lui et les générations futures devaient suivre. Le paquet servait d'autel pour les cérémonies annuelles menées par les prêtres préposés à ce rôle et il symbolisait l'alliance entre l'étoile et le fondateur du village. Il constituait le palladium du village et était le garant de l'endogamie villageoise. La règle qui dictait aux membres du village d'épouser une personne issue de ce même village garantissait qu'en fin de compte tous les villageois étaient apparentés et formaient, au moins en théorie, une grande famille qui assurerait indéfiniment la pérennité du paquet d'objets rituels.

Au sein même de cette famille qui s'étendait à tout le village, les règles matrimoniales (qui devait-on épouser ou pas) étaient strictes. Le système de parenté était structuré de manière à prohiber toute union ou relation sexuelle entre proches consanguins : entre des

65. Murie décrivait ces femmes comme représentant « la classe la plus inférieure » et expliquait que les garçons pawnees « avaient pour habitude de traîner avec ces femmes de classe inférieure ».

parents et leurs enfants, entre frères et sœurs et entre cousins germains. À ces prohibitions fondamentales, que l'on retrouve dans presque toutes les sociétés, s'ajoutaient d'autres règles. Pour bien les saisir, il est nécessaire de préciser que la société skiri était matri-linéaire et qu'il existait une distinction fondamentale entre la famille de la mère, dont les membres étaient considérés comme les parents les plus proches d'une personne, et le père et ses proches à lui, considérés comme distincts et à part par rapport aux proches de la mère.

Autre facette de la parenté chez les Skiris : les relations particulières entretenues au sein de la fratrie. Rappelons que la relation entre un frère et sa sœur était empreinte d'un profond respect. Tout au long de sa vie, le véritable foyer d'un homme était celui de sa sœur. Par ailleurs, il avait toujours la possibilité de retourner vivre dans son foyer natal où il serait accueilli par ses sœurs.

On retrouve également cette proximité dans la tradition de l'avunculat qui consiste pour une sœur à envoyer son fils, lorsqu'il avait une dizaine d'années, vivre dans le foyer où son frère s'est installé après son mariage (voir *infra*).

La relation entre *iraari*[?] (« germains de même sexe ») constitue une autre caractéristique de ce système⁶⁶. Dans la société pawnee, les frères formaient un groupe distinct en matière de parenté. Suivant une règle de primogéniture, l'aîné héritait de tous les biens de ses parents et endossait alors la responsabilité de ses frères cadets. Il était courant que deux frères ou plus s'installent dans un même foyer et partagent leurs femmes et leurs biens. Au sein de ces foyers, les enfants désignaient tous les frères du nom d'*atí[?]as* (« père ») et leurs femmes, du nom d'*atí[?]ra* (« mère »). Réciproquement, les frères et leurs femmes appelaient tous les enfants *piira[?]u* (« enfant »).

De même, lorsqu'un homme épousait une femme et ses sœurs, les enfants appelaient toutes les épouses *atí[?]ra* (« mère »). Les sœurs se désignaient mutuellement à l'aide du nom *iraari*[?], qui est le même terme que celui qui était utilisé entre eux par les frères.

66. Le terme *iraari*[?] désigne les germains de même sexe ; il signifie « sa sœur (à elle) ; son frère (à lui) ».

Le mariage entre parents : le rôle de la parenté et du statut

Pour appréhender le mariage et la sexualité entre parents éloignés et même entre parents proches, il est nécessaire de comprendre la manière dont les relations étaient considérées : qui un individu identifiait-il comme parents, comment ces derniers étaient-ils classés, et quel était le comportement considéré comme culturellement adéquat (ou autorisé) entre personnes de même parenté ? Au XVIII^e siècle, la population de chaque village pawnee et arikara variait entre 200 et probablement 2000 personnes. Parce que chaque village était endogame, le nombre de partenaires potentiels admissibles pour chaque individu était relativement limité. Au fil du temps, tous les habitants d'un même village finissaient ainsi par devenir parents.

Bien que les Arikaras et les Pawnees n'étaient pas organisés en clans et n'étaient pas matrilineaires, leur système de parenté était de type « Crow » : il se caractérisait par la classification de certaines catégories de parents par des termes qui traversaient les générations biologiques. Par exemple, un individu appelait la sœur de son père « mère », de la même façon que sa mère biologique. Mais il appelait les maris des sœurs de son père « grand-père » et leurs enfants « père » et « mère ». Les enfants de ces « pères » étaient appelés « frère » et « sœur », tandis que les enfants de ces mères étaient aussi appelés « père » et « mère ». Dans les générations suivantes, les enfants d'une « mère » étaient toujours désignés « père » et « mère » ; leurs conjoints étaient nommés « mère » et « grand-père », respectivement, quel que soit leur âge par rapport à Ego. Parce que les mêmes termes de parenté étaient utilisés pour désigner les individus des générations d'avant et d'après Ego, les hommes avaient des « grand-mères » et des « petites-filles » distantes qui étaient des partenaires matrimoniales potentielles et, réciproquement, les femmes avaient des « grands-pères » et des « petits-fils » distants comme possibles partenaires⁶⁷.

67. Les données sur la parenté proviennent de Karl SCHMITT, « Pawnee-Arikara Kinship », ca. 1960, et Iva SCHMITT, « Changes in Pawnee Kinship and Social Organization », ca. 1961, mss. en possession de Raymond J. DeMallie.

Le fait que tout le monde fût apparenté dans le village, et que celui-ci fût endogame, pose la question de l'inceste. Tabeau, alors qu'il résidait dans un village arikara au début du XIX^e siècle, pouvait observer à cet égard :

L'inceste ne convient pas jusqu'au troisième degré, & le frère & la sœur, dans ma loge passent pour s'élever audessus des préjugés. Il faut avouer qu'ils suivent autant qu'ils peuvent les apparences. Le vieillard septuagenaire & sa sœur aînée ne pouvant sans doute trouver meilleure fortune ailleurs, s'obligent réciproquement & il ne paroît pas qu'on y trouve beaucoup à dire. L'inceste au contraire convient infiniment au gendre qui épouse souvent toutes les sœurs, & la belle-mère eut-elle cent ans, il manqueroit au sçavoir vivre & au devoir filial, si de temps à autre, il ne gratifioit secretement la vieille⁶⁸.

Dans ce passage, Tabeau reconnaît que les règles arikaras d'attribution des partenaires sexuels et matrimoniaux n'étaient pas conformes à la conception européenne de l'inceste. Ainsi, le frère et sa sœur vivant dans la cabane où résidait Tabeau échappaient à cet égard à la censure sociale car les relations sexuelles entre frères et sœurs étaient autorisées, au moins entre parents distants, bien que dans les familles des chefs, chez les Arikaras et les Pawnees, les mariages entre parents proches étaient permis et même encouragés. Dans les deux tribus, la belle-sœur et la belle-mère d'un homme étaient catégorisées comme « belles-femmes ». Un beau-frère et une belle-sœur s'appelaient respectivement « mari » et « épouse » ; leur relation se caractérisait par des plaisanteries et ils étaient des conjoints potentiels dont on acceptait tacitement les relations sexuelles. Dans les sources ethnographiques plus tardives, la relation entre un homme et sa belle-mère était décrite comme marquée par le respect, mais, comme la belle-mère appartenait à la même catégorie parentale qu'une belle-sœur, il est possible que les relations sexuelles évoquées par Tabeau furent pratiquées comme il le suggère.

68. TABEAU, « Voiage de Régis Loisel » ; ABEL, *Tabeau's Narrative*, p. 181-182.

Il est possible également que sa remarque dénote principalement son attitude négative à l'égard de ses hôtes arikaras.

Les données recueillies au début du xx^e siècle parmi les Skiris et les Pawnees South Band contribuent à notre compréhension des règles de mariage. De nombreux aînés ont déclaré qu'il arrivait qu'un mariage entre un grand-père et sa petite-fille ou entre une grand-mère et son petit-fils soit contracté dans des cas où l'on avait oublié qu'ils étaient proches parents. Au sujet du mariage entre parents plus éloignés, un informateur déclarait : « Ils disent souvent "Eh bien, c'est un parent mais il est très éloigné. Ce serait une bonne chose que de l'épouser". » Du même avis, une autre aînée signalait qu'il était préférable de se marier à des parents éloignés et que, selon une coutume ancienne, ceux qui se désignaient mutuellement à l'aide des termes *raktiiki* et *atipat/atika*⁶⁹ se mariaient lorsqu'ils étaient parents éloignés. Or, il arrivait que des cousins au second degré se marient, bien que le fait qu'ils soient proches parents soit fréquemment mal perçu⁶⁹.

Au sein des familles de chefs, chez les Skiris et chez les autres groupes pawnees, la règle prohibant le mariage entre deux proches parents pouvait être assouplie dans un autre cas de figure : lorsqu'un homme issu de la famille d'un guerrier faisait part de son souhait d'épouser une femme issue de la famille d'un chef. Toute considération concernant le fait qu'ils soient proches parents était alors ignorée. Murie et Dorsey rapportent l'exemple d'un homme qui épousa son *atira*⁷⁰ afin de rentrer, par le lien du mariage, dans la famille d'un chef. Le père de cet homme était un guerrier et le père de son épouse était un chef⁷⁰.

69. Ces données proviennent des manuscrits d'Iva SCHMITT et de Karl SCHMITT.

70. George A. DORSEY et James R. MURIE (« Society and Religion of the Skidi Pawnee », 1906, ms. en possession de Douglas R. Parks) n'indiquent pas précisément la nature exacte de la relation entre le fils et la mère. Cependant, l'assouplissement de la règle concernant l'inceste qui permettait chez les Pawnees à des personnes jouissant d'un statut de prestige de s'unir à un conjoint issu d'une famille de chefs n'est pas sans rappeler l'« inceste royal », tel qu'il a été observé auprès des familles royales à Hawaï, chez les pharaons d'Égypte et au Pérou. D'après la description proposée par Tabeau (citée plus haut) au sujet de la relation frère-sœur observée dans la cabane où il résidait, il semblerait que les Arikaras aient eux-mêmes eu une tradition semblable, voire identique à celle des Pawnees.

Néanmoins, d'après les témoignages collectés au début du xx^e siècle, tous les Arikaras et les Pawnees, ou du moins les individus appartenant à des familles de prestige, prohibaient formellement l'inceste entre parents proches. En 1938, une femme arikara déclara à Holder que ceux qui se rendaient coupables d'inceste « se comportaient comme des chiens » (*tiroohuú'U xaats̃*, en langue arikara, soit l'une des pires injures qui soit dans cette langue). Elle lui indiqua deux exemples de couples entretenant une relation incestueuse jugée scandaleuse. Dans les années 1990, un jour que je travaillais avec deux aînées arikaras non chrétiennes, j'ai mentionné le nom d'un jeune homme à qui j'avais l'intention de rendre visite et leur demandais où il habitait. Il avait étudié dans une université située à l'extérieur de l'État et vivait chez un parent, à proximité de là où nous étions en train de travailler. Les deux femmes prirent un air renfrogné puis me révélèrent que ce jeune homme s'était rendu coupable d'inceste avec une cousine dont je n'ai pas su déterminer si elle était proche ou éloignée. Toujours est-il qu'affichant un réel mépris, elles se refusèrent à parler de lui et ne me révélèrent jamais l'endroit où il habitait.

Cela étant dit, si le village n'est en réalité qu'une famille étendue au sein de laquelle tous les individus sont apparentés et que l'inceste est prohibé, quelles étaient les règles pour trouver un conjoint?⁷¹

John Dunbar aborde ce sujet quand il examine la parenté chez les Pawnees. Selon lui, « la seule restriction véritable selon laquelle un homme pouvait ou non se marier était la parenté. Selon la règle, des parents consanguins ne pouvaient se marier ; or, bien souvent les liens de consanguinité étaient trop complexes ou embrouillés, ce qui rendait cette règle pratiquement inopérante⁷² ». Dunbar tenta de remplir le schéma de parenté de Morgan, mais ses travaux montrèrent que les Pawnees n'identifiaient pas les parents éloignés

71. Un après-midi, je me trouvais chez une aînée arikara avec laquelle je travaillais depuis les années 1970. Son fils âgé de la cinquantaine était également présent. La question de son célibat prolongé fut abordée. Il expliqua alors avec une certaine exaspération que, chaque fois qu'il commençait à fréquenter une femme arikara de la réserve de Fort Berthold ou de la ville voisine de Bismarck, sa mère lui disait qu'ils étaient parents et qu'ils ne pourraient pas se marier. En fin de compte, il épousa une Sioux Yanktonai de la réserve de Standing Rock.

72. DUNBAR, « The Pawnee Indians: Their History and Ethnology », p. 266.

sur la base de la généalogie. Dunbar découvrit une variabilité significative dans l'attribution de termes de parenté chez les Pawnees qu'il a consultés. Sa recherche démontre que leur système de parenté n'était pas fondé strictement sur la biologie et le mariage, mais sur des modèles relationnels observables dans les comportements des individus entre eux.

Dans son étude ethnographique des Pawnees, Gene Weltfish traite de ce sujet plus directement à l'aide d'une analyse des deux types de comportements relationnels récurrents mentionnés entre parents : le respect et la plaisanterie. Elle fit les deux observations suivantes :

- L'union de deux personnes était proscrite lorsqu'il existait entre elles une relation fondée sur le respect. D'après cette règle, par exemple, un homme ne pouvait épouser une personne considérée comme une mère pour lui. Cela s'appliquait non seulement à sa véritable mère, mais également à ses sœurs ainsi qu'aux sœurs de son père. Le terme mère comprenait également les filles des sœurs du père ainsi que leurs propres filles et ainsi de suite. La relation entre une mère et son enfant était une relation formelle et n'autorisait aucune intimité, quelle qu'elle soit. Donc, toute personne considérée comme une mère ou un père, par exemple le père d'une fille ou la mère d'un garçon, n'était pas un partenaire acceptable pour le mariage ni même pour entretenir une relation sexuelle. Il en allait de même pour les autres membres de la famille avec lesquels on entretenait une relation fondée sur le respect, par exemple une relation entre un frère et une sœur ou entre une nièce et un oncle maternel.
- Lorsque deux personnes entretenaient une relation d'alliance à plaisanterie, leur comportement l'une envers l'autre était empreint d'une certaine légèreté et se distinguait par la formulation de plaisanteries à caractère sexuel. Il leur était permis d'entretenir une relation intime et même d'avoir des rapports sexuels. Une relation à plaisanterie existait entre des grands-parents et leurs petits-enfants, ce qui autorisait un petit-fils à épouser quiconque était considéré comme une grand-mère pour lui ; de même, une petite-fille pouvait épouser quiconque

était considéré comme un grand-père pour elle. D'ordinaire, on n'épousait pas un grand-parent biologique, mais plutôt un parent plus éloigné considéré comme un grand-parent. Par exemple, ceux que l'on considérait comme des « grands-pères » pouvant épouser leur « petite-fille » étaient notamment le frère du père de la mère de celle-ci, le fils de la sœur du père de la mère de celle-ci, et le fils de la sœur du père du père de celle-ci, pour n'en citer que quelques-uns. On considérait par exemple comme « grand-mère » la fille de la sœur du père de la mère d'un individu ainsi que la fille de la fille de la fille de la sœur du père du père de cet individu. Compte tenu du grand nombre de parents considérés comme grands-parents et petits-enfants, le système offrait maintes possibilités quant à l'union des personnes identifiées en ces termes⁷³.

Étant donné que les Pawnees et les Arikaras possédaient seulement onze termes pour désigner des parents consanguins et que ces termes s'appliquaient à un grand nombre de parents, on peut constater que ce système autorisait le mariage ou encore les rapports sexuels entre de nombreuses personnes qui étaient des apparentés au sens strict sans toutefois être proches comme le seraient des consanguins.

Le partage des épouses

Au sein des deux tribus, il était de coutume qu'un homme partage les faveurs de son épouse avec des parents de sexe masculin ainsi qu'avec son meilleur ami. Un jeune homme partageait ainsi sa femme avec son frère, son neveu ou encore avec son oncle maternel, de même qu'avec des parents plus âgés identifiés comme pères ou grands-pères.

73. Pour consulter des schémas de parenté des Skiris et autres Pawnees, voir Floyd G. LOUNSBURY, « A Semantic Analysis of Pawnee Kinship Usage », *Language*, vol. 32, n° 1, 1956, ainsi que R. H. BARNES, « Lounsbury's Analysis of Republican Pawnee Terminology; Comparison with Lushbaugh's Original Data », *Plains Anthropologist*, vol. 41, n° 156, 1996, p. 117-133.

L'avunculat

La pratique de l'avunculat est l'un des traits distinctifs des systèmes de parenté des Caddoens du Nord. Un jeune garçon, quittant la cabane de ses parents, était envoyé vivre avec la famille du frère de sa mère, qui prenait la responsabilité d'entraîner et de discipliner son neveu alors qu'il devenait un homme. En conséquence, un garçon et son oncle maternel entretenaient une relation d'une très grande proximité qui s'avérait être en réalité plus étroite qu'une relation père-fils. Le garçon appelait l'épouse de son oncle « épouse » et, quand il était prêt à expérimenter la sexualité, elle l'initiait à la chose et par la suite il se comportait comme un mari pour elle. Finalement, le frère de la mère avait pour responsabilité d'arranger le mariage de son neveu. Après son mariage, un jeune homme allait vivre généralement dans la maisonnée des parents de sa femme. À cause de la proximité relationnelle entre le frère de la mère et le neveu, dans le cas où l'un des deux décédait, l'autre avait pour responsabilité d'épouser la veuve du défunt.

Le lévirat

La relation entre un frère aîné et son cadet était à bien des égards semblable à celle qui liait un neveu et son oncle maternel. Elle donnait lieu à des unions temporaires reposant sur une norme culturelle et qui étaient bien identifiées par les termes de parenté. Dès son plus jeune âge, un garçon était encouragé par ses parents à aimer son frère aîné et à aimer la femme de celui-ci comme s'il s'agissait de la sienne. Une fois qu'il était devenu jeune homme, ses parents l'envoyaient fréquemment vivre auprès de son frère aîné et, dans de telles circonstances, le grand frère permettait à son cadet d'exercer, auprès de sa femme, les prérogatives d'un second époux⁷⁴. Lorsque le frère aîné partait pour une longue chasse ou pour faire la guerre, il confiait ainsi habituellement sa femme à son jeune frère qui jouait auprès d'elle le rôle du mari jusqu'à son retour. Si le jeune homme n'avait jamais eu de relation sexuelle avec une femme jusqu'alors, il incombait à l'épouse de son frère aîné de l'instruire à la chose.

74. DORSEY et MURIE, « Society and Religion of the Skidi Pawnee » ; LESSER, « Levirate and Fraternal Polyandry », p. 98-101.

Cette relation entre un frère cadet et la femme de son frère aîné est exprimée de la même manière par les termes de parenté pawnees et arikaras : un homme employait le terme *tatiiraktaku*⁷⁵ pour désigner sa belle-sœur, littéralement « celle que j'ai pour femme », utilisant ainsi le même terme que son frère et, pour sa part, l'épouse du frère aîné désignait les deux frères à l'aide du terme *tikuuktaku*⁷⁵ (« il m'a pour femme ; je suis sa femme »). Lorsque les deux frères parlaient d'elle, ils employaient le terme *raciiraktaku*, littéralement « celle que toi et moi avons pour femme ; notre femme ». Dans le cas où le frère aîné ou le frère cadet avaient épousé deux sœurs ou même davantage, leurs épouses employaient le terme de référence *sitikuuktaku*⁷⁶, littéralement « il nous a, elle et moi, pour femmes ; il est notre mari ». De même, lorsque deux frères épousaient deux sœurs, leurs épouses étaient considérées comme formant un tout, et chacune des deux sœurs désignait les frères à l'aide du terme *sitikuuktaku*⁷⁶, littéralement « il nous a, elle et moi, pour femmes ; il est notre mari ». Dans le cas où les frères et leurs femmes vivaient au sein d'un même foyer, chacun des frères était considéré comme étant le second époux de la femme (ou des femmes) de son frère⁷⁶. Ces modèles d'unions s'appliquaient aussi à la femme du frère de la mère d'un homme, à la sœur de sa femme et à la femme du fils de la sœur, entre autres.

L'hospitalité envers les meilleurs amis et les parents de sexe masculin

Il était en outre courant, chez les Pawnees et les Arikaras comme dans d'autres tribus voisines (Mandanes, Hidatsas, Crows, etc.), que des hommes partagent les faveurs sexuelles de leur femme avec

75. Les termes désignant ces relations conjugales sont construits à partir de la base verbale *aktaku* (*ir...*) qui signifie « avoir pour épouse ; avoir des rapports sexuels avec (une femme) ». Le locuteur doit conjuguer la base verbale en fonction des sujets et des objets, produisant ainsi un grand nombre de formes différentes. Le lecteur trouvera des termes désignant les relations conjugales dans Douglas R. PARKS et Lula Nora PRATT, *Dictionary of Skiri Pawnee*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2008, p. 544.

76. Les termes de parenté désignant les membres de la belle-famille ne sont ni des noms communs ni des noms composés comme en français ou en anglais. Il s'agit plutôt de formes verbales créées à partir de la base *aktaku* (*ir...*) « avoir une femme ». Soulignons qu'aucune des formes conjuguées créées à partir de cette base n'est au vocatif. En s'adressant à leur conjoint, le mari et la femme emploient la forme *raaku*, littéralement « celui/celle qui vit (ici) ; celui/celle qui est assis ».

leur meilleur ami ou encore avec certains de leurs parents de sexe masculin⁷⁷.

Roaming Scout décrit cette pratique chez des jeunes hommes pawnees célibataires qui étaient des amis proches :

Then the boy would think, « I love this fellow [my friend]. I call him brother. » And so he said, « Now, brother, let's sleep together with this woman ! »

And the two boys lay with the woman. When the woman slept with them, she lay in the middle and the boys lay on each side of her. Then the boy who had obtained the woman said to her, « Now I am going outside. I want you and my friend to lie together. »

And, well, the woman consented. And now that is the way it was. We used to give women to one another. I was one of them. We used to give women to one another...

Après s'être marié, un jeune homme offrait toujours les faveurs de sa femme à son meilleur ami :

Sometimes when he had a brother and was married to a woman, he would think after he was married to her, « I love my friend and I love you, my wife. I want you two to lie together. »

Then he said to his friend, « I want you to lie together with my wife. » Although he would ordinarily never let his wife out of his sight, he said to his friend, « I love my wife and I love you », the friend he had as a brother... « Now you lie together with my wife ! I love you and I love her. »

And now it was that way. We used to give women to one another. I was one of them. We used to give women to one another. That was the custom when two boys went around together as close friends. One said : « Let it be this way. »

77. Voir BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 144, 155, 182, 209 ; Fred W. VOGET, « Sex Life of the American Indians », *The Encyclopedia of Sexual Behavior*, Albert Ellis et Alert Abarbanel, ed., London, W. Heinemann, 1961, p. 99-100.

Un jeune homme cédait également les faveurs de son épouse à ses grands-pères en signe de respect. À ce sujet, Roaming Scout déclare :

And when he had a grandfather, it was not difficult either. He [the boy] found a woman to live with and then said, «Grandfather, come here!»

And then they all lay together. The boy said, «Grandfather, I love this girl. Girl, you are now my wife. And I want you to lie with my grandfather here.» And his grandfather was older than they were.

And the woman said, «Yes, I will do whatever you wish.»

When a boy had a grandfather, it was good when he gave his wife to him.

Ce partage entre un homme et son grand-père reposait en grande partie sur la relation à plaisanterie formelle qu'ils entretenaient. La relation des petits-enfants avec leurs grands-parents était étroite et même bien plus étroite que celle de l'enfant avec ses parents, fondée pour sa part sur le respect. La relation des petits-enfants avec leurs grands-parents était à ce point ouverte qu'elle laissait libre cours à la plaisanterie crue et fréquemment grivoise. Cette relation se soldait d'ailleurs bien souvent par le mariage. Il est toutefois important de rappeler que le terme de grand-père s'appliquait à un grand nombre de parents plus âgés, donc pas uniquement au père d'un père.

Chez les Pawnees, selon Roaming Scout, un homme pouvait offrir les faveurs de sa femme à un homme considéré comme son père :

Now these things you are hearing from me are what we used to do. Even if he were his father — even if he were my father, I would just say: «Father, you may lie with this woman here.» I was among the boys who did these things when we were younger. That is the way the Heavens planned it to be for our tribe while we are living here on earth⁷⁸.

78. Roaming Scout veut dire par là que cette coutume est d'origine divine. Il s'agit d'une de celles qui furent instaurées par les Cieux ou le Créateur pour le peuple skiri

Et il ajoute :

This was our custom when someone was still a boy. But it was not that way when he was an old man, for then he had many children. It was not the custom when one had many children. And when the woman was older and had sense [c'est-à-dire était mûre] — it was not that way either, after a woman had grown up and was married.

Prêter son épouse à un grand-père était également chose courante parmi les Arikaras. Au début du ^{xx}^e siècle, Little Crow déclarait : « Je l'ai fait près de cinq fois pour mes grands-pères. Ils ont ensuite prié pour moi. » Le consentement de l'épouse n'était pas requis et, « parfois, les femmes rechignaient à le faire mais il me suffisait de les menacer, alors elles acceptaient et le faisaient. Peu d'hommes faisaient cela. Ils étaient jaloux ».

Un jeune homme arikara, en revanche, ne cédait pas habituellement les faveurs de son épouse à un homme considéré comme son « père ». Little Crow affirmait ainsi à Holder : « Un jour, j'ai offert ma femme à mon *atti'Ax* ("père") [ici, le mari de la sœur de sa mère] qui fut flatté [par ce geste] mais il la refusa. Toutefois, il pria pour moi malgré tout. C'était toujours ainsi ; l'*atti'Ax* déclinait toujours l'offre lorsque vous lui proposiez votre épouse. »

Prêter son épouse pour obtenir des pouvoirs

Il existait une autre forme de mise à disposition d'une épouse parmi les Arikaras, qui se pratiquait lorsqu'un homme faisait part de son intention d'apprendre la « médecine », au sens de pouvoirs religieux, surnaturels, auprès d'un docteur plus âgé. Un jeune homme serait l'apprenti d'un docteur bien établi, membre de l'une des sociétés rituelles de la grande loge de médecine (société des Esprits, du bison, du chevreuil, du hibou etc.). Chaque société rituelle de médecine, fondée sur les pouvoirs détenus en commun par ses membres-docteurs, se réunissait deux fois par an : au printemps d'abord, lors de deux journées de cérémonies, puis vers la fin de

l'été, avec une rencontre spectaculaire qui durait un mois et qui avait lieu dans la grande loge de médecine. À cette occasion, les docteurs, qui résidaient dans la loge tout au long de la rencontre, régénéraient leurs pouvoirs surnaturels et s'exerçaient en les pratiquant les uns sur les autres pendant la journée. Le soir venu, ils donnaient des représentations publiques au cours desquelles chaque docteur faisait la preuve de ses capacités à l'aide de démonstrations d'hypnose et de prestidigitation. En outre, un homme pouvait choisir un des docteurs qui n'appartenaient pas à la grande loge de médecine et qui ne démontraient pas leurs capacités de façon publique mais dont la réputation reposait exclusivement sur le succès des guérisons qu'ils avaient obtenues⁷⁹.

Lorsqu'un homme souhaitait acquérir des pouvoirs de guérison et devenir lui-même docteur, il en abordait un et lui demandait de lui transmettre ses pouvoirs. Il pouvait s'agir de son père si celui-ci était docteur ou encore d'un autre homme non apparenté. Si le docteur acceptait, il instruisait à la fois le jeune homme et son épouse. En fait, tout au long de cette période d'apprentissage, l'épouse de l'apprenti partageait la cabane du docteur et c'était elle la principale bénéficiaire de cet enseignement. Tous deux entretenaient également des rapports sexuels. Cet arrangement contribuait à compenser le docteur pour le fait de transmettre ses pouvoirs et les moyens par lesquels le jeune couple allait en faire usage. En ayant des rapports sexuels avec l'épouse de cet homme, le docteur lui transmettait ses pouvoirs surnaturels et celle-ci les transmettait à son tour à son mari de la même manière⁸⁰.

79. Chaque village arikara possédait une place centrale au milieu de laquelle se trouvait une très grande cabane en terre (la grande loge de médecine) utilisée pour les cérémonies religieuses des prêtres et les cérémonies des docteurs, mais aussi pour y tenir les réunions publiques. Personne n'y vivait. Les Pawnees ne possédaient pas de telles cabanes, spécialement érigées à cet effet. Les demeures des chefs et des docteurs pawnees de premier plan, qui étaient plus grandes que les autres cabanes du village, étaient utilisées pour les cérémonies et les réunions.

80. Voir Alice B. KEHOE, « The Function of Ceremonial Sexual Intercourse among the Northern Plains Indians », *Plains Anthropologist*, vol. 15, n° 48, 1970, p. 99-103; BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, p. 284-285, 315-319, *passim.*; BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 271, 451, 454. Dans les années 1970, j'ai connu une aînée arikara qui, au début du xx^e siècle, avait vécu avec un docteur alors que celui-ci transmettait son savoir, à celle-ci et à son mari.

Parce qu'elle vivait chez le docteur au cours de la période d'apprentissage, la femme apprenait au moins autant que son mari, si ce n'est plus, au sujet des pouvoirs de médecine. Concrètement, une épouse s'avérait être l'assistante indispensable de son mari. Elle lui rappelait les éléments de détail quand ils dispensaient leur pouvoir de guérison.

Cette pratique arikara n'est qu'un aspect d'une croyance plus générale commune aux tribus des Plaines du Nord selon laquelle une jeune femme qui avait des rapports sexuels avec des hommes plus âgés et plus puissants pouvait acquérir certains de leurs pouvoirs et ensuite les transmettre à son mari afin de lui porter chance à la chasse et à la guerre. C'est ainsi que les Mandanes avaient incorporé cette croyance à leurs rites visant à faire venir le bison à proximité de leurs villages. Au cours de ces cérémonies, les jeunes hommes cédaient leurs épouses à des hommes plus âgés déguisés en bisons mâles, et même à des étrangers réputés posséder des pouvoirs. Les femmes allaient alors « marcher avec les bisons mâles », c'est-à-dire s'éloignaient du village pour avoir des rapports sexuels avec les hommes plus âgés qui représentaient les vieux bisons mâles. Des Blancs furent intégrés à cette pratique, comme le mentionne par exemple Tabeau. Selon lui, les membres de l'expédition de Lewis et Clark faisaient preuve d'un « zèle infatigable pour attirer la vache⁸¹ ». C'est en partie à cause de cette même croyance que les jeunes femmes arikaras furent attirées par Truteau et ses hommes lorsqu'ils arrivèrent dans leur village. Cela explique aussi la propension de leurs maris à tolérer et même à cautionner leurs aventures⁸².

Parmi les Mandanes et les Hidatsas, des relations sexuelles entretenues dans un cadre cérémoniel avaient également lieu lorsqu'un groupe de jeunes hommes obtenait un droit d'entrée dans une société masculine et faisait l'acquisition de l'équipement requis à cette fin. L'organisation de ces sociétés était fondée sur

81. MAXIMILIAN, *North American Journals*, vol. 3, p. 81-83; ABEL, *Tabeau's Narrative*, p. 107, 131-132.

82. Il ne fait aucun doute qu'il y avait également en jeu une motivation économique. Pour un examen détaillé des motivations des femmes indiennes à rechercher la compagnie des traiteurs blancs, voir GODBEER, *Sexual Revolution in Early America*, chap. 5.

l'âge de ses membres, de telle sorte qu'au cours de leur vie les garçons et les hommes passaient d'une société à l'autre suivant un ordre préétabli. Lors de la transmission du paquet et de l'équipement rituels de la société, chaque acquéreur était considéré comme un « fils » disposant d'un « père » de clan ; il s'agissait de l'un des membres les plus âgés de la société à laquelle ils accédaient. Lors de la cérémonie de transmission, le « fils » devait « abandonner » sa femme à son « père » qui, en retour, lui transmettait son pouvoir par l'entremise de son épouse⁸³.

Chez les Mandanes, les Crows et les Hidatsas, il était fréquent pour un jeune homme qui prévoyait de prendre part à une opération de guerre périlleuse de chercher à acquérir le pouvoir d'un homme accompli plus âgé, considéré comme son « père ». Si sa femme était consentante, il faisait alors venir l'homme plus âgé dans sa cabane, lui offrait un repas, puis il le laissait rester chez lui avec son épouse afin qu'il ait des rapports sexuels avec elle, que celle-ci reçoive son pouvoir et puisse plus tard le lui transmettre. De même, chez les Crows et les Hidatsas, il était commun pour un groupe d'hommes célibataires plus âgés d'un même clan d'envoyer quérir le mari d'une jeune femme dont ils s'étaient pris d'affection. Le mari étant toujours un « fils » éloigné, il lui était demandé de céder les faveurs sexuelles de sa femme afin que celle-ci reçoive le pouvoir qu'elle transmettrait ensuite à son mari⁸⁴.

Murie considérait la coutume arikara qui consistait à échanger les femmes comme étant « liée à la nécessité de transmettre les instructions par l'entremise de la femme et non directement à un homme. Les Pawnees [toutefois] n'ont pas une telle perception des choses ou une telle pratique. Chez eux, l'instruction se fait directement ». Il décrivait la tradition arikara comme suit :

An Arikara gives his wife to a medicine-man in order to learn his secrets. This is considered no disgrace to the woman but is spoken of in medicine ceremonies that people may know that she had

83. TABEAU, « *Voyage de Régis Loisel* » ; BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, p. 84-85, *passim*. ; BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 209.

84. BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 462-463.

been given away to receive instruction for her husband. By virtue of this she becomes the owner of all ceremonial animal skins and sacred bundles⁸⁵.

Murie indique également que les docteurs devaient s'abstenir de toute activité sexuelle avec les femmes et même éviter tout contact physique avec elles, pendant un certain temps, afin d'être en mesure de faire la démonstration de leurs pouvoirs. Il ajoute que les Arikaras observaient un interdit semblable⁸⁶.

Les maladies vénériennes

Les maladies vénériennes constituaient un fléau répandu parmi les tribus des Plaines septentrionales. Truteau fournit vraisemblablement la première description détaillée de ces maladies sur le haut de la rivière Missouri :

Les filles et les femmes y vivent en si grande liberté quelles semblent être un bien commun. Entre eux, elles sont si dissolues et si débauchés que, selon le rapport de ceux qui les ont cultivés, il n'y en a pas une dont la sagesse soit à l'épreuve de quelques peu de vermillon ou de rassade bléüe. Aussi voit on communément nos jeunes canadiens ou créoles qui arrivent chez eux courir à toute bride comme des chevaux échappés dans les champs de Venus, [...] d'où ils ne sortent rarement sans être munis des maux qui y sont inséparablement attachés, car les maux vénériens sont fort communs parmi des peuples où il regne une si grande dissolution. Les sauvages s'en guérissent parfaitement bien par le jus de certaines racines qu'ils boivent. On m'en a montré qui-il-y-a six mois tomboient en pourriture et qui sont parfaitement guéris⁸⁷.

85. James R. MURIE, « Pawnee Indian Societies », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 7^e, 1914, p. 640.

86. *Ibid.*, p. 640. En 1976, une aînée arikara m'a déclaré que les hommes devaient s'abstenir de toute relation sexuelle au cours des trois jours qui précédaient une représentation, à l'occasion d'une cérémonie célébrée par une société masculine.

87. TRUTEAU, « Description ».

Tableau décrit de manière semblable les ravages causés par les maladies vénériennes. Il constate qu'à partir du moment où les Indiens sont en contact avec des Européens, ces maladies progressent davantage parmi eux « en huit jours qu'en cinq ou six semaines ailleurs ». Si Truteau indique que les Arikaras possédaient des traitements à base de plantes pour ces maladies, Tableau note en revanche que ces Indiens n'utilisaient pas de plantes en guise de remède et signale qu'ils considéraient la saignée comme le remède à tous les maux. Il énumère de nombreuses plantes médicinales que l'on retrouvait sur leur territoire, tout en indiquant : « Mais comme chez les sioux & plus encore chez les ricaras, il ne régnait aucune maladie naturelle, que toutes sont ou l'effet de la vengeance de quelque génie irrité, ou une suite des maléfices d'un magicien, on ne doit avoir recours qu'aux devins⁸⁸. »

Bien que Lewis et Clark n'aient pas rapporté que les maladies vénériennes étaient un problème pour les Arikaras, Clark en fait tout de même mention à maintes reprises en relatant le séjour des explorateurs chez les Mandanes. Le 31 mars 1805, Clark note qu'un grand nombre d'hommes avait contracté des maladies vénériennes par contact avec les femmes mandanes⁸⁹. Prévoyant avoir affaire aux maladies vénériennes, Lewis et Clark avaient transporté avec eux le matériel médical nécessaire à leur traitement⁹⁰. Parmi les notes tirées des déclarations de Clark, Nicholas Biddle releva ainsi en 1810 : « les Mandans avaient des [maladies] vénériennes. Les Ricarras aussi. Minitarees-Shoshonees... sur toute la route jusqu'à la côte de l'océan ». Clark affirmait aussi que les Indiens n'étaient pas en mesure de guérir les personnes atteintes de ces maladies. Mais, plus loin, il ajoute que les femmes étaient affligées à la fois par la gonorrhée et la syphilis, puis il nuance son affirmation en disant qu'elles ne connaissaient aucun remède pour la syphilis, mais qu'ils pouvaient soigner la gonorrhée⁹¹.

88. TABEAU, « Voyage de Régis Loisel ».

89. MOULTON, ed., *Journals of the Lewis and Clark Expedition*, vol. 3, p. 324.

90. Thomas B. LOWRY, *Venereal Disease and the Lewis and Clark Expedition*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

91. Donald JACKSON, ed., *Letters of the Lewis and Clark Expedition with Related Documents 1783-1854*, 2^e éd., 2 vol., Urbana, University of Illinois Press, vol. 2, p. 506, 521.

Maximilian fait également mention de la gonorrhée chez les Mandanes et les Hidatsas, déclarant que, pour traiter cette maladie, les Indiens de Fort Clark employaient toutes les parties d'une plante, la « *Brachyris euthamiae* Nutt [...]», hautement diurétique, et le thé est bu alors avec les meilleurs résultats en cas de gonorrhée [...] des fleurs entières sont utilisées fraîches ou desséchées. Une petite poignée suffit pour une tasse de thé». Il n'indique pas si ce traitement était efficace. Parvenu chez les Mandanes et les Hidatsas, Maximilian évoque ensuite le caractère répandu de la gonorrhée, et précise que ces Indiens

maintiennent [qu'ils] ont reçu tous les fléaux vénériens de par-delà les montagnes Rocheuses par l'intermédiaire des Crows. Quand ils ont de telles maladies, ils s'assoient au-dessus d'une chaudière très chaude et se brûlent quasiment. Ils découpent leurs bubons avec un couteau, complètement [et] dans le sens de la longueur, puis ils courent quelques miles aussi vite qu'ils le peuvent⁹².

Ces écrits ne permettent pas de déterminer précisément s'il s'agissait de la syphilis ou de la gonorrhée, ou encore des deux car, au XIX^e siècle, personne n'était en mesure parmi les Européens de les différencier avec exactitude.

De même, il est difficile d'expliquer l'origine des maladies vénériennes qui ont frappé les Indiens de la haute vallée du Missouri, et tout particulièrement de déterminer si ce sont les Blancs qui les ont apportées avec eux ou si les membres de ces tribus étaient déjà porteurs de celles-ci avant de rencontrer les Blancs. À vrai dire, peu importe leur source, toutes les preuves historiques se rapportant à la région du haut Missouri indiquent que les femmes de la plupart des tribus de cette région étaient déjà porteuses de cette maladie.

92. MAXIMILIAN, *North American Journals*, vol. 3, p. 133, 206.

Adopter le rôle sexuel opposé

Les sociétés caddoennes du Nord, à l'instar de la plupart des peuples des Plaines, accueillaient en leur sein des individus (appelés « berdaches ») qui ne se conformaient pas aux rôles sociaux et sexuels attribués traditionnellement aux personnes de même sexe qu'eux. Ces individus empruntaient les comportements du sexe opposé et il arrivait qu'ils adoptent un rôle double en s'habillant et en agissant tantôt comme des hommes, tantôt comme des femmes. La documentation historique rapporte la présence de berdaches parmi les Sioux, les Mandanes, les Hidatsas, les Crows, les Assiniboïnes, les Stoneys, les Pawnees, les Arikaras ainsi que parmi de nombreux autres groupes des Plaines⁹³.

Truteau propose une courte description des berdaches au sein des tribus du haut Missouri :

Il y a parmi tous les peuples sauvages de ce continent des hommes qui portent l'habit de femme. Ils ne vont jamais ni à la guerre ni à la chasse. Ils sont assujettis aux travaux des femmes et font usage de deux sexes. Je ne saurois vous dire avec vérité les raisons qui peuvent déterminer ces espèces d'hermaphrodite à prendre cet état, si c'est par quelques idées chimériques ou par une abominable passion de dérèglement, car les barbares ont un malheureux penchant pour la sodomie⁹⁴.

93. Pour une vue d'ensemble, voir MAXIMILIAN, *North American Journals*, p. 161-162; pour des références propres aux tribus, voir S. C. SIMMS, « Crow Indian Hermaphrodites », *American Anthropologist*, vol. 5, n° 3, 1903, p. 580-581; LOWIE, « Social Life of the Crow Indians », p. 226; LOWIE, *The Crow Indians*, New York, Farrar & Rinehart, 1935, p. xiv, 48, 312 et suiv.; Fred VOGET, « Warfare and the Integration of Crow Indian Culture », dans Ward H. Goodenough, ed., *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1964, p. 490; BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, p. 272; BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 105 et suiv.; Robert H. LOWIE, « The Assiniboine », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 4, 1^{re} part., 1909, p. 42; Nancy Oestreich LURIE, « Winnebago Berdache », *American Anthropologist*, vol. 55, n° 5, p. 708-712; LANG, *Men as Women, Women as Men*.

94. TRUTEAU, « Description ».

Une trentaine d'années plus tard, en 1833, Maximilian décrit les berdaches tels qu'il a pu les observer au cours de son hivernage à Fort Clark :

Ce matin, il y avait également ici dans le fort un de ces hommes que les Français appellent *bardaches*. Ils s'habillent comme des femmes et font tout leur travail : tanner les peaux, peindre les peaux, et en faire des pièces de vêtements. En bref, ils sont tout à fait des femmes. En effet on dit même que les jeunes hommes courent après eux et leur déclarent leur amour. M. Kipp affirme [que] c'est une sorte de vœu que ces hommes font, comme dans certains ordres religieux, où l'on fait vœu de pauvreté. Il ne voit rien de mal dans le mode de vie des berdaches, [et] ils ne sont pas mal vus ou méprisés pour cela. D'autres voient les choses d'un point de vue quelque peu différent.

Plus tard, il note dans son journal :

Fréquemment (en fait habituellement), ces personnes sont [encore] des enfants quand ils se consacrent à l'activité libertine évoquée ici, même maintenant quelques-uns font leur apparition. En général, ils affirment [qu']un rêve ou une inspiration [était la source de] ce statut comme médecine et rien [d'autre encore] ne pouvant les dissuader de ceci. [De tels] enfants ont été traités durement et battus, [ou] on leur a donné des arcs et des flèches [et] des vêtements de bons hommes (ou de guerriers) pour encourager leur désir interne pour les activités masculines, mais ils sont restés fidèles à leurs intentions. Une fois, [alors qu'] ils voulaient forcer un homme à abandonner cette idée, un guerrier exceptionnel le menaça et ils se battirent. D'ailleurs, cela alla si loin que [le guerrier] prit son arc et tira sur le berdache. [Mais] quand d'autres se rendirent à cet endroit plus tard, ils trouvèrent un tas de pierres avec la flèche plantée dedans au lieu du mort. [Les gens] croient à cette histoire, et personne ne veut interférer avec [une] médecine associée à des pouvoirs plus élevés ou avec des questions relevant de la conscience d'une autre personne⁹⁵.

95. MAXIMILIAN, *Journals*, vol. 3, p. 161.

Chez les Pawnees

Le témoignage autochtone le plus complet sur les berdaches nord-caddoens, et tout particulièrement pawnees, est celui de Roaming Scout, dans son texte intitulé « Le travail des femmes » :

And, brother⁹⁶, this story that I am telling you about women — this story that I am telling about women — Moon was the source of these ways that women have when the Heavens created them — after women were created⁹⁷.

And right there She⁹⁸ made the way for some men — right there She made the way for some men when She thought, « I think this man who is living there — “I think I’ll make you a berdache”⁹⁹. » And yet he was a man.

Brother, long ago it was that way. There would be a male among our people who had a woman’s ways and he would grow up. Sometimes after She made a man that way, so that he would act that way, she gave him power so that he would not be poor. He was given the power to be successful as a warrior and yet he would be a man who acted like a woman. And this one — Moon — would be the cause of it, brother, when She put the mind of a woman in a man ; and this Moon would be the cause of it. « I think I’ll put the mind of a woman in this man ! I think I’ll put the mind of a woman in him even though he is a man ! »

And, brother, I saw a few of those people who were women but who would go hunting and carry a gun. And I saw a few of those who were women but who would make arrows and act like men. I saw a few of them, brother, who, when the enemy attacked

96. Dans son récit, Roaming Scout emploie le terme « brother » (« frère ») pour s’adresser à George Dorsey.

97. Ce qui a été traduit en anglais par « way(s) » (à partir de la base nominale *naa-*, en langue pawnee) renvoie au comportement, aux usages, aux coutumes, au mode de vie, aux habitudes, aux traits de la personnalité ainsi qu’à des concepts connexes à ceux-ci en anglais. Les Pawnees eux-mêmes traduisent habituellement ce terme en anglais par « way(s) ».

98. Il s’agit de « Mother Moon », désignée ensuite par le terme anglais « She ».

99. Le discours indirect n’existe ni en pawnee ni en arikara. Dans tous les cas, les locuteurs emploient plutôt le discours direct. Ils rapportent, par exemple, ce que l’acteur ou le sujet aurait déclaré, comme on peut l’observer dans cette phrase-ci, qui est entre guillemets, ainsi que tout au long des récits de Roaming Scout.

and there were two lines of fighters facing each other, she would go back and forth and get down on one knee here and there [to shoot], trying to kill the enemy. And it would be a woman.

When a woman acted and thought like a man, this Moon would be the cause [of another thing] when She thought, «Let this woman whom I have caused to act this way — let her get married.» And even though she was a woman, she would get married. Although she wore a breechcloth when she went around, she would be a woman. And then the time came when she married another woman. And yet she would be a woman, but she would act like a man. And it would be the same way with a man who acted like a woman but who was really a man.

Brother, the mind of a man would be put in her by Moon when she was really a woman. And she would put out traps to kill beavers, and yet she would be a woman. She would be killing beavers when people observed her. And when they would watch her while she was sitting there outside her lodge, she would be making arrows. She would make arrows the way men did, and yet she would be a woman.

Now these things I am telling about, brother, are the way it was. I saw a little of these things. There were a few of those women who acted like men living here and there. And also men who acted like women. Sometimes Moon would think, «Perhaps I'll give this woman the ways of a man. I think I'll give this woman the way of going on the warpath.» Although she was a woman, she would go about on the warpath.

So that used to be a way among us. However, I saw only some very old women who had gone around on the warpath as younger women. Sometimes such a woman would be gratified by the powers in the Heavens, and the horse stealers would give her a horse after they stole it for the woman. And they would only give mares to her, especially ones that were pintos and mules. That is what the old men used to say when they would tell about these women.

And the one who was really a man — that one, brother — the kind of man who was made to act like a woman — he would also go out on the warpath and sometimes he would get married. And

he would be a man, and he would get married [to a man]. And, why, meanwhile Moon would think, « Go off on the warpath! »

I saw ones who were girls, who seemed like they were really girls, and here they would in fact be boys. When one was still immature — what we call a young woman¹⁰⁰ — why, here he would be a boy when I thought, « You must be a girl. »

What Moon used to do, brother — this way that I am telling you about — no longer occurs among us, however. This that I am talking about — there are no berdaches among us anymore, and there are no women who have the ways of a man among us anymore, but I only saw them further back. I am referring to the place there (in Nebraska) where we used to live, the country there that you know. These ways must have ended when all of the ways that the Heavens made for our tribe passed away.

Brother, that is what the Heavens must have done. That is what the Heavens must have done for my tribe while it was living here on earth. And, brother, our people are not alone in having these people. It must also be that way among the white people living here. There must be people among them like the ones I have been telling about, and maybe you have heard someone say, « This person here, who is really a man, is, uh, a berdache. » These things I am talking about, brother, were not true of our people alone — these things I have been telling about were true for all of our own bands. But it must be true for all the tribes of people in the world that some men were created to act like they were women. It is because when we came into contact with other tribes, there would be *kusaat* [berdaches], who were men. And when we came into contact with one of these other tribes, there would be a woman who appeared to be a man.

Cette description est unique dans la littérature anthropologique consacrée aux Pawnees, car elle fut enregistrée sous la forme d'un récit oral en langue skiri pawnee, langue maternelle de Roaming Scout. Celui-ci était un leader important et n'avait en aucune façon

100. Il s'agit d'une fille âgée de huit à quinze ans.

été influencé par le christianisme¹⁰¹. Ce récit illustre d'une part le regard pragmatique et non moralisateur qu'il porte sur la présence de berdaches parmi les siens et, d'autre part, sa propension à constater leur existence dans d'autres tribus ainsi que chez les Blancs. Selon lui, c'est Lune qui introduisait, chez un individu, l'esprit (ou l'âme) d'une personne du sexe opposé. Par conséquent, ce statut était le fait d'une volonté céleste et non du choix personnel d'un individu¹⁰². Une telle croyance – le fait que Lune décide de la vocation d'un *kúsaat* – était largement répandue parmi les Indiens de cette région (Assiniboinés, Mandanes, Lakotas, Omahas, Winnebagos, etc.¹⁰³).

Par rapport aux témoignages antérieurs, le skiri James R. Murie, diplômé du Hampton Institute¹⁰⁴ et devenu chrétien et franc-maçon, offre au début du xx^e siècle une voix discordante sur la place des berdaches parmi les Pawnees : « Il n'y avait pas de médecines d'amour [parmi les Pawnees] comme [il y en avait] parmi les Indiens du Nord. Cependant, des charmes, chansons, etc., pour séduire les femmes, étaient fournis par des pervers sexuels [c'est-à-dire berdaches]

101. À la fin du xix^e siècle et au début du xx^e siècle, la plupart des Pawnees n'avaient pas été affectés par le christianisme ou ne s'y étaient pas convertis.

102. La croyance selon laquelle un être surnaturel aurait fait pénétrer l'esprit d'une femme dans un homme est répandue en Amérique du Nord. Elle est à l'origine du terme anglais « Two Spirit » qui a été récemment adopté pour désigner les berdaches. Voir LANG, *Men as Women*, p. xii-xvii ; Sue-Ellen JACOBS, Wesley THOMAS et Sabine LANG, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*, Normal, University of Illinois Press, 1997.

103. Voir LOWIE, « The Assiniboiné », p. 42 ; BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, p. 298 ; George F. WILL et Herbert J. SPINDEN, « The Mandans: A Study of Their Culture, Archaeology and Language », *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 3, n° 4, 1906, p. 128 ; Alice C. FLETCHER, « The Elk Mystery Festival. Oglala Sioux », *16th Report of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 3, 1887, p. 281 ; James Owen DORSEY, « A Study of Siouan Cults », dans *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology 1889-90*, Washington D. C., Smithsonian Institution, 1894, p. 378-379 ; LURIE, « Winnebago Berdache », p. 708.

104. À l'issue de la guerre de Sécession, l'American Missionary Association fonda l'Hampton Institute à Hampton en Virginie dans le but d'instruire les affranchis noirs. Cette instruction fut également offerte à des étudiants amérindiens provenant d'un peu partout aux États-Unis. Aujourd'hui, cet établissement est connu sous le nom de Hampton University.

qui vivaient un peu à part dans le discrédit social¹⁰⁵. » Cette vision négative à l'égard des berdaches, qui puise dans le mépris des Euro-Américains vis-à-vis de l'homosexualité, traduit les changements d'attitude survenus dans les sociétés autochtones désormais soumises à la pression de l'acculturation et du christianisme. À l'issue d'une enquête de terrain menée dans les années 1920, Gene Weltfish notait pourtant que, du point de vue des aînés pawnees traditionnels, les relations homosexuelles « n'étaient pas considérées comme un comportement divergent grave, mais comme une disposition personnelle qu'il appartenait aux gens d'adopter, d'après les Pawnees, et c'était leur droit ». Weltfish se plaçait ici dans la continuité du témoignage de Roaming Scout rapporté plus haut¹⁰⁶.

Au cours de mon enquête de terrain menée à la fin du xx^e siècle, j'ai pu observer que cette disposition ancienne à la tolérance envers les berdaches subsistait chez de nombreux pawnees attachés aux traditions. Ces derniers signalaient que le fils ou la fille d'un parent ou d'un ami était « ainsi » – afin d'éviter d'employer des désignations péjoratives en anglais et sachant que la plupart des Blancs rejetaient les homosexuels. Ils se comportaient envers les berdaches de la même manière qu'avec tout autre ami ou parent et ne portaient aucun jugement moral sur leur orientation sexuelle.

Chez les Arikaras

Bien qu'il n'existe aucune description étoffée des berdaches chez les Arikaras, on retrouve toutefois des références éparses à leur sujet dans des publications et des manuscrits plus anciens. L'appellation arikara pour « berdache » est *kUxdt*, terme dont on ne saurait reconstituer l'étymologie. Ce terme est apparenté aux variantes pawnees *kusaat* et *skusaat*, cette dernière variante comportant le préfixe *s-*, marqueur du féminin. Dans les années 1990, de nombreux aînés arikaras et pawnees qui parlaient couramment leur langue employaient le mot anglais « sissy¹⁰⁷ » (« chochette ») pour traduire ce terme.

105. MURIE, « Pawnee Indian Societies », p. 640.

106. WELTFISH, *Lost Universe*, p. 29.

107. Notes de terrain de l'auteur. Voir également Douglas R. PARKS, *Traditional Narratives of the Arikara Indians*, 4 vol., Lincoln, University of Nebraska Press, 1991, vol. 2, p. 710.

On trouve une référence explicite aux berdaches arikaras dans un article, tiré d'une revue médicale, intitulé « The Bote » et rédigé en 1889 par le médecin A.B. Holder. Celui-ci s'intéresse tout particulièrement aux *bate^{2e}* chez les Crows¹⁰⁸, qu'il décrit comme des hommes se livrant à « la pratique... [consistant à] produire un orgasme sexuel en prenant l'organe mâle de la partie active dans les lèvres du *bote*, le *bote* éprouvant probablement un orgasme au même moment ». Puis il dresse un inventaire des tribus au sein desquelles l'existence des *bate^{2e}* a été documentée. Il rapporte que le médecin de Fort Berthold lui avait déclaré que, parmi les Hidatsas, les Mandanes et les Arikaras vivaient quelques hommes s'habillant et se comportant comme des femmes. Il aurait ajouté que ces derniers « cohabitaient » avec d'autres hommes, sans toutefois pouvoir préciser de quelle manière ou à quelles fins.

En 1930-1931, l'anthropologue Alfred Bowers enregistra pour sa part les mémoires du Mandane Calf Woman, qui lui déclara : « Je vis trois hommes qui s'habillaient comme des femmes ; l'un était Mandan, un frère de Four Bears ; les deux autres étaient Hidatsas. Si un homme rêve des Femmes Sacrées et trouve ensuite une corde ou des piquants de porc-épic dans la forêt, c'est le signe que ces femmes veulent que l'homme les ramasse. S'il les ramasse, mais peu le font, il s'habille comme une femme. » Calf Woman indiqua également que le chef mandane Four Bears avait un fils qui portait des vêtements de femmes¹⁰⁹.

Il existe une évocation intéressante bien que succincte d'un berdache arikara dans les notes de terrain de l'anthropologue Gilbert Wilson qui étudia la culture des Hidatsas au cours de la première décennie du xx^e siècle. Wilson recopia en 1910 une description de la cosmogonie arikara enregistrée par Susan Webb Hall, l'épouse du révérend Charles Hall, missionnaire congrégationaliste qui vint s'établir dans la réserve de Fort Berthold en 1876 où il fonda une mission, précisément à Elbowoods, où était située aussi l'agence

108. A. B. HOLDER, « The Bote: Description of a Peculiar Sexual Perversion Found among the North American Indians », *New York Medical Journal*, vol. 50, n° 23 (Dec. 7), 1889, p. 623-625. Holder, à l'instar d'autres auteurs, orthographie le terme « bote », orthographié *bate^{2e}*, selon la graphie moderne (Randolph Graczyk, comm. pers.).

109. BOWERS, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, p. 298-299.

tribale. Le récit collecté par Susan Webb Hall provenait d'un homme d'ascendance arikara et hidatsa nommé Peter Burdash. Ce dernier s'était lui-même procuré le récit portant sur la cosmogonie auprès d'un prêtre arikara âgé qui portait le nom de Two Crows, qu'il rémunéra afin qu'il narre son récit à deux reprises. Le fait qu'il ait réussi à recueillir ce récit, pourtant toujours chanté dans un cadre rituel et non divulgué librement, indique que Burdash n'était en aucun cas un marginal de la tribu¹¹⁰.

Wilson propose en outre un passage écrit en latin au sujet de Burdash : « *Nomen Burdash eunuchum significat. Cruciatus Choreae Solis a Burdash non susteno, vir infelix a tribu semivirum fieri damnatus est*¹¹¹. » De nos jours, nous savons qu'il n'existe aucun document historique pour étayer l'idée selon laquelle Burdash et tous les autres berdaches étaient des eunuques¹¹². Tous ceux dont l'anatomie a fait l'objet d'une description étaient pourvus d'organes sexuels normaux. Considérer les berdaches comme des eunuques relevait au début du xx^e siècle d'une interprétation répandue au sujet d'hommes adoptant des rôles féminins. Une autre idée fausse, et encore plus répandue, consistait à les

110. Wilson note que l'on trouve le récit de Burdash sous une forme revue et quelque peu abrégée dans le texte *The Story of the Indian* de l'anthropologue George GRINNELL (New York, D. Appleton, 1895, p. 186-194), où ce dernier indique que la source originale est « Ka-ka-pit-ka, aussi appelé Two Crows, le prêtre en chef de la tribu ». Wilson ajoute que le révérend Hall lui a dit qu'il serait impossible de convaincre Burdash de raconter à nouveau le mythe à sa veuve, les guérisseurs de la tribu l'en ayant dissuadé. Dans *Boots and Saddles, or Life in Dakota with General Custer*, d'Elizabeth B. CUSTER (l'épouse du lieutenant-colonel George A. Custer; New York, Harper and Brothers, 1885), il existe aussi une référence à Burdash, même s'il n'est pas identifié nommément.

111. « Le nom Burdash signifie un eunuque... [et est] condamné à être un homme misérable dans la tribu des efféminés. »

112. Goodbird et Wolf Chief insistent pourtant sur le fait qu'un *míahdi*, appelé aussi en anglais « wants-to-be-a-woman » (« celui-qui-voudrait-être-une femme »), n'est pas un eunuque mais bien un homme possédé par un esprit de femme, qui s'habille et se comporte comme une femme (Gilbert L. Wilson, Notes de terrain). Dans la littérature historique, les berdaches ont été désignés de diverses façons ; on a dit d'eux qu'ils étaient des androgynes, des hermaphrodites ou encore des eunuques, mais aussi des sodomites, des travestis et des homosexuels. La confusion existant parmi les visiteurs et les colons du Nouveau Monde aura eu pour effet de nourrir une représentation désordonnée et souvent mal informée des berdaches. Voir Pierrette DÉSAY, « L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord) », *Libre politique, anthropologie, philosophie*, n° 78-3, p. 6-14.

décrire comme des hermaphrodites, même si, dès 1851, le médecin de l'armée américaine William Hammond, en poste à Laguna Pueblo, avait réfuté cette vue après avoir examiné deux berdaches. D'autres découvrirent que cette désignation était fondée sur des faits erronés, notamment Stephen Powers (en 1877, au sujet des Indiens de Californie) et A. B. Holder (en 1889, au sujet des Crows). Les écrits ultérieurs des anthropologues confirment que les berdaches sont pourvus d'une anatomie masculine normale¹¹³.

En fin de compte, le récit qui documente le mieux les berdaches arikaras se trouve dans les notes de terrain de Preston Holder, qui a consigné la description de deux personnes vivant au village de Like-A-Fishhook en 1880¹¹⁴:

Spxach [*spAxáts*] « Feeble-Minded », also called katorat [*katoóRAt*] « Crane » was a transvestite. She wore women's clothes. She used to go on the warpath and cook for the men. She became that way when she was about five or six years old.

The young men used to like to hang around [her]. She would feed them. She worked at the agency and at the mission and earned money, so she had lots of food. She was my distant relative and I called her atnna [*at'ná?* « mother »]. She had a nice clean little house like a white man's. Everybody liked her; she got along fine with everybody. She belonged to nanshta [*naaNIštaá*]¹¹⁵ just to sing songs. I heard the young men joke about « sleeping » with her.

Arikut [*ariiku?* « Horn »] (because of his tattooed forehead). There was also a Sioux man like that. An Arikara named wanes-hanu [*waaneešaánu?*] « Hill Chief » married « her » and lived with

113. William A. HAMMOND, « The Disease of the Scythians (Morbus Feminarum) and Certain Analogous Conditions », *American Journal of Neurology and Psychiatry*, 1882, vol. 1, 339-355; Stephen POWERS, *Tribes of California*, Contributions to North American Ethnology, vol. 3, Washington D. C., 1877, p. 132; HOLDER, « The Bote », p. 623; LOWIE, *Crow Indians*, p. 48; WILLIAMS, *Spirit and the Flesh*, p. 77, 166-167.

114. Le village de Like-A-Fishhook, initialement fondé en 1845, devint ensuite le village où Mandanes, Hidatsas et Arikaras s'installèrent après s'être rendus à ce que l'on appelle aujourd'hui la réserve de Fort Berthold.

115. La *naaNIštaá*, appelée en anglais « Deer Society », était une société masculine de danseurs dont les membres, à l'instar de ceux qui étaient affiliés à d'autres sociétés, se réunissaient fréquemment pour s'entraîner à chanter.

her some time. Called her wife, etc. Arikut became a woman after coming to the village as young men started chasing her then and finally Hill Chief married her.

Un chant provenant d'une société rituelle de jeunes hommes arikaras, Crow Shins, atteste également du fait que les berdaches étaient socialement acceptés. Ce chant décrit ou célèbre une interaction prisée par les hommes de cette société avec de jeunes berdaches :

They take him in the brush.
 They take him in the brush.
 He walks like a little girl.
 They take him in the brush¹¹⁶.

Les notes succinctes de Holder et ce chant indiquent explicitement qu'au XIX^e siècle, avant la période de l'acculturation imposée, les berdaches faisaient partie intégrante de la société arikara. Ils étaient acceptés à la fois par les hommes et par les femmes, circulaient librement parmi eux, et pouvaient même accéder à des positions sociales importantes. Une telle situation rappelle le rôle joué par les berdaches chez les Hidatsas et les Crows.

Le *bate'e* crow Osh-Tisch par exemple, affublé en anglais du surnom « Humpy », était très considéré parmi les siens. Âgé d'une vingtaine d'années, il s'était rallié à d'autres Crows pour joindre les forces armées du général George Crook en 1876 et combattre les Sioux à la bataille de Rosebud. Au cours des affrontements qui suivirent, Osh-Tisch se distingua par sa bravoure, tout particulièrement après que les Sioux eurent atteint d'une balle au visage l'un des officiers de Crook et qu'ils eurent lancé la charge alors qu'il gisait au sol, impuissant. Osh-Tisch et les Crows donnèrent alors l'assaut contre l'ennemi et arrachèrent l'officier à une mort imminente, en évitant qu'il ne soit scalpé. Par la suite, les Crows

116. Il s'agit de l'un des nombreux chants enregistrés par le linguiste Allan R. Taylor en 1960 auprès de Lottie Hosie, une femme arikara, alors que celle-ci rendait visite à un ami vivant dans la réserve des Blackfeet, à Browning (Montana).

confectionnèrent un travois pour transporter l'officier blessé, et, quand ce dernier tomba du travois face contre terre dans la boue, c'est Osh-Tisch qui le releva¹¹⁷.

À partir des années 1870 et jusqu'au début du xx^e siècle, les fonctionnaires du gouvernement américain, les enseignants et les missionnaires n'ont eu de cesse d'exercer une pression sur les tribus des Plaines afin que soient bannis tous les comportements jugés immoraux et licencieux. L'institution des berdaches, considérée comme abjecte par les Blancs, fut particulièrement visée. Chez les Crows, par exemple, plusieurs agents tentèrent de faire porter à Osh-Tisch des vêtements masculins, en dépit des protestations des autres membres de la tribu, car Osh-Tisch était le *bate'e* le plus respecté de toute la tribu. Pour d'autres *bate'e*, cependant, ce fut plus dramatique : « L'agent les emprisonna, leur coupa les cheveux et les contraignit à porter des vêtements masculins. Puis, il les obligea à exécuter du travail manuel¹¹⁸. » Au début du xx^e siècle, l'anthropologue Robert H. Lowie lui-même, qui avait passé plusieurs dizaines d'années à étudier la culture des Crows, décrivait les berdaches à l'aide de qualificatifs tendancieux, comme « pathologiques », « anomalies », « pervers » et « invertis », pour n'en citer que quelques-uns¹¹⁹.

Manifestement, les efforts fournis par les agents gouvernementaux de la réserve de Fort Berthold ne furent pas aussi acharnés que dans la réserve crow¹²⁰. Néanmoins, ils firent leur possible pour éradiquer les comportements qu'ils jugeaient immoraux à l'aune de leurs propres valeurs chrétiennes, y compris évidemment l'institution sociale des *skUxát*. De nos jours, il est encore difficile d'évaluer précisément à quel point cette entreprise de déculturation a atteint son but. Il reste qu'au cours du xx^e siècle aucun *skUxát* arikara ne semble avoir acquis un statut de prestige équivalant à

117. John J. FINERTY, *War-Path and Bivouac, or the Conquest of the Sioux*, Chicago, Donohue and Henneberry, 1890, p. 128.

118. Joe Medicine Crow, cité dans WILLIAMS, *Spirit and the Flesh*, p. 179.

119. LOWIE, *Crow Indians*, p. xiv, 48.

120. On connaît un cas précis de harcèlement ; il s'agit d'un berdache *hidatsa* qui s'est enfui de son village et qui a trouvé refuge dans la réserve Crow après que l'agent de Fort Berthold l'eut déshabillé, lui eut coupé les tresses et l'eut contraint à porter des vêtements masculins (BOWERS, *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, p. 315).

celui des nombreux berdaches du XIX^e siècle. À la fin du XX^e siècle, la plupart des aînés arikaras, à l'instar de leurs contemporains vivant dans les autres réserves des Plaines, étaient réticents ou embarrassés à l'idée d'aborder le sujet avec des non-Arikaras, ce qui confirme le succès de l'entreprise des missionnaires et des agents du gouvernement¹²¹. Dans les années 1990, cela dit, une femme arikara avec qui j'ai travaillé m'indiqua que son frère, infirmier à la réserve de Pine Ridge (Dakota du Sud), était « ainsi ». Elle observa également, plus tard, avoir la nette impression qu'un homme de la réserve qui confectionnait des couettes et dont les réalisations avaient remporté les premiers prix dans des compétitions locales et régionales devait, lui aussi, être « ainsi ». Ajoutons qu'au cours des trois dernières décennies, c'est-à-dire depuis les années 1980, en écho aux transformations plus générales de la société américaine, de nombreux jeunes hommes arikaras se sont ouvertement déclarés homosexuels.

Conclusion

Ce travail constitue la première description de la sexualité pawnee et arikara selon la perspective de membres de ces deux cultures. Les données proviennent principalement du riche corpus établi en interrogeant directement des membres de ces tribus quand il y avait encore des individus ayant grandi au milieu du XIX^e siècle ou au début du XX^e, qui parlaient leur langue maternelle et qui connaissaient leurs cultures tribales ancestrales.

Une forte impulsion, pour l'écriture de cet article, était d'examiner de façon critique l'affirmation de traiteurs et d'autres observateurs que les Arikaras formaient la tribu des Plaines du Nord la plus « licencieuse », s'adonnant à des débauches excessives ainsi qu'à des relations incestueuses. Bien que cette réputation se soit quelque peu dissipée à la fin du XIX^e siècle après l'essor du peuplement blanc dans les États actuels du Dakota du Sud et du

121. Le lecteur trouvera dans WILLIAMS, *Spirit and the Flesh*, p. 134-151, 181-192, *passim*, une discussion éclairée du rôle joué par les missionnaires chrétiens dans l'anéantissement du statut des berdaches et sur les réticences actuelles des Indiens à aborder ce sujet.

Nord, les stigmates de cette représentation historique initiale de leurs ancêtres se sont maintenus parmi les Arikaras contemporains. Or, un examen de ces récits historiques révèle qu'il n'y avait pas de consensus parmi les premiers observateurs de cette tribu, et que les portraits les plus négatifs provenaient des premiers traiteurs qui en voulaient aux Arikaras parce que ces derniers refusaient de piéger des fourrures pour eux et s'opposaient aux chasseurs blancs qui envahissaient leur pays et épuisaient leurs ressources en gibier. Des conflits éclataient parfois et, pendant la première moitié du XIX^e siècle, les traiteurs de pelleteries dépeignaient inlassablement les Arikaras comme très belliqueux et comme des dégénérés sexuels.

En revanche, l'analyse d'écrits d'autres observateurs ayant remonté le Missouri au début du XIX^e siècle offre une autre perspective. Des explorateurs et des voyageurs, tels que Lewis et Clark, John Bradbury et Henry Brackenridge, qui ont visité les villages arikaras, ont décrit un peuple accueillant, dont la culture différait significativement de celle des Européens et des Américains. Les normes sexuelles arikaras étaient fort différentes de celles de la société chrétienne, mais en matière de comportement sexuel ces Indiens n'étaient pas exceptionnels et attirèrent moins l'attention que les Mandanes.

Les premières sources sur les Pawnees, dont la culture – c'est-à-dire la structure sociale, le système de parenté, le comportement sexuel et la vie en général – était pour l'essentiel identique à celle des Arikaras, sont beaucoup plus pauvres. Comme les Arikaras, les Pawnees ne furent jamais des acteurs enthousiastes de la traite des pelleteries même si des traiteurs français leur rendaient visite depuis le début du XVIII^e siècle¹²². Ils se montrèrent parfois hostiles envers les Blancs, sans qu'il y eut de graves conflits, comme ce fut le cas entre Arikaras et traiteurs de pelleteries sur le haut de la rivière Missouri.

122. Voir Alfred Barnaby THOMAS, *The Plains Indians and New Mexico 1751-1778: A Collection of Documents Illustrative of the History of the Eastern Frontier of New Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1940, p. 10-11.

De profonds malentendus culturels sous-tendaient l'opprobre manifesté par de nombreux traiteurs dans leurs récits du *xix^e* siècle. Certains de ces malentendus se sont malheureusement pérennisés au cours du *xx^e* siècle, y compris sous la plume d'anthropologues. L'une des grandes confusions est liée à l'incapacité des traiteurs de comprendre les systèmes de parenté arikara et pawnee, qui étaient presque identiques. Les villages des deux tribus étaient endogames, et la parenté était essentielle pour réguler les comportements, les relations sexuelles et le mariage. En outre, leur système de parenté était de type « Crow », dans lequel de nombreux termes sont utilisés pour désigner les parents à travers les générations, contrairement au modèle générationnel familial aux Européens. Ne comprenant pas le système par lequel Arikaras et Pawnees classaient leurs parents, les Euro-Américains étaient parfois déroutés ou indignés par la façon dont jouaient les relations. Aujourd'hui, sur la base des données consignées par les anthropologues au *xx^e* siècle, nous pouvons comprendre le système et la manière dont celui-ci a fonctionné. Il devient clair alors que les affirmations des premiers traiteurs et voyageurs selon lesquelles les Arikaras (et les Pawnees) étaient incestueux sont erronées. La plupart de ces individus – à l'exception de Truteau, de Tabeau, et de Trobriand – ne connaissaient pas les Arikaras intimement et furent incapables de comprendre leur comportement sexuel du propre point de vue des Indiens, c'est-à-dire indépendamment des tabous du christianisme et de la société européenne.

Finalement, il est nécessaire de mentionner qu'aucune description des Arikaras ou des Pawnees du début du *xix^e* siècle ne signale le fait que ces sociétés étaient stratifiées, et que, si le comportement des membres des familles de statut élevé se conformait étroitement à des règles sociales strictes, les personnes de statut inférieur les ignoraient souvent. Par exemple, dans les deux tribus, les familles de rang élevé essayaient sans relâche de faire en sorte que les jeunes filles et leurs prétendants respectent l'abstinence sexuelle avant le mariage. Un grand pourcentage des filles issues de ces familles, en fait, ne connaissaient même pas les maris que leurs parents choisissaient pour elles, et un homme avait le droit de refuser une femme qui n'était pas vierge.

Il existait bien sûr des individus et des familles qui ne respectaient pas les codes moraux les plus stricts, comme cela se retrouve également dans les familles et les communautés européennes et américaines contemporaines. Dans son livre *Sexual Revolution in Early America*, Richard Godbeer présente des preuves étendues d'adultère, de viol et d'inceste dans la Nouvelle-Angleterre puritaine ainsi que dans le sud-est des actuels États-Unis. Parmi les pauvres familles du Sud-Est, la sexualité ne connaissait aucune limite sociale ou de sang¹²³. Il est ainsi ironique de lire les écrits des Euro-Américains de la Frontière, qui sont eux-mêmes si fréquemment portés à la licence, et qui s'avèrent à la fois hypocrites dans leur évaluation des conduites amérindiennes et incapables de vraiment comprendre les règles présidant au fonctionnement de ces sociétés. Leurs arguments pour condamner le comportement social et sexuel des Arikaras sont particulièrement fallacieux quand on observe les choses de plus près. En fait, les traiteurs de pelleteries eux-mêmes étaient pleinement partie prenante de la liberté sexuelle qu'ils attribuaient aux Arikaras, donnant naissance aux premières générations d'enfants métis dont les descendants devaient jouer un rôle crucial dans la transformation de la société et de la culture tribale.

Références bibliographiques

- ABEL, Annie Heloise, ed., *Tabeau's Narrative of Loisel's Expedition to the Upper Missouri*, Norman, University of Oklahoma Press, 1939.
- BARNES, R. H., « Lounsbury's Analysis of Republican Pawnee Terminology; Comparison with Lushbaugh's Original Data », *Plains Anthropologist*, vol. 41, n° 156, 1996, p. 117-133.
- BOWERS, Alfred, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, University of Chicago Press, 1950.
- , *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 194, Washington D. C., Smithsonian Institution, 1965.
- BRACKENRIDGE, Henry Marie, *Journal of a Voyage up the River Missouri: Performed in Eighteen Hundred and Eleven, éd. 1816*, dans Reuben G. Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, vol. 6, Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904, p. 19-166.

123. GODBEER, *Sexual Revolution in Early America*.

- BRADBURY, John, *Travels in the Interior of America in the Years 1809-1811*, dans Reuben G. Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, vol. 5, Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904.
- CATLIN, George, *Illustrations of the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians*, 7^e éd., 2 vol., London, Henry G. Bohn, 1848.
- CURTIS, Edward S., *The North American Indian*, Vol. 5 (éd. orig., 1909), New York, Johnson Reprint, 1970.
- CUSTER, Elizabeth B., *Boots and Saddles, or Life in Dakota with General Custer*, New York, Harper and Brothers, 1885.
- DENIG, Edwin Thompson, *Five Indian Tribes of the Upper Missouri: Sioux, Arickaras, Assiniboines, Crees, Crows*, John C. Ewers, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 1961.
- DÉSY, Pierrette, «L'homme-femme (les berdaches en Amérique du Nord)», *Libre politique, anthropologie, philosophie*, n° 78-3, p. 57-102.
- DORSEY, George A., *Traditions of the Skidi Pawnee*, Memoirs of the American Folk-Lore Society, vol. 8, Boston et New York, 1904.
- _____, et James R. MURIE, «Society and Religion of the Skidi Pawnee», 1906, ms. en possession de Douglas R. Parks.
- DORSEY, James Owen, «A Study of Siouan Cults», dans *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology 1889-90*, Washington D. C., Smithsonian Institution, 1894, p. 351-544.
- DUNBAR, John, «The Pawnee Indians: Their History and Ethnology», *Magazine of American History*, vol. 4, n° 4, 1880, p. 241-281.
- _____, «The Pawnee Indians, Their Customs and Habits», *Magazine of American History*, vol. 5, n° 5, 1880, p. 321-345; vol. 8, n° 11, 1882, p. 734-756.
- DUNBAR, John B., «The Pawnee Language», dans George Bird Grinnell, *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*, 2^e éd., New York, Charles Scribner's Sons, 1893, p. 409-437.
- _____, «Pawnee-English Vocabulary», 1911, ms. n° 1992a-b, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, Washington, D. C.
- FINERTY, John J., *War-Path and Bivouac, or the Conquest of the Sioux*, Chicago, Donohue and Henneberry, 1890.
- FLETCHER, Alice C., «The Elk Mystery Festival. Oglala Sioux», *16th Report of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 3, 1887, p. 276-288.
- GODBEER, Richard, *Sexual Revolution in Early America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2002.
- GRINNELL, George Bird, *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*, 2^e éd., New York, Charles Scribner's Sons, 1893.
- _____, *The Story of the Indian*, New York, D. Appleton, 1895.
- HAMMOND, William A., «The Disease of the Scythians (Morbus Feminarum) and Certain Analogous Conditions», *American Journal of Neurology and Psychiatry*, 1882, vol. 1, p. 339-355.

- HOLDER, A.B., « The Bote : Description of a Peculiar Sexual Perversion Found among the North American Indians », *New York Medical Journal*, vol. 50, n° 23 (Dec. 7), 1889, p. 623-625.
- HOLDER, Preston, [Arikara field notes, 1938], ms. en possession de Douglas R. Parks.
- , « Social Stratification among the Arikara », *Ethnohistory*, vol. 5, n° 3, 1958, p. 210-218.
- , *The Hoe and the Horse on the Plains*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1970.
- HOWARD, James H., *The Ponca Tribe*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin n° 195, Washington D. C., 1965.
- IAPI OAYE – THE WORD CARRIER, « Ft. Berthold, D.T., Indians », vol. 4, n° 3, 1875, p. 12.
- JACKSON, Donald, ed., *Letters of the Lewis and Clark Expedition with Related Documents 1783-1854*, 2^e éd., 2 vol., Urbana, University of Illinois Press, 1978.
- JACOBS, Sue-Ellen, Wesley THOMAS et Sabine LANG, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*, Normal, University of Illinois Press, 1997.
- JAMES, Edwin, *Account of an Expedition from Pittsburgh to Rocky Mountains in the Years 1819 and 1820... under the Command of Major Stephen H. Long...*, 2 vol., Philadelphia, H.C. Carey and I. Lea, 1823.
- KAPPLER, Charles, ed., *Indian Affairs: Laws and Treaties, Volume 2 (Treaties)*, Washington, D. C., Government Printing Office, 1904.
- KEHOE, Alice B., « The Function of Ceremonial Sexual Intercourse among the Northern Plains Indians », *Plains Anthropologist*, vol. 15, n° 48, 1970, p. 99-103.
- LANG, Sabine, *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Austin, University of Texas Press, 1998.
- LESSER, Alexander, « Levirate and Fraternal Polyandry among the Pawnees », *Man*, vol. 30, n° 77-78, 1930, p. 98-101.
- , « Caddoan Kinship Systems », *Nebraska History*, vol. 60, n° 2, 1979, p. 260-271.
- LOUNSBURY, Floyd G., « A Semantic Analysis of Pawnee Kinship Usage », *Language*, vol. 32, n° 1, 1956, p. 158-193.
- LOWIE, Robert H., « The Assiniboiné », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 4, 1^{re} part., 1909, p. 5-270.
- , « Social Life of the Crow Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 9, 2^e part., 1912, p. 179-248.
- , « Societies of the Crow, Hidatsa and Mandan Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 3^e part., 1913, p. 219-358.

- _____, « Societies of the Arikara Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 8^e part., 1915, vol. 11, p. 645-678.
- _____, *The Crow Indians*, New York, Farrar & Rinehart, 1935.
- LOWRY, Thomas P., *Venereal Disease and the Lewis and Clark Expedition*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.
- LURIE, Nancy Oestreich, « Winnebago Berdache », *American Anthropologist*, vol. 55, n° 5, pt. 1, 1953, p. 708-712.
- MAXIMILIAN, Prince of Wied, *Reise in das innere Nord-America in den Jahre 1832 bis 1834*, 2 vol., Coblenz, J. Hoelscher, 1839-1841.
- _____, *The North American Journals of Prince Maximilian of Wied*, vol. 3, Stephen S. Witte et Marsha A. Gallagher, ed., Norman, University of Oklahoma Press, 2012.
- MOULTON, Gary E., ed., *The Journals of the Lewis and Clark Expedition*, 13 vol., Lincoln, University of Nebraska Press, 1983-2001.
- MURIE, James R. « Pawnee Indian Societies », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 7^e part., 1914, p. 543-644.
- NASATIR, Abraham P., « Spanish Exploration of the Upper Missouri », *Mississippi Valley Historical Review*, vol. 14, n° 1, 1927, p. 57-71.
- PARKER, Donald D., « Expeditions up the Missouri, 1818-1825 », dans *South Dakota Historical Collections*, vol. 33, p. 458-487. Pierre, S. D. : State Publishing Co., 1966.
- PARKS, Douglas R., « The Northern Caddoan Languages : Their Subgrouping and Time Depths », *Nebraska History*, vol. 60, n° 2, 1979, p. 197-213.
- _____, « Bands and Villages of the Arikara and Pawnee », *Nebraska History*, vol. 60, n° 2, 1979, p. 214-239.
- _____, *Traditional Narratives of the Arikara Indians*, 4 vol., Lincoln, University of Nebraska Press, 1991.
- _____, « Arikara », dans *Handbook of North American Indians, vol. 13, Plains*, Raymond J. DeMallie, ed., William C. Sturtevant, gen. ed., Washington D. C., Smithsonian Institution, 2001, p. 365-390.
- _____, « Pawnee », dans *Handbook of North American Indians, vol. 13, Plains*, Raymond J. DeMallie, ed., William C. Sturtevant, gen. ed., Washington D. C., Smithsonian Institution, 2001, p. 515-547.
- _____, trad. et éd., « Skidi Texts dictated by Roaming Scout », 1906, ms. en possession de Douglas R. Parks.
- _____, et Raymond J. DEMALLIE, « Plains Indian Native Literatures », *Boundary 2*, vol. 19, n° 3 (1492-1992: American Indian Persistence and Resurgence), p. 105-147.
- _____, et Lula Nora PRATT, *A Dictionary of Skiri Pawnee*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2008.
- PERRIN DU LAC, François Marie, *Voyage dans les deux Louisianes, et chez les Nations sauvages du Missouri, par les États-Unis, l'Ohio et les Provinces qui le bordent, en 1801, 1802 et 1803; avec un aperçu des mœurs, des usages, du*

- caractère et des coutumes religieuses et civiles des Peuples de ces diverses contrées, Lyon, Bruyset Aîné et Buynand, 1805.
- POWERS, Stephen, *Tribes of California*, Contributions to North American Ethnology, vol. 3, Washington D. C., 1877.
- RICH, Edwin E., ed. *James Isham's Observations on Hudson's Bay, 1743; and Notes and Observations on a Book entitled A Voyage to Hudsons Bay in the Dobbs Galley, 1749*, Publications of the Champlain Society. Hudson's Bay Company, series n° 12, London et Toronto, The Champlain Society, 1949.
- ROSCOE, Will, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, New York, St. Martin's Press, 1998.
- SCHMITT, Iva, «Changes in Pawnee Kinship and Social Organization», ca. 1961, ms. en possession de Raymond J. DeMallie.
- SCHMITT, Karl, «Pawnee-Arikara Kinship», ca. 1960, ms. en possession de Raymond J. DeMallie.
- SCHMITT, Karl, et Iva SCHMITT, [Field notes on Arikara kinship, 1951], Mss., Western History Collection, University of Oklahoma, Norman.
- SIMMS, S. C., «Crow Indian Hermaphrodites», *American Anthropologist*, vol. 5, n° 3, 1903, p. 580-581.
- TABEAU, Pierre-Antoine, «Voiage de Régis Loisel dans le haut Missouri», ca 1805, Joseph Nicollet Papers, Library of Congress, Washington, D. C., transcription de Steve Canac-Marquis et Robert Vézina (à paraître).
- THOMAS, Alfred Barnaby, *The Plains Indians and New Mexico 1751-1778: A Collection of Documents Illustrative of the History of the Eastern Frontier of New Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1940.
- THOMPSON, David, *The Writings of David Thompson, Volume 1, The Travels, 1850 Version*, William E. Moreau, ed., Publications of the Champlain Society, Toronto, The Champlain Society, 2009.
- THWAITES, Reuben G., ed., *Original Journals of the Lewis and Clark Expedition*, 8 vol., Cleveland, Ohio, Arthur H. Clark, 1904-1905. (Antiquarian Press, New York, 1959.)
- TROBRIAND, Régis de, *Vie militaire dans le Dakota; notes et souvenirs (1867-1869)*, Paris, H. Champion, 1926.
- TRUTEAU Jean-Baptiste, «Description abrégée du haut missouris addr[e]ssée à Monsieur don Zenon trudeau lieutenant Gouverneur de la partie occidentale des illinois &c&c&c, par J Bte. trudeau voyageur», 1795, Musée de la civilisation, collection du Séminaire de Québec, fonds Viger-Verreau.
- VAN KIRK, Sylvia, *Many Tender Ties: Women in Fur-Trade Society, 1680-1870*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980.
- VOGET, Fred W., «Sex Life of the American Indians», *The Encyclopedia of Sexual Behavior*, Albert Ellis and Alert Abarbanel, ed., London, W. Heinemann, 1961, p. 90-109.
- _____, «Warfare and the Integration of Crow Indian Culture», dans Ward H. Goodenough, ed., *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor*

of George Peter Murdock, p. 483-510, New York, McGraw-Hill Book Co., 1964.

WELTFISH, Gene, *The Lost Universe*, New York, Basic Books, 1965.

WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WILL, George F., et Herbert J. SPINDEN, « The Mandans: A Study of Their Culture, Archaeology and Language », *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 3, n° 4, 1906, p. 81-219.

WILLIAMS, Glyndwr, ed., *Andrew Graham's Observations on Hudson's Bay, 1767-1791*, Hudson's Bay Record Society, vol. 27, London, Hudson's Bay Company Record Society, 1969.

WILLIAMS, Walter, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986.

Les dangers de la sexualité : bons et mauvais partenaires selon les aînés inuit du Nord canadien

Frédéric Laugrand

« La liberté sexuelle octroyée au mari est entièrement déniée à son épouse qui, en matière sexuelle, est uniquement considérée comme sa propriété. On ne lui demande jamais son avis lors des échanges de femmes, lesquelles ne se produisent bien entendu pas qu'entre partenaires de chants. Advenant qu'un homme éprouve l'ardent désir d'une femme, il a tout le loisir de le satisfaire par un échange de conjoints alors parfaitement légitime. En règle générale, les femmes ne rechignent pas de coucher avec d'autres hommes que leur mari, mais, quand elles ne le souhaitent pas, elles ne peuvent s'en affranchir au risque de n'être plus respectées et d'en être tenu coupables¹. »

« Je ne connais aucun rite spécial à l'époque de la puberté, la jeune fille revêt seulement l'habit de femme faite, avec long capuchon sur le dos, et elle s'unit à celui qu'elle a accoutumé, dès l'enfance, à considérer comme son mari. Elle lui est assez attachée que, en cas de l'absence de son futur, la jeune femme assez souvent résiste, même en combattant aux violences des libertins qui se croient tout permis. Il y a certainement là un point de pudeur, de droiture naturelle intéressant à noter². »

1. Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, vol. VIII, 1-2, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1931, p. 196.

2. M^{re} TURQUETIL, « L'Esquimau. Comment il s'est adapté aux déserts qu'il habite », Montréal, Éditions du Devoir, 1927, p. 12.

Introduction³

CHEZ LES INUIT, de nombreuses recherches ont porté sur la parenté, les questions de genre, de travestissement, de socialisation inversée, l'adoption et la transmission des noms ou encore sur le phénomène du *sipiniq* qui désigne ce changement de sexe à la naissance⁴. En matière de genre et de symbolisme sexuel, Bernard Saladin d'Anglure a été le plus prolixe. Pour cet anthropologue, la dualité des sexes est si importante en milieu inuit qu'elle sert à penser toutes les autres. La position du chamane demeure singulière puisque ce dernier incarnerait la figure du « troisième sexe » par excellence, agissant comme un médiateur et un chevauteur de frontières sur tous les plans : sexuel bien sûr, mais aussi social, ontologique et politique⁵.

Deux thèmes connexes à ceux de la parenté et inextricablement liés n'ont cependant pas encore reçu toute l'attention qu'ils méritent : la bestialité, que les Inuit considèrent depuis longtemps comme une pratique dangereuse, et la violence sexuelle. Le thème de la bestialité (*sunarluk*) pourrait paraître saugrenu s'il n'était pas une véritable obsession, à en juger par certains récits. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les travaux de l'explorateur métis Knud Rasmussen qui traverse l'Arctique au début des années 1920, ou

3. Je remercie Jarich Oosten, mon compagnon de terrain depuis plus de quinze ans, pour nos discussions sur ce sujet.

4. Sur le *sipiniq*, voir Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Du projet PAR. AD.I au sexe des anges : notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et sociétés*, 9, 3, 1985, p. 139-176 et le récit de Rose Iqallijuq (IE-419). Voir aussi les témoignages de Rachel Ujarasuk dans Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, eds., *The Transition to Christianity, Inuit Perspectives on the XXth Century*, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2000, p. 36 et les souvenirs de Uqsuralik dans Jean BRIGGS, ed., *Childrearing practises, Interviewing Inuit Elders*, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 40-43). Ces changements de sexe se produisaient surtout dans un sens, les enfants mâles devenant des femelles.

5. Voir Bernard SALADIN D'ANGLURE : « Du fœtus au chamane. La construction d'un "troisième sexe inuit" », *Études Inuit Studies* 10, 1-2, 1986, p. 25-113 ; « La part du chamane, ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des américanistes*, 75, 1989, p. 131-171 ; *Cosmology and Shamanism*, Interviewing Inuit Elders, vol. 4, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001. Pour une critique de cette approche, voir Jarich OOSTEN, « Male and Female in Inuit Shamanism », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 115-131 et du même auteur, « Inuit Cosmology and the Problem of the Third Sex », *Études mongoles et sibériennes*, 26, 1995, p. 83-106.

les nombreux entretiens recueillis pour l'Iglulik Oral History database entre les années 1980 et 1990, ou encore les essais de deux Iglulingmiuts parus dans un ouvrage récent intitulé *Me Sexy*. Pour paraphraser Dominique Tungilik, quelle est donc cette «face cachée de la sexualité⁶»? Comment expliquer cette crainte de la bestialité dans les discours étiologiques? Et que déduire des deux citations apparemment contradictoires placées en exergue? Eu égard à la violence sexuelle, que révèlent les maigres matériaux ethnographiques disponibles? Quels liens établir entre ces données et la violence sexuelle contemporaine⁷?

Dans cette contribution consacrée à la sexualité en milieu inuit, les données disponibles seront examinées en reprenant la question de la bonne et mauvaise alliance, mais également celle de l'interdit et de sa transgression, ces éléments demeurant omniprésents dans les témoignages des aînés. En d'autres termes, quelle est la sexualité idéale ou prohibée dans ces sociétés où, par ailleurs, il existe une certaine affinité symbolique entre la chasse et la sexualité?

Afin d'éviter trop de spéculation, les données ethnographiques utilisées dans cette contribution ont toutes été recueillies *par* des Inuit et *pour* des Inuit qui ont vécu sur l'île de Baffin ou dans la région de Kivalliq. Ces matériaux publics sont accessibles dans des entretiens de l'Iglulik Oral History database (IE) ainsi que dans plusieurs manuels publiés par le collège de l'Arctique du Nunavut, tous ces documents ayant été produits dans le but d'informer une audience plus large et de servir à des fins éducatives.

Hospitalité sexuelle et sexualité débridée : une perspective idéologique?

De nombreux voyageurs et explorateurs ont décrit les Inuit comme des sauvages à la sexualité débridée vivant dans la plus grande

6. Marius TUNGILIK, «The Dark side of sex», dans D. Taylor, *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Toronto, Douglas and McIntyre, 2008, p. 50.

7. Le Nunavut dispose de tristes records en la matière. Sur la violence contemporaine faite aux femmes inuit, lire le chapitre 15 de Janet M. BILLSON et Kyra MANCINI, *Inuit Women. Their Powerful Spirit in a Century of Change*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2007.

promiscuité. Les capitaines Parry et Ross, par exemple, n'ont pas manqué de rapporter la facilité avec laquelle les Inuit échangeaient jadis leurs femmes contre des biens et des objets⁸.

Pauloosie Angmaarlik, un aîné originaire de Pangnirtuuq, a fait observer à une étudiante du collège de l'Arctique du Nunavut qu'à l'époque des baleiniers le sexe se trouvait au cœur des échanges. Dans son essai, l'étudiante conclut : « Lorsque les baleiniers sont venus, de nombreuses femmes inuit sont tombées enceintes, même si elles étaient déjà mariées. Pauloosie nous a dit que certains hommes envoyaient parfois leurs femmes sur les bateaux afin d'obtenir du tabac en contrepartie de services sexuels⁹. » À l'époque, de telles pratiques inquiétaient sérieusement les missionnaires qui les jugeaient « immorales ». Le révérend E.J. Peck et son collègue Julian Bilby se montraient à ce point alarmés par « la prostitution » et la progression rapide des maladies vénériennes qu'ils prévoyaient la disparition pure et simple de leurs ouailles¹⁰. Aujourd'hui, certains Inuit de confession évangélique voient encore dans ces excès de jadis les racines de nombreux maux qui affectent la santé des communautés contemporaines, préconisant de multiplier des cérémonies de purification et de guérison.

Les anthropologues du monde inuit n'ont abordé ces questions de sexualité que tardivement. Marcel Mauss et Henri Beuchat ont formulé des remarques d'ordre sociologique sur l'échange des conjoints mais ils ont peut-être identifié un peu vite ce qu'ils nomment un « communisme sexuel ». Leur propos rompt cependant avec une lecture strictement évolutionniste de la vie sociale. Il éclaire bien ce « dualisme saisonnier » des Inuit, l'hiver étant le temps des grands rassemblements, l'été celui de la dispersion des

8. Norman VORANO, « Inuit men, erotic art », dans D. Taylor, *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Toronto, Douglas and McIntyre, 2008, p. 129.

9. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Introduction*. Interviewing Inuit Elders, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 13.

10. Frédéric LAUGRAND, Jarich OOSTEN et Francois TRUDEL, *Apostle to the Inuit. The Journals and Ethnographical Notes of E.J. Peck. The Baffin Years 1894-1905*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 13.

familles en petites unités dans la toundra. Mais leur travail ne permet pas de répondre aux questions qui nous intéressent¹¹.

Plus tard, missionnaires et anthropologues ont renouvelé l'ethnographie du chamanisme et c'est à cette occasion qu'ils ont examiné davantage le rôle des pratiques sexuelles dans des contextes rituels. Franz Boas a tôt fait de remarquer que toute séance chamannique était suivie d'un échange de conjoints, mais ce point est impossible à vérifier¹². Beaucoup plus tard, à partir des données recueillies par Rasmussen et de nombreuses entrevues, Bernard Saladin d'Anglure a, lui, décrit le travestissement grotesque des chamanes lors des fêtes hivernales du *tivajuut*¹³. L'anthropologue explique comment, lors de ces cérémonies complexes, il appartenait à deux chamanes masqués, l'un en homme, l'autre en femme, de réapparier les couples. Ceux que les Inuit nommaient des *idluriik*, ces cousins croisés de même sexe, se comportaient tantôt comme des adversaires de jeux et de chants, tantôt comme des échangistes de femmes, observe-t-il. Mais comment ces pratiques étaient-elles pensées par les Inuit ?

De nos jours, les aînés n'éprouvent aucun malaise à relater ces échanges de conjoints du temps jadis. Né autour de 1900 et longtemps doyen d'Igloodik, Noah Piugaattuk, expliquait cette institution de la façon suivante :

La durée des échanges de conjoints variait selon les contextes et les situations. Il y avait des gens qui vivaient dans des camps séparés les uns des autres et, dans ce cas, les échanges de conjoints pouvaient durer de longues années. Avec l'arrivée du christianisme, cette pratique a été abandonnée, de même que les échanges

11. Marcel MAUSS et Henri BEUCHAT, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : étude de morphologie sociale », *L'année sociologique*, réédité dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973 (1906), p. 389-477.

12. Franz BOAS, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15, 1, 2001, p. 68.

13. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La part du chamane, ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *op. cit.* Voir aussi Knud RASMUSSEN, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, vol. VII, 1, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1929, p. 241-243.

qui avaient lieu lors des fêtes et des grands rassemblements dans le *qaggi*, l'iglou cérémoniel. Une autre explication à ces échanges de conjoints était tout simplement que les hommes avaient souvent envie d'aller coucher avec d'autres femmes que la leur et qu'inversement les femmes souhaitaient avoir des relations avec d'autres hommes. Il fallait bien satisfaire ces désirs ! C'était comme cela. Et si l'homme avait aimé son premier échange de conjoints, il avait envie de recommencer. Cela ne se produisait pas tout le temps mais sur une base régulière. Parfois, on échangeait une femme pour une nuit seulement et on retrouvait la sienne le lendemain [...]. Il faut également rappeler qu'à cette époque les garçons étaient beaucoup plus nombreux que les filles de sorte qu'il arrivait que certaines filles, bien qu'elles soient encore trop jeunes pour se marier, faisaient elles aussi l'objet d'échanges, mais c'était assez rare. [...] Pour des parents, il fallait que leurs enfants évitent à tout prix la bestialité. (Piugaattug, IE-419)

Cette citation laisse entendre que la christianisation et la fin du nomadisme ont bousculé les conceptions et les pratiques sexuelles. Jadis monnaie courante et unanimement acceptés, les échanges de conjoints sont tombés en désuétude. L'aîné indique également qu'en raison de leur supériorité numérique les hommes conservaient apparemment l'initiative et le contrôle, un point qu'a relevé Bernard Saladin d'Anglure. La bestialité y apparaît enfin comme une pratique à éviter.

Emile Imaruittug, un aîné du même village mais de tradition catholique, considérait lui aussi la bestialité comme l'un des plus grands dangers :

Aippaarjugiit est le terme qui désigne l'échange des épouses. La femme s'en va avec un autre homme et son mari rejoint, lui, une autre femme. Avant l'arrivée du christianisme, cela se pratiquait beaucoup. Parfois, un échange de conjoints devenait une relation permanente. J'ai connu plusieurs personnes qui ont échangé leurs épouses. Les gens avaient l'habitude de faire cela avant l'avènement du christianisme parce que la bestialité était découragée et parce

que, dans certains cas, les chasseurs ne pouvaient emmener leurs épouses avec eux à la chasse¹⁴.

Selon Imaruittuq, l'échange de conjoints servait parfois de banc d'essai, ce qui laisse entendre qu'il existait un libre consentement entre les parties, et atténue l'idée d'une domination masculine. Comme Piugaattuq, Imaruittuq renvoie ces pratiques à la période préchrétienne. À ce titre, il est fort probable que les témoignages utilisés dans cet article portent eux-mêmes les marques d'une profonde christianisation.

Amarualik (IE-275) a indiqué que le *nuliajautigiik*, un autre terme pour désigner l'échange des femmes, s'imposait surtout lors des grands déplacements à l'époque nomade :

Cette coutume se pratiquait lorsque l'homme planifiait de quitter sa famille pour un long voyage, lorsqu'il partait passer l'été à l'intérieur des terres ou entreprenait un long déplacement. Dans ce cas, il laissait sa femme derrière lui, notamment parce qu'elle avait trop d'enfants en bas âge. L'homme se trouvait une autre femme et partait alors avec elle [...]. L'homme avait vraiment besoin de quelqu'un qui puisse lui coudre ses vêtements et combler ses désirs. C'était comme cela. [...] Personne ne trouvait ces coutumes immorales à l'époque. Les gens aimaient ces pratiques, tout cela faisait partie de leur culture.

Pour l'aîné, l'enjeu des échanges de conjoints n'est plus celui de parer à la bestialité mais de faciliter la vie nomade, les déplacements, en évitant au chasseur de transporter toute sa famille. Selon Amarualik (IE-275), ces échanges de conjoints s'imposaient même dans le cas où l'un des deux partenaires s'avérait infertile : « C'était la raison principale, il fallait aider le couple infertile. En plus, l'échange de conjoints était un signe d'amitié, il n'y avait pas d'autre moyen pour se réjouir. On ne faisait pas cela pour blesser son

14. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, Interviewing Inuit Elders, vol. 2, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 152.

partenaire, mais de telles aventures pouvaient devenir un sujet de dérision.» L'aîné évoque enfin l'existence d'un code moral fort différent de celui des Blancs, un point qu'a confirmé Noah Piugaattug qui a précisé que les enfants acceptaient bien ces pratiques de leurs parents (Piugaattug IE-194).

Ces témoignages suggèrent une assez grande liberté sexuelle pour l'homme qui pouvait tout à fait se transformer en une forme de violence, si l'on se place du point de vue des femmes. Selon les aînés, les cas de viols, d'abus sexuels et les mauvais traitements existaient d'ailleurs bel et bien. Imaruittug répondit très lucidement à une question des étudiantes sur ce sujet, évitant toute idéalisation du passé :

Jadis, est-ce que les femmes subissaient des abus physiques de la part de leurs maris ?

Oui. Cela existe depuis que des couples ont commencé à se constituer et à vivre ensemble.

Comment essayait-on jadis de remédier à ces problèmes ?

Certains se faisaient conseiller, d'autres ne changeaient jamais. Il y a cette histoire d'une femme qui se faisait battre en permanence par son mari et qui fut nourrie par la lune. La lune est venue dans le camp sur un traîneau à chiens pour récupérer la femme battue.

Imaruittug relie abus et violences physiques à des actions prohibées dont les mythes s'emparent pour définir les bons comportements. Rien d'étonnant à ce que la violence sexuelle soit donc un motif récurrent des grands récits. En témoigne le mythe de frère Lune et de sœur Soleil qui décrit cet inceste entre un frère et une sœur, ou encore le mythe de Uinigumassuitug, « celle qui ne voulait pas se marier » mais qui finit par succomber aux avances sexuelles d'amants déguisés et dont la chute explique l'origine des humains, des non-humains et du gibier marin. D'autres mythes paraissent plus explicites encore, comme la séquence suivante du mythe de la femme physiquement abusée, qui se rattache au long récit de Soleil et Lune auquel Imaruittug fait référence. Michel Kupaaq a narré l'épisode à sa fille, Alexina Kublu :

Arnaq ningarijauvaktuq

Il était une fois une femme qui était continuellement abusée par son mari parce qu'elle était infertile. Une nuit de pleine lune, alors qu'elle en avait assez de se faire maltraiter et pendant que tout le monde jouait au ballon, elle sortit à l'extérieur de sa maison, se dirigeant vers un endroit où la neige était encore fraîche et où il n'y avait aucune trace de pas. Elle s'agenouilla [...]. Puis, se mit à crier : « Taqqiq, là-haut, viens et prends-moi avec toi [...]. » Elle attendit que la lune descende et la prenne. Un peu plus tard, elle entendit le bruit de chiens qui se déplacent, puis celui d'un traîneau (*qamutiik*), et d'une personne qui en débarquait en ordonnant à ses chiens de s'arrêter et en disant « Whoa Pualukittuq, whoa Tiriattiaq, whoa Sakita ». Finalement, le traîneau prit les airs et on n'entendit plus le bruit de ses patins sur la neige. Curieuse de savoir ce qui se passait, la femme entrouvrit les yeux et faillit tomber, perdant l'une de ses mitaines. [...] Puis, l'*inua* de la lune ordonna à ses chiens de s'arrêter et dit à la femme qu'elle pouvait maintenant ouvrir les yeux. Elle fut alors accueillie par des gens qui portaient de minuscules colliers, c'étaient en fait des étoiles. [...] Elle vit aussi une vieille, très vieille femme avec un visage fortement tatouée. C'était Siqiniq, le soleil.

Le mythe relate ensuite la rencontre de la victime avec une autre femme tatouée, Ululijarnaat, reconnaissable à son *ulu* (couteau de femme) et à son sac, et face à laquelle les aînés préviennent qu'il ne fallait jamais rire au risque de se faire dévorer l'estomac et les entrailles. Mais, un jour, la femme violentée finit par se lasser, aspirant maintenant à rentrer chez elle. Au cours de l'hiver, alors qu'elle regardait depuis le ciel son mari jouer au ballon et qu'elle le voyait triste et plein de remords, elle insista auprès de l'*inua* de la lune de la renvoyer chez elle auprès de son mari. Taqqiq exécuta sa requête mais lui adressa plusieurs recommandations :

Il lui enjoignit de ne jamais plus manger de la viande rapportée par les humains et de ne plus mettre de l'huile dans la *qulliq*, la lampe à huile, pendant un an. Il lui dit aussi que, lorsqu'elle aurait faim, elle n'aurait qu'à toucher son chaudron pour qu'il se remplisse

de viande. Lorsqu'elle aurait besoin d'huile pour sa lampe, il suffirait qu'elle le saisisse et lui aussi se remplirait [...].

Son mari se réjouit de la voir revenir et ne se mit plus en colère contre elle pendant longtemps. Mais avant qu'une année complète ne s'écoule, il finit par s'offusquer, voyant que sa femme ne mangeait jamais le gibier qu'il rapportait ni ne ramassait le gras qu'il lui offrait pour sa lampe. Il se mit alors à la battre de nouveau. Comme la femme se souvenait qu'à chaque fois qu'elle n'écoutait pas les instructions de Taqqiq, quelque chose lui arrivait, elle fit de son mieux pour ignorer son mari. Mais un jour, alors qu'elle en eut assez d'être maltraitée, elle accepta de prendre un tout petit morceau de viande d'un animal que son mari avait tué. Comme elle nourrissait encore son enfant, ce dernier mourut dès qu'elle se mit à l'allaiter. Elle avait à tort consommé ce petit morceau de viande. Plus tard, quand elle eut de nouveau faim, elle prit sa lampe, mais celle-ci ne se remplit plus. *Aittaa*, quelle tristesse¹⁵.

Dans ce mythe, la femme violentée reçoit d'abord l'aide providentielle de Taqqiq, pourtant l'agresseur de sœur Soleil dans un autre récit, avant que celle-ci ne se retourne contre elle, pour ne pas avoir écouté les recommandations qui lui avaient été faites. Le mythe montre comment la viande permet d'établir une équivalence entre la nourriture et les prestations sexuelles, si bien que, pour devenir indépendantes de leurs maris, les femmes ne doivent plus accepter le gibier que ces derniers leur rapportent.

D'autres mythes traitent plus spécifiquement des violences faites aux femmes. Originaire d'Iqaluit, Nutaraaluk fit le récit du mythe d'origine du narval.

Il y a un autre mythe qui relate l'histoire d'une femme qui était continuellement battue par son mari. Elle avait une multitude de points noirs et bleus sur tout le corps. Un jour, tandis qu'elle grimpa au sommet d'une montagne, son mari lui dit : « Je ne te ferai plus de mal, reviens ! » Au sommet de la montagne, la femme prit ses longs cheveux et en fit une tresse. Ses cheveux se

15. *Ibid.*, p. 153-154.

transformèrent alors en une défense de narval. Son mari tenta de l'imiter mais il mourut. La femme, elle, devint un narval et l'on affirme, aujourd'hui, que les points noirs des narvals sont les hématomes de cette femme battue.

Dans ces mythes, comme dans l'opinion des aînés, la violence sexuelle est à proscrire¹⁶. Dans la pratique, les femmes subissaient une violence masculine et, bien que ce point soit à nuancer¹⁷, elles étaient souvent les premières à être soupçonnées d'avoir transgressé des règles. Les prescriptions et interdits rituels demeuraient aussi moins nombreux pour les hommes que pour les femmes qui ont vécu l'adoption du christianisme comme une certaine libération, cette religion ayant eu pour corollaire l'abandon de diverses prohibitions¹⁸. Il n'en demeure pas moins vrai que le mariage est longtemps resté un passage délicat pour les femmes. Louis Tapardjuk l'a exprimé dans sa biographie en relatant une anecdote : « Les femmes essayaient souvent d'éviter le mariage car elles préféraient demeurer au sein de leur propre famille. Une fois, lors d'un mariage célébré à l'église, le prêtre officiant se mit à interroger la future mariée : "Acceptez-vous de marier cet homme ?" La femme répondit : "Non, je ne suis pas d'accord ! Je ne veux pas me marier !" Mais le prêtre continua à lui poser la question... et c'est sa mère qui finit par répondre à sa place, par l'affirmative ! »

Toutefois, à l'inverse des stéréotypes colportés depuis longtemps par les observateurs occidentaux, le choix d'un partenaire était une opération qui échappait la plupart du temps aux deux protagonistes.

16. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Introduction*. Interviewing Inuit Elders, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 153. Sur le rapport hommes/femmes et la domination masculine, voir Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologie et sociétés*, 1, 3, 1977, p. 79-98.

17. Voir Yvonne GUÉRIN, « La femme inuit dominée : création mythique allochtone ? », *Anthropologie et sociétés*, 6, 3, 1982, p. 129-154.

18. Voir les témoignages de Rachel Ujarasuk dans Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, *The Transition to Christianity*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2000, p. 3 et celui d'Atuat dans INNUKSUK et COWAN, *We Don't Live in Snow Houses Now. Reflections of Arctic Bay*, Toronto, Canadian Arctic Producers, 1976.

Le conjoint imposé : violence et durabilité des mariages arrangés

La plupart des aînés gardent en mémoire les mariages arrangés de leur jeunesse. Nutaraaluk a relaté avec humour comment il a été marié à sa première épouse.

Je n'ai eu des rapports sexuels avec elle que trois mois après qu'elle soit devenue ma femme. J'étais trop inexpérimenté, peut-être étais-je aussi trop jeune, j'avais seulement dix-huit ans. À dix-neuf ans, comme nous n'avions pas d'enfant, on nous en a donné un à adopter.

Le mariage rime donc ici avec la prise en charge d'un enfant. Vivant dans un tout autre contexte, les étudiantes ont voulu en savoir plus sur ce mariage productif :

Est-ce que les femmes avaient le droit de refuser un prétendant au mariage ?

Jadis, les femmes n'avaient pas le droit de dire grand-chose. Elles n'étaient pas comme vous aujourd'hui. Même si ma future femme avait peur, elle a accepté de devenir ma femme. Les jeunes femmes craignaient souvent les hommes à cette époque.

Pourquoi les hommes ont-ils fini par renoncer à la marier ?

Plusieurs personnes ont essayé de marier celle qui allait devenir mon épouse mais ils ont tous été obligés de renoncer parce que son père ne donnait jamais son accord. C'est pour cela que les gens se sont lassés. Cette femme n'était pas facile à gagner. Moi, je ne cherchais pas de femme lorsque j'en ai obtenu une. C'est seulement lorsque nos parents nous donnaient leur permission que nous pouvions nous marier. [...] J'avais sept ans lorsque ma femme m'a été promise. Et lorsqu'une personne de l'extérieur demandait si elle était bonne à marier, on lui disait qu'elle était déjà promise à quelqu'un. J'ai été choisi pour être son mari et ma femme n'a ensuite vécu qu'avec moi, jusqu'à sa mort.

Est-ce que vos parents se sont rencontrés pour prendre une telle décision?

Oui, c'est seulement suite à la commune décision des parents qu'un homme pouvait obtenir une femme. Aujourd'hui, je ne sais même pas quand mes filles se sont mariées. Elles n'ont pas songé un instant à me demander la permission. Les choses sont comme cela aujourd'hui. Les couples se marient sans demander la permission à personne. Jadis, il fallait obtenir l'accord des parents. Le meilleur chasseur était le profil préféré, on ne voulait pas des piètres chasseurs¹⁹.

Originaire de Rankin Inlet, Félix Pisuk a fait l'expérience d'un mariage arrangé difficile à négocier : « La fille avec laquelle je me suis marié avait seize ans [...]. J'étais un homme qu'aucune femme ne voulait comme mari car le père de la femme avec laquelle j'étais supposé me marier m'avait refusé sa fille. Je n'étais pas considéré comme une bonne affaire [...]. Lorsque je me suis finalement marié, je n'ai pas eu de relations sexuelles avec ma femme pendant deux ans, jusqu'à ce qu'elle se sente prête. [...] Quand j'y pense, j'ai bien fait de me marier avec elle²⁰. » Pour Josie Angutinngurniq, originaire de Pelly Bay, la femme qu'on lui attribua n'était pas du tout celle qu'il attendait mais il se sentit obligé d'écouter ses parents et de respecter leur décision. Du point de vue des hommes, l'obtention d'une épouse n'était donc pas une sinécure. Felix Kupak se souvient qu'il dut même se battre avec plusieurs femmes que sa famille lui présenta, quitte à se faire agresser et griffer le visage, avant de se voir offrir la bonne épouse²¹. Dans son cas, le don d'une lampe à huile facilita le dénouement de son mariage :

19. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, Interviewing Inuit Elders, vol. 2, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 100-101.

20. Stéphane KOLB et Sam LAW, ed., *Dreams and Dream Interpretations*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001, p. 70-71.

21. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Surviving in different worlds. Transferring Inuit Traditions from Elders to Youth*, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2007, p. 84 et 89.

Comme ma sœur voulait ma future femme comme belle-sœur, elle a offert une *qulliq* à ses parents et c'est ainsi que j'ai obtenu leur fille comme épouse. Lorsqu'ils l'ont attrapée pour me l'em-mener, elle a pleuré toute la journée et toute la nuit. Au début de l'été, nous nous sommes habitués l'un à l'autre et sommes devenus des partenaires. Ensuite, nous n'avons jamais essayé de nous séparer. [...] Aujourd'hui, comme les jeunes écoutent les Blancs plutôt que les aînés, ils se mettent ensemble et agissent tout de suite comme des vieux couples. Les filles ne pleurent plus comme jadis²².

Ces témoignages montrent combien le mariage n'était jadis pas seulement l'affaire des mariés, les familles étant profondément impliquées dans ces négociations.

Une autre conversation entre les étudiantes du collège de l'Arc-tique du Nunavut et deux femmes, Tulimaaq et Kilaaja, toutes les deux originaires du sud de l'île de Baffin, éclaire le point de vue féminin. Les témoignages sont unanimes. Ils confirment qu'il revenait bien aux parents de choisir les conjoints de leurs enfants, d'arranger leur mariage avec ou sans l'accord des mariés. Les ques-tions que posent les étudiantes révèlent ici l'ampleur des transfor-mations, les mariages arrangés ayant aujourd'hui officiellement disparu.

Tulimaaq : Nos parents décidaient pour nous. Il en était ainsi parce qu'ils ne voulaient pas que les hommes aient des rapports sexuels avec n'importe qui. C'est pour cela que les hommes se mariaient. C'était enfin une manière pour nos parents de s'assurer que, lorsqu'ils ne seraient plus là, il y aurait encore une personne pour s'occuper de nous. C'est pour cette raison qu'ils arrangeaient les mariages.

Lorsque les prétendants d'une femme étaient rejetés par ses parents, est-ce qu'ils pouvaient en venir au viol?

Tulimaaq : Je crois que c'était ce qu'ils voulaient justement éviter. Les parents dissuadaient probablement les hommes à coucher avec

22. *Ibid.*, p. 80.

leur fille, afin qu'elle ne soit pas exposée à n'importe qui, c'est pour cela qu'il y avait des mariages arrangés. Il ne fallait pas que les jeunes hommes et les jeunes filles se mélangent avec tout le monde ; leurs parents voulaient aussi décider qui serait leur petit-fils ou petite-fille. Aujourd'hui, ce n'est plus comme cela. Les jeunes sont libres de choisir qui ils veulent comme partenaires.

Kilaaaja : Moi aussi j'ai eu un mariage arrangé. Je n'étais pas d'accord avec mes parents mais ils ont fait ce qu'ils devaient faire, et c'est comme cela que j'ai été prise comme femme par un prétendant de leur choix. Ce n'était pas drôle. Je n'ai pas dit « oui » mais nous vivons ensemble depuis maintenant de nombreuses années et j'adore mon mari. [...] Mon mari avait demandé la permission à mes parents et j'ai été emmenée par un homme sans donner mon consentement. J'espérais une autre personne dont j'aimais plus l'apparence. [...] mais aujourd'hui c'est vrai que j'ai appris à l'aimer chaque jour de plus en plus.

Tulimaaq : Oui, je pense que ce que tu dis est très juste. Lorsqu'une femme peut choisir son conjoint, n'est-elle pas en fait moins heureuse à la fin ? Je crois que oui. [...] Je crois que, lorsque les parents choisissent le mari de leur fille, c'est mieux. C'était comme cela avant. Avec mon mari, nous ne nous sommes jamais séparés et je ne l'abandonnerai jamais.

J'ai vu des femmes faire tout ce qu'elles peuvent pour choisir un homme et, ensuite, elles s'en lassent et le quittent. Ma question est la suivante, est-ce que le couple est plus heureux lorsque l'homme choisit son épouse ?

Tulimaaq : Je crois que la situation idéale c'est quand ni l'un ni l'autre des conjoints n'a vécu avec une autre personne. Si ce n'est pas le cas et que l'un d'eux a déjà vécu en couple avant, son cerveau est divisé en deux. L'homme ou la femme ne parvient jamais à oublier la personne avec laquelle elle a vécu, elle ne peut se détacher de cette relation antérieure. Je crois que c'était mieux quand les couples étaient arrangés par les parents. Dès lors, les

deux partenaires pouvaient bien vivre et demeurer ensemble. Ce n'est plus comme cela maintenant.

Lors de conférences, certaines femmes disent qu'elles ont été violées lorsqu'elles ont été prises comme épouses. Que pensez-vous de cela ?

Tulimaaq : Je crois que ces affirmations sont inappropriées. Si les parents de l'homme et ceux de son épouse se sont mis d'accord, comme ils sont plus âgés et plus sages que nous, il faut admettre qu'ils savent ce qu'ils font en choisissant le conjoint. Les parents connaissent leur fils et leur fille, ils savent aussi ce qu'ils attendent comme petits-enfants. C'est avec tout cela en tête qu'ils pouvaient faire des recommandations à leur fille en lui disant : « Si tu es gentille, tu seras aimée de plus en plus. » L'homme recevait lui aussi des recommandations de la part ses parents. Et c'est ainsi que les deux familles coopéraient. Pour vivre ensemble, un couple avait vraiment besoin de l'autorisation de leurs parents respectifs. C'était comme cela²³.

Bien qu'elle ait échappée à de nombreux observateurs, l'institution des mariages arrangés demeurait très répandue dans la région de Kivalliq, jusqu'à une période récente. Les arrangements pouvaient se sceller à tout moment, parfois même lorsque les époux n'étaient encore que des embryons²⁴. On aura noté ici l'unanimité des trois femmes, toutes très favorables à cette institution qui, selon elles, assuraient de bons mariages²⁵.

Jadis, les missionnaires oblats ont compris très tôt qu'ils n'avaient d'autre choix que d'accepter ces traditions. Dès le milieu des années 1930, le père Turquetil se sentit obligé de rédiger un rapport détaillé afin d'obtenir quelques modifications essentielles du droit canon qui se heurtait à ces pratiques ancestrales²⁶. Lors du Synode vicarial

23. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, op. cit., p. 64-66.

24. *Ibid.*, p. 63-64.

25. D'autres témoignages d'ainés vont dans le même sens, voir Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, *Surviving in different worlds*, op. cit.

26. Arsène TURQUETIL, « Le mariage chez les Esquimaux en regard des facultés de dispense accordées aux missionnaires », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4, 1935, p. 125-137.

de 1937, il formula sa proposition : « On fera de même pour les fiançailles faites par les parents entre enfants chrétiens, encore impubères et à leur insu. Il est des pays où on condamne cette manière de faire ; chez nous il est mieux de laisser faire : on sera plus sûr d'avoir un mariage chrétien » (paragraphe 184 des Actes du Synode)²⁷.

Rachel Ujarasuk, originaire d'Igloodik, rappelle la crainte que certaines femmes éprouvaient au moment même de leur mariage :

Nous ne voulions pas nous marier parce que nous voyions peu d'hommes et nous n'avions pas souvent affaire à eux. Être entouré d'hommes nous faisait peur. Toutes les avances sexuelles nous faisaient trembler. J'étais terrorisée et pourtant j'ai fini par me trouver un mari. [...] Lorsque la peur a cessé, je suis devenu très attaché à lui. J'écoutais et faisais tout ce qu'il me demandait de faire, même si j'avais une autre idée. [...] Lorsqu'une femme écoutait son mari, elle n'était jamais maltraitée. La manière dont je vois cela c'est que si la femme n'écoute pas son mari et suit seulement ses pensées, c'est à ce moment-là qu'elle se fait maltraiter²⁸.

Elisapee Ootoova, originaire de Pond Inlet, évoque la difficulté des premiers contacts sexuels avec son partenaire :

Au début, vous n'aviez pas l'envie de toucher votre nouveau partenaire et il vous était impossible de toucher un homme quand vous n'en aviez même jamais connu avant [...]. Nous faisions tout ce que nous pouvions pour éviter d'avoir un contact sexuel. [...] J'étais intimidée par mes parents. Même si j'ai essayé de résister, je n'avais pas le droit de faire cela. [...] Je ne voulais pas avoir de mari et j'en ai finalement eu un formidable!²⁹

27. Archives Deschâtelets, Actes du Synode de 1937, document dactylographié.

28. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *The Transition to Christianity*, *op. cit.*, p. 23.

29. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Introduction*. Interviewing Inuit Elders, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 18.

Tulimaaq, elle, se souvient de cet instant délicat, lorsque sa mère dut la gronder pour la faire partir avec son mari :

Lorsque mon mari est arrivé pour me nourrir et que nous étions sur le point de nous marier ensemble, ma mère m'a grondé, et je me suis mise à pleurer. Elle m'a dit, « Habille-toi, mets ton parka et tes kamiks, et accompagne-le. » Elle me grondait. Je n'avais plus le choix, je devais maintenant suivre mon mari. Cette nuit-là, lorsque nous nous sommes couchés, nous avons eu des relations sexuelles. C'était si douloureux. Ne connaissant rien des hommes, n'ayant jamais eu de rapports sexuels, se retrouver soudainement avec un mari était quelque chose qui me dépassait profondément³⁰.

Ces témoignages montrent que la règle de résidence virilocale au mariage accentuait bien la violence des mariages, un autre point qu'a déjà relevé Bernard Saladin d'Anglure³¹. Ce dernier ajoute que les familles n'hésitaient pas à employer la force pour faire obtempérer une femme qui refusait le conjoint qu'on lui attribuait. L'anthropologue cite Mitiarjuk qui indique que les femmes résistantes pouvaient être ligotées sur le traîneau, voire mutilées³². Les aînés déplorent cette violence mais font observer que les mariages arrangés scellaient des unions durables.

À certains égards, ces confidences de femmes concordent avec celles d'autres femmes recueillies par Billson et Mancini³³. Elles ruinent l'idée d'une société inuit très libertine où les femmes étaient totalement maîtresses de leurs corps. Toutefois, les femmes ne demeuraient pas de simples subordonnées. Elles pouvaient compter sur leur famille, un appui dont ne bénéficiaient pas les

30. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, *op. cit.*, p. 71.

31. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central », *op. cit.*, p. 80.

32. Selon Mitiarjuk, il arrivait qu'on leur sectionne le tendon du pied, *ibid.*, p. 80.

33. Janet BILLSON et Kyra MANCINI, *Inuit Women. Their Powerful Spirit in a Century of Change*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2007, p. 65-71.

orphelines que l'on considérait comme des femmes soumises et plus serviles³⁴.

Dès le plus jeune âge, les couples étaient donc formés par les parents. Bien que leur sexualité était en partie contrôlée, hommes et femmes connaissant déjà leurs futurs partenaires, cette période prémaritale n'interdisait pas les flirts. Pour les deux sexes, les premiers échanges sexuels demeuraient pourtant souvent tardifs et pour les femmes, des expériences douloureuses. Si rien n'est vraiment dit ici de la sexualité de ces femmes avant le mariage ou de leur vie extraconjugale, il est vraisemblable qu'elle demeurait limitée. Tulimaaq, par exemple, se souvenait que les rapports sexuels hors mariage étaient fortement découragés et que la présence des hommes suscitait la crainte.

Lorsque j'ai eu l'âge de mes premières menstruations, ma mère m'a prévenu que, si j'acceptais d'avoir des relations avec un homme avant d'avoir un mari, je saignerais beaucoup et que cela était dangereux. Elle ne voulait pas que je m'expose à cela. Elle ne souhaitait pas que j'aie des rapports sexuels avec une personne autre que mon futur mari. J'avais donc peur d'avoir des relations sexuelles avec quiconque d'autre que mon mari. En tant que jeunes femmes, nous avions peur des hommes. [...] Jadis, c'est au moment de la puberté que l'on nous mariait³⁵.

Ce que ces aînés ne mentionnent pas sont cependant ces multitudes cas de polygynie et plus rarement de polyandrie, pourtant largement documentés, comme en témoignent les archives religieuses par exemple³⁶. Les aînés ne disent rien enfin des différences

34. Voir le témoignage de Mitiarjuk dans Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central », *op. cit.*, p. 80.

35. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, *op. cit.*, p. 64.

36. Pour diverses raisons, y compris la pratique des infanticides des jeunes filles dans certaines régions, il existait jadis un déséquilibre significatif dans le ratio hommes/femmes. Turquetil rapporte qu'à la fin des années 1920 on comptait 138 garçons pour 66 filles chez les Netsilik (*ibid.*, p. 12).

d'âge entre les couples, alors que de nombreuses femmes se retrouvaient avec des hommes beaucoup plus âgés, comme l'illustre le cas d'Apphia Agalakti Awa promise à un homme qui aurait pu être son père³⁷.

Sexe, femmes et dérision

La figure de l'autre comme débridé sexuel est un leitmotiv commun aux Blancs et aux Inuit. Tandis que, pour les Blancs, les Inuit ont longtemps été perçus comme des nains lubriques (voir la contribution de Bernard Saladin d'Anglure dans ce volume), pour les Inuit, ce sont au contraire les Blancs qui ont longtemps été associés à des êtres non sociaux et à des voleurs de femmes. Grands, poilus, excessifs, coléreux, capricieux, il fallait donc s'en méfier.

À l'intérieur même du monde inuit, la sexualité a été et reste un sujet idéal pour la dérision. Imaruittuq a fait comprendre aux étudiantes que l'on pouvait, jadis, provoquer son adversaire au moyen de l'*iviusiit*, des paroles ou des chansons qui visaient à susciter l'embarras de l'interlocuteur. Devant l'incompréhension générale de son auditoire, il dut s'expliquer :

Vous n'étiez pas supposé comprendre ces paroles. C'est le propre de ces chants, de ces *iviutiit*. Ici, la chanson dit : « S'il devient trop cornu au goût des femmes d'Arviligjuaq, que son pénis explose ! » Ces chants visaient à mettre les gens dans l'embarras. Il faut dire que les gens de Naujaat avaient souvent un grand attrait pour les gens d'Arviligjuaq³⁸.

De nos jours, le dénigrement d'autrui emprunte souvent au registre sexuel. Plusieurs aînés, comme Victor Tungilik, accusent ainsi ouvertement les jeunes filles de ne pas maîtriser leur appétence sexuelle et, du coup, de dévergondner les garçons.

37. Nancy WACHOWICH, *Saqiyuq: Stories from the Lives of Three Inuit Women*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999, p. 21.

38. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law, op. cit.*, p. 207-208.

Je me sens obligé de vous confier la chose suivante. Lorsque nous étions jeunes, filles et garçons écoutaient leurs parents. Leurs parents ne les laissaient pas sortir le soir, ils ne voulaient pas que leurs filles tombent enceintes. Aussi, les jeunes filles n'avaient pas le droit de faire des avances aux jeunes garçons. Or, aujourd'hui, les jeunes filles courent derrière les garçons. C'est comme cela que je vois les choses. Je vais vous prendre vous comme exemple. Je vous ai vu flirter avec ce *qallunaaq* (ce Blanc), c'est ce que font les filles maintenant. C'est un vrai problème chez les jeunes. Les jeunes font cela sans aucune gêne et je n'aime pas du tout en être le témoin. Nous, nous n'étions pas comme cela. Nous ne manifestions pas ce type d'attitude. Nous passions notre temps à jouer lorsque nous étions jeunes. Nous avions du bon temps, mais nous ne flirtions pas ainsi. Jadis, nous ne pensions pas au sexe³⁹.

Et Tungilik d'accuser directement les jeunes filles de laisser libre cours à leur sexualité débordante :

Ce sont les jeunes filles qui courent derrière les garçons. Je ne crois pas que les garçons ont besoin de sexe. De nos jours, ce sont les filles qui déclenchent tout cela. Jadis, c'était l'homme qui cherchait une femme, mais de nos jours ce sont les filles qui cherchent des maris, comme si elles étaient des hommes. En raison de ces pratiques, je ne sais pas s'il y a encore des hommes qui ont des relations sexuelles avec des animaux⁴⁰.

Selon l'aîné, la situation se serait donc inversée. Les femmes, et non plus les hommes, auraient aujourd'hui l'initiative. La dernière remarque de Tungilik paraît troublante. Elle évoque celle d'Imaruittuq citée plus haut, et bien d'autres⁴¹. Elle confirme qu'il existe pour certains aînés une étroite corrélation entre l'absence

39. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *The Transition to Christianity*, *op. cit.*, p. 82.

40. *Ibid.*, p. 110.

41. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Surviving in different worlds*, *op. cit.*, p. 80-92.

d'activité sexuelle chez les hommes et la pratique de la bestialité. De plus, ce témoignage permet de distinguer ici deux comportements déplacés ou excessifs en la matière : celui des filles qui, en prenant l'initiative, provoquent et dévergondent les garçons, et celui de ces hommes insatisfaits qui, en recourant à la bestialité, transgressent les frontières de la société.

Libertés et violences sexuelles

Au dire de nombreux aînés, viols et autres abus sexuels demeuraient plutôt rares dans leur enfance. Toutefois, des violences sexuelles pouvaient facilement se produire dans deux contextes : celui des pratiques chamaniques et celui des flirts de jeunesse.

Selon certains Inuit, il arrivait à des chamanes d'abuser de leurs pouvoirs⁴² ou d'exiger de leurs clients des échanges sexuels. Originaire de Rankin Inlet, Mariano Aupilaarjuk se souvenait de telles dérives : « Il arrivait que des faveurs sexuelles soient demandées en échange d'un service, un peu comme un paiement, ou comme une contre-offensive dans le but de faire du mal. » L'aîné a aussitôt ajouté que, souvent, pareilles demandes n'aboutissaient pas en raison de leur caractère abusif, un point qu'a relevé une des étudiantes dans son enquête : « Selon Aupilaarjuk, quand une telle chose advenait c'était en fait le souhait du chamane mais pas celui de son esprit auxiliaire (*tuurngaq*), si bien que cette demande lui était habituellement refusée⁴³. » Selon l'aîné, un chamane essaya un jour d'abuser sa belle-sœur. Comme on découvrit la chose, une chanson de dérision fut inventée puis adressée à l'agresseur⁴⁴.

Un examen plus attentif de ces pratiques serait cependant souhaitable dans la mesure où les chamanes se voyaient souvent confier la charge de remédier à l'infécondité des couples⁴⁵.

42. Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture », *op. cit.*, p. 197.

43. Bernard SALADIN D'ANGLURE, *Cosmology and Shamanism*, Interviewing Inuit Elders, vol. 4, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001, p. 233.

44. *Ibid.*, p. 92-93.

45. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La part du chamane, ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *op. cit.*, p. 57.

Avant la christianisation, avoir des relations sexuelles avec une jeune fille n'était pas sans risque pour un Inuk. D'abord, les jeunes filles ne devenaient officiellement disponibles qu'une fois menstruées. C'est d'ailleurs à ce moment de leur vie qu'on leur tatouait des dessins sur le corps, comme pour mieux indiquer leur disponibilité au mariage et plaire à la femme de la mer⁴⁶. Une règle bien établie interdisait également formellement aux hommes d'avoir des rapports sexuels avec des filles au moment de leurs menstruations⁴⁷. Cela étant dit, certains contextes semblaient propices à des abus et à la transgression des règles.

Ainsi, bien qu'on sache peu de chose au sujet des flirts, il est facile d'imaginer que des dérapages pouvaient se produire chez les plus jeunes à qui on laissait visiblement une certaine liberté en matière de sexualité. C'est ce que laisse entendre Rasmussen lorsqu'il décrit ces jeux ambigus :

À un très jeune âge, les enfants savent tout des problèmes de la procréation, à un tel degré en effet que la copulation fait partie de leurs jeux, surtout quand ils jouent « au papa et à la maman ». Lorsqu'ils jouent à cela, ils fabriquent des petites tentes qu'on nomme des *kujan·uaf·t* : « des endroits où l'on joue à copuler ». Il en résulte que les garçons et les filles se retrouvent ensemble à un très jeune âge, parfois à dix ou douze ans, et il arrive qu'un homme adulte couche avec des petites filles qui ne sont pas encore nubiles. Leur excuse consiste alors à dire « *añutit qilanaṛpañmata* : que les hommes en ont tellement hâte qu'ils ne peuvent pas attendre le moment venu⁴⁸ ».

46. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *The Transition to Christianity*, op. cit., p. 63-64. Faute d'espace, il n'est guère possible d'aborder ici le sujet complexe du tatouage inuit qui, s'il a disparu avec la christianisation, semble aujourd'hui réapparaître, comme l'illustre l'exemple d'Aletheia, une jeune Inuk du Nunavik qui a reproduit sur son visage les tatouages d'antan. Je remercie Fabien Pernet d'avoir attiré mon attention sur ce point.

47. Le sang menstruel des femmes demeurait l'une des substances les plus puissantes pour briser les relations sociales. Redouté par les animaux, il était utilisé à des fins de sorcellerie (*ilisirniq*). Les *tuurngaït* y étaient très sensibles puisqu'ils ne pouvaient pas entrer en contact avec cette substance. Sur ce sujet, voir Bernard SALADIN D'ANGLURE, *Cosmology and Shamanism*, op. cit., p. 39.

48. Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture », op. cit., p. 197.

Face aux étudiantes, les aînés n'ont jamais évoqué l'existence de telles pratiques. Ces derniers semblent plutôt insister sur une sexualité très contrôlée. Les aînés semblent souvent moins s'offusquer de l'infidélité maritale ou de la violence sexuelle que de la bestialité, une véritable plaie pour la personne et pour son groupe. Ainsi, si Imaruittuq reconnaissait l'existence d'une domination masculine, il niait l'existence même de «viols», ceux-ci n'étant jamais perçus comme tels en raison de cette puissante crainte de l'acte bestial, comme si sur le plan ontologique il valait mieux recourir au viol qu'à la bestialité :

Jadis, il n'y avait pas de viol. [...] Un homme pouvait forcer une femme à avoir des relations sexuelles avec lui et elle n'avait d'autre choix que celui de pleurer, personne ne faisait quoi que ce soit. Il nous était absolument interdit d'avoir des relations sexuelles avec des animaux, avec le gibier par exemple. Il nous était interdit d'avoir des relations sexuelles avec tout ce qui n'était pas humain. C'était une règle stricte à respecter (*piqujaq*). Advenant qu'une personne fasse cela, on savait que sa vie serait écourtée, elle pouvait même en mourir. Nous avons le droit d'avoir des relations sexuelles avec d'autres humains, à l'exception de notre *anivik*, la personne qui nous a donné la vie [notre mère] et de nos *aniquati*, toutes les personnes qui partagent le même corps d'origine avec nous [nos sœurs]. Cela était aussi une règle stricte (*piqujaq*). Il n'était également pas admis d'avoir des relations sexuelles avec nos belles-sœurs. Mais il n'y avait pas de viol. Même si une femme se mettait à crier et à pleurer parce qu'elle ne souhaitait pas de mari, elle devait partir dès qu'un mariage avait été arrangé. Les souhaits de ses parents devaient être respectés. Les gens de notre génération ont vécu avec des mariages arrangés. Parfois, on se disait « si seulement je pouvais avoir cette autre femme comme épouse, ce serait bien mieux », mais nous n'avions pas le choix que d'accepter le mariage que nos parents avaient arrangé pour nous. L'interdit concernant la bestialité devait être respecté si fermement qu'avoir des relations sexuelles avec une femme n'était jamais considéré comme un viol. Aujourd'hui, on dirait qu'on nous force à commettre des actes de bestialité plutôt que d'avoir des relations sexuelles avec une femme.

On nous dit de ne pas avoir des relations sexuelles avec une femme, comme si c'était mieux d'avoir des relations sexuelles avec des animaux, comme des chiens par exemple. C'est comme cela que nous, les aînés, voyons le problème. Jadis, il n'y avait pas de viol. Une femme était un humain. Il ne fallait pas lui faire mal, elle ne devait pas en mourir non plus. Nous n'avions pas le droit d'avoir des relations sexuelles avec des personnes avec lesquelles nous partagions un lien fort de parenté. Une autre règle très stricte (*piqujaq*) était de ne pas avoir des relations sexuelles avec des enfants qui étaient trop jeunes. Nous pouvions avoir des relations sexuelles avec des enfants mais seulement lorsqu'ils ou elles avaient dépassé leur puberté. Il nous était enfin strictement interdit d'avoir des relations sexuelles avec des entités non humaines. Je connais des gens de mon âge qui ne sont plus parmi nous mais qui ont transgressé cet interdit. Nous avions des règles et des interdits (*piqujait*) pour tout ce qui était dangereux⁴⁹.

Selon ce témoignage, de nombreuses règles encadraient donc les activités sexuelles des humains. Si le souhait des femmes n'était visiblement pas toujours respecté, cela pouvait se justifier au nom du danger que représentait la bestialité ou la sexualité avec des entités non humaines, ces deux possibilités étant jugées extrêmement dangereuses, et pas seulement pour la personne qui les commettait, mais pour sa famille⁵⁰. L'affirmation récurrente selon

49. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law, op. cit.*, p. 56.

50. Dans une lettre anonyme adressée au père Thibert et conservée aux Archives Deschâtelets, un inuk se confie au prêtre pour avoir eu des rapports sexuels avec des non-humains : « Je veux vous parler pour vous dire combien j'étais une mauvaise personne quand vous m'avez baptisé. Comme je suis juste un inullarik (un inuk accompli), je fais ce que je veux et il semble que je voudrais avoir dit cela toute ma vie durant... Depuis que je suis devenu un jeune homme, j'ai eu à plusieurs reprises des rapports sexuels avec des choses qui ne sont pas humaines. Je me souviens de deux occasions, lorsque je l'ai fait avec de la neige et avec un matelas, et puis j'ai oublié tout cela. Plus tard, quand j'ai été capable d'avoir mon propre traineau à chiens, j'ai eu des rapports sexuels avec un chien. À cette époque, j'attrapais des marmottes. À plusieurs reprises, je me suis enfin masturbé quand j'étais à l'hôpital et il y a eu encore quelques occasions, je ne me souviens pas combien de fois j'ai fait cela, je crois l'avoir fait trois ou quatre fois. J'ai essayé d'en parler au prêtre. » (AD/HF 191 T43L9).

laquelle il n'y avait pas de viol laisse entendre qu'une femme mariée en était *a priori* protégée, alors qu'inversement une femme célibataire demeurerait une proie potentielle. Cette observation concorde avec l'idée selon laquelle les mariages arrangés avaient justement pour objectif d'éviter ces dérapages.

En matière de sexualité, il semble bien que les hommes bénéficiaient jadis d'une plus grande marge de manœuvre que les femmes, l'exogamie demeurant la règle, les rapports entre frères et sœurs et frères et belles-sœurs étant par ailleurs profondément prohibés.

Aujourd'hui, il est difficile d'affirmer que les abus sexuels s'expliquent uniquement par la désintégration du tissu social et des familles, mais il est vrai qu'aux yeux des aînés la disparition des mariages arrangés et des règles de l'époque rend la situation plus floue et les dérapages plus fréquents.

Jadis, les viols et les relations extraconjugales étaient cependant probablement plus fréquents que ne le disent les aînés, quitte à se produire parfois au sein même des familles. Le film *Atarnajuat* en a bien repris le thème. Plusieurs aînées se souviennent d'ailleurs des techniques d'approche ou de protection qu'on leur enseignait. Originaire du Sud Baffin, Naqqi Eqqo se souvenait de certaines expressions corporelles susceptibles d'ouvrir ou de fermer la porte à une relation. Son témoignage laisse entendre que les femmes disposaient donc bien d'une marge de manœuvre :

Jadis, ma tante Nutaraq m'a un jour montré comment on se serrait la main. Elle m'a dit de ne jamais grattouiller la paume d'un homme si ce dernier, lui, commet ce geste sur votre main, car si on fait cela, cela signifie que l'on consent à avoir une relation sexuelle avec lui. On nous disait que, lorsqu'un homme trouve une femme à son goût et qu'il la souhaite vraiment, plus aucune autre femme n'existe autour de lui.

Une fois, lors d'un déplacement, lorsque nous utilisions encore plusieurs barques que l'on plaçait ensemble, j'étais assise à la proue du bateau quand j'ai vu un homme couché sur son estomac. Chaque fois que je le regardais, il soulevait ses sourcils. À cet instant, je détournais toujours mon regard. En fait, il essayait de capter mon attention, il voulait sans doute avoir une relation

sexuelle avec moi. Il me faisait des avances. Lorsque nous avons atteint notre destination finale à Pangniquuq, ma sœur aînée, la mère de Seemee, s'est exclamée: «Sœur, je trouve cela étrange.» Naïvement, je lui ai répondu, «Quoi?» Et elle a alors ajouté: «Regarde, cet homme soulevait ses sourcils en permanence.» Je lui ai demandé: «À qui s'adressait-il alors?» En fait, il faisait le coup à toutes les femmes qui le regardaient. Ma mère avait appris à ma sœur comment dire non avec le visage tout entier. Mais je n'ai jamais eu la chance de faire cela à ce type car il ne m'a plus jamais regardé en soulevant ses sourcils. Les femmes âgées savent bien comment les hommes s'y prennent pour faire leurs avances et comment il faut leur répondre⁵¹.

D'après Tulimaaq, les femmes savaient que certaines règles leur permettaient de limiter les risques et les problèmes: «Ma mère avait l'habitude de me dire que la nuit je pouvais être sexuellement assaillie par un homme. Je ne sortais donc pas la nuit à cette époque. Aussi, je ne devais pas demeurer toute seule pour jouer dehors en fin de journée⁵².»

Et l'aînée d'indiquer combien les transformations de l'habitat, et en particulier le passage de l'iglou ou de la tente à la maison moderne et compartimentée, avaient contribué à faire augmenter la violence sexuelle:

J'ai entendu dire que lorsqu'une femme est à l'intérieur de sa maison et seule avec un homme, il arrive que ce dernier abuse d'elle. De nos jours, les maisons disposent de pièces séparées et il est possible que certains hommes profitent de cela pour assaillir les femmes à l'insu de tout le monde. Ils pensent que personne ne s'en rendra compte. Jadis, on nous avait tout le temps à l'œil, nos mères nous surveillaient beaucoup⁵³.

51. Jean BRIGGS, ed., *Childrearing practises*, Interviewing Inuit Elders, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999, p. 68.

52. Jarich OOSTEN, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, op. cit., p. 69.

53. *Ibid.*, p. 69.

Tulimaaq rappelait d'ailleurs qu'en cas de relation extraconjugale la personne ne devait pas éprouver de la honte mais en avertir rapidement son partenaire, faute de quoi d'autres personnes l'apprendraient, ce qui ne manquerait pas de miner la confiance entre les époux⁵⁴.

Avant comme après leur christianisation, les Inuit n'ont jamais fait de la sexualité un sujet tabou. Ils consacraient cependant beaucoup d'énergie à l'encadrer, bannissant par exemple les rapports sexuels entre individus de même sexe, un autre interdit important selon les aînés⁵⁵. À ce titre, l'homophobie que prônent les mouvements évangéliques contemporains trouve ici une résonance certaine, l'homosexualité demeurant toujours largement condamnée par la majorité des Inuit.

Tel que le laissait entendre Piugaattug dans son témoignage cité plus haut, il faut peut-être voir, dans les échanges de conjoints permis lors des grandes fêtes cérémonielles, la contrepartie d'une vie sexuelle plus limitée en raison des mariages arrangés qui unissaient les couples. De nos jours, la situation n'est cependant plus du tout la même. Les fêtes du *Tivajjuut* ont disparu alors que les unions et les mariages des jeunes demeurent souvent fragiles et peu durables. Les aînés voient là l'effet d'une forte occidentalisation, et en particulier l'influence des émissions télévisées, comme si les jeunes générations avaient rompu avec l'éducation de leurs parents⁵⁶.

Les dangers de la sexualité: une question de frontière

Chez les aînés, la crainte de la bestialité demeure aujourd'hui encore assez présente. Plusieurs témoignages en attestent. Résident d'Igloolik et de confession anglicane, Eli Amaaq s'exprimait ainsi :

54. *Ibid.*, p. 63-64.

55. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Surviving in different worlds. Transferring Inuit Traditions from Elders to Youth*, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2007, p. 91. Chez les Netsilik, Rasmussen en a connu un cas précisant que l'homme qui avait eu des rapports avec son fils adoptif se pendit peu après. Voir Knud RASMUSSEN, « The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture », *op. cit.*, p. 197.

56. *Ibid.*, p. 83-84.

Jadis, on nous disait de ne jamais nous aventurer à commettre des actes de bestialité, au risque d'avoir des malaises pouvant détruire notre corps et provoquer la mort. C'est ce que j'ai entendu ; on m'a parlé de la bestialité quand j'étais jeune. On m'a dit ce qu'était un *sunarluk*. Advenant que je m'aventure à avoir des relations sexuelles avec d'autres entités que les humains, on m'appellerait un *sunarluaaluk*. Je sais que nos jeunes d'aujourd'hui doivent éviter ces pratiques. À l'époque, cela arrivait de temps à autre et ceux qui y cédaient tombaient malades ou développaient ensuite des infirmités. Si je vous parle de ces pratiques aujourd'hui, c'est parce que je ne souhaite vraiment pas que les jeunes tombent dans ce travers. (Amaaq IE-89 ; voir aussi Amarualik IE-275)

La bestialité était donc la pire des déviances possibles, un acte dangereux. Selon Eugene Amarualik, seule la confession publique permettait d'en guérir ; il fallait alors reconnaître sa faute et la rendre publique, au risque de voir le mal vous ronger de l'intérieur (Amarualik IE-275). Initié au chamanisme, Victor Tungilik fit part d'une opinion semblable, rappelant le risque à ne pas l'avouer :

Les personnes qui ne souhaitaient pas dévoiler leurs fautes étaient celles qui étaient les plus difficiles à aider et à s'en sortir. Lorsqu'une femme ou un homme avait commis un acte bestial, que ce soit avec un chien, un caribou ou un phoque, il arrivait que la personne éprouve une telle honte, qu'elle ne parvenait pas à confesser sa faute. Parfois, c'est à la veille de leur décès que ces personnes y arrivaient. Par contre, si la personne fautive en parlait immédiatement, elles pouvaient s'en remettre et guérir. Telle était la situation.

Est-ce vrai que les personnes qui ont des relations sexuelles avec des animaux ont une vie plus courte ?

C'est vrai dans le cas où ces personnes gardent leur secret. J'ai entendu dire que ce type de pratique diminue en effet votre durée de vie. C'est très dangereux. Avoir des relations sexuelles avec un humain n'est pas dangereux mais avec un non-humain, oui. Quand

une femme rejetait vos avances, on recommandait à la personne d'essayer avec d'autres femmes mais de ne jamais avoir des relations sexuelles avec une femme qui a ses menstruations. Cela aussi pouvait causer de la maladie. On m'a enseigné tout cela. Avoir des relations sexuelles avec une femme menstruée était le genre de chose que les *tuurngait* n'aimaient pas du tout, cela les mettait en colère⁵⁷.

À Igloolik, où elle était connue pour son franc-parler, Rose Iqallijuq affirmait sa préférence pour une grande tolérance sexuelle, jugeant la bestialité comme la pire des solutions.

Aujourd'hui, nos jeunes ont de nombreux interdits religieux. Par exemple, on leur interdit d'avoir des relations sexuelles avec qui ils veulent. Cela m'inquiète. On ne devrait pas leur interdire d'avoir des relations sexuelles avec des femmes, autrement ils se tournent vers les animaux, comme des caribous. Ils ont des relations avec ces animaux quand ils se retrouvent seuls dans la toundra, ils peuvent aussi prendre des chiens. Je n'interdirais donc pas aux jeunes d'avoir des relations sexuelles avec des femmes, laissons-les faire. Lorsque cela se produit, ils peuvent toujours se confier à d'autres personnes dans lesquelles ils ont confiance. Ce qui est grave avec la bestialité, c'est que la personne qui commet cet acte en garde toujours le secret. Or, cela a toujours causé la mort. Maintenant, on voit tant de suicides par pendaison autour de nous, cela s'explique par le fait que ces jeunes ont des choses à cacher, des choses dont ils ne veulent pas parler. En fait, ces gens se tuent souvent avant que la maladie ne les affecte et ne les tuent, c'est ce que je soupçonne. (Iqallijuq, IE-91)

Iqallijuq compare ici ces deux actes peu recommandables. Considérant le comportement de l'agresseur qui finit par reconnaître sa faute dans le cas de la violence sexuelle, mais pas dans le cas de

57. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *The Transition to Christianity*, *op. cit.*, p. 103-104.

l'acte bestial, elle semble mieux admettre le premier, le second conduisant inéluctablement à la mort.

Lors de leur entrevue avec les étudiantes du collège de l'Arctique du Nunavut, Imaruittuq et Nutaraaluk revinrent également sur cet interdit, manifestant plus de crainte envers lui qu'envers tout autre dérapage :

On nous a enseigné de ne jamais avoir des relations sexuelles avec des animaux car cela avait pour effet de diminuer la durée de vie de nos existences. On dirait qu'aujourd'hui on nous conseille plus d'avoir des rapports avec des chiens qu'avec des femmes. Dans ce dernier cas, il arrive qu'on nous envoie en prison. Il y a une règle (*maligaq*) qui énonce cet interdit de ne pas avoir de rapports sexuels avec toute autre entité qu'un humain.

Pour sa part, Nutaraaluk fit le récit d'un épisode qui évoque un motif central du mythe de la femme de mer lorsqu'elle accouche d'une progéniture mi-humaine, mi-canine :

Certaines personnes avaient l'habitude d'avoir des relations sexuelles avec des chiens. Jadis, même si on pouvait trouver des femmes, certains préféraient s'en détourner. Lorsqu'arrivait leur mort, leur apparence physique se détériorait subitement et on savait alors qu'ils avaient eu des relations sexuelles avec des animaux qu'ils avaient tués. C'est seulement au moment de mourir qu'on venait à parler de cela car pendant tout le reste de leur vie ces gens semblaient avoir eu une existence paisible et avoir été de bonnes personnes.

Est-ce qu'il arrivait que des chiennes puissent être fécondées ?

Oui, certaines chiennes pouvaient parfois donner naissance à des chiots qui étaient mi-chiens, mi-humains. Dans ce cas, les chiens dévoraient immédiatement les chiots parce que les chiens éprouvaient eux aussi de l'embarras.

Le récit de Nutaraaluk suscita quelques doutes parmi les étudiantes qui réitèrent donc leur question, s'adressant cette fois à Imaruittuq, plus prudent :

Est-ce quelqu'un a vraiment vu cela ?

J'ai entendu parler de quelqu'un qui a vu ces chiots à la forme mi-animale, mi humaine. Oui, cela arrivait à l'occasion.

À quoi ressemblaient-ils alors ?

Ils ressemblaient à des humains.

Face aux étudiantes toujours interloquées, Nutaraaluk ouvrit alors une autre porte :

Vous savez, il y a également des gens qui ont des épouses parmi les non-humains, comme les *tarriassuit*. On appelle ces femmes qui ont des conjoints chez les non-humains des *uiksaliit*; pour les hommes, on parle de *nuliaksaliit*. Ces personnes qui avaient des conjoints chez les non-humains n'étaient pas prudes et n'éprouvaient pas de honte à en parler⁵⁸.

Eu égard aux *tarriassuit*, ces êtres qui habitent sur le rivage, l'une des histoires les plus captivantes est celle de Naujarlaq, un aîné originaire de Clyde River qui confia aux étudiantes qu'il avait depuis longtemps une fiancée chez ce groupe de non-humains, et même une fille identique à celle qu'il avait dans la vie réelle. L'aîné ajouta qu'il recevait parfois la visite de sa belle-famille *tarriassuit* qui voyageait en voiture et lui décrivait tout ce qui existait chez eux. Un jour, il fit à son tour le voyage pour s'y marier avec sa fiancée, faisant remarquer que les *tarriassuit* disposent d'églises comme celles des humains, et même de pasteurs et de bibles⁵⁹.

58. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *Introduction*, op. cit., p. 153.

59. Bernard SALADIN D'ANGLURE, *Cosmology and Shamanism*, op. cit., p. 218.

Rappelons ici que cette sexualité avec les non-humains se produisait surtout à travers des rêves qui, chez les Inuit, sont un véritable moyen de communication qu'utilisent les ancêtres défunts pour entrer en relation avec les vivants⁶⁰.

Si les rêves érotiques ont fait l'objet d'un travail récent par Saladin d'Anglure, ce domaine demeure encore insuffisamment abordé⁶¹. Quelques témoignages suffisent pourtant à montrer la force de ces expériences.

Mariano Aupilaarjuk a décrit l'union d'un homme et d'un *tuurngaq*:

Je vais vous raconter l'histoire de cet homme qui avait une épouse chez les non-humains. On disait alors qu'il avait une relation sexuelle avec un esprit auxiliaire de chamane, un *tuurngaq*. On nous a bien mis en garde de ne pas faire cela. Si vous commencez en effet à avoir des relations sexuelles avec des êtres que vous ne voyez pas, cela peut avoir un profond impact sur vous. On nous a mis en garde d'éviter cela ou d'en parler tout de suite à quelqu'un afin que cette relation s'arrête. On nous a toujours dit de prendre des femmes qui existent physiquement. Toute autre relation est à proscrire. Je n'ai pas vécu cela mais mon père m'a parlé de ces choses-là.

Selon Nutaraaluk, des unions pouvaient avoir lieu entre des humains et des *ijjirait*, ces esprits invisibles des montagnes qui se manifestent sous la forme d'humains ou de caribous. À ce titre, les expériences des Iglulingmiut sont bien connues⁶². Mais l'aîné eut

60. Rasmussen (1929, p. 198) relate : « Il arrive à l'occasion que des to-nrât cherchent à avoir une satisfaction sexuelle avec des hommes ou des femmes seules, alors qu'ils ou elles se sont endormis à l'extérieur. On ne fait pas littéralement cette expérience qui survient plutôt au cours de rêves. Ensuite, le rêveur en ressort habituellement avec des grandes douleurs et avec des furoncles qui sentent mauvais sur tout le corps. »

61. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Erotic Dreams, Mystical Kinship and Shamanism », *North Atlantic Studies*, vol. 4, 1-2, 2001, p. 5-12 et Bernard SALADIN D'ANGLURE et Françoise MORIN, « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et sociétés*, 22, 2, 1998, p. 49-74.

62. Frédéric LAUGRAND et Jarich OOSTEN, *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009, p. 168-200.

vite fait de préciser : « Lorsqu'un humain prenait un époux (*uirsaq*) ou une épouse (*nuliaksaq*) chez les non-humains, il avait la vie courte. »

Si les humains peuvent donc rêver d'unions avec les non-humains, les aînés ont souvent indiqué que ces unions n'étaient ni durables ni profitables aux humains. Initié au chamanisme, Félix Pisuk a ajouté que, pour faire durer ces expériences avec des conjoints invisibles qui pouvaient s'avérer très agréables physiquement, la seule option était d'en conserver scrupuleusement le secret⁶³. Aupilaarjuk, lui, manifesta autant de pessimisme que son collègue eu égard à l'issue de telles relations, mais il rappela cette libération par la parole : « Au cours de nos vies nous rencontrons des difficultés. [...] Si vous donnez dans ce genre d'union, vous aurez la vie courte. Par contre, si vous menez une bonne vie, vous aurez la vie longue. Si j'avais une femme *tuurngaq*, je devrais en parler immédiatement. » Et l'aîné d'ajouter qu'il en irait de même en cas d'union avec un animal :

Il est dangereux de prendre un partenaire animal. Je veux être très clair à ce sujet. Avoir une relation sexuelle avec un non-humain est quelque chose de très dangereux. Il y a des gens qui ont des relations sexuelles avec des non-humains et des animaux [...]. On nous a toujours dit que les conséquences peuvent être très dures, c'est pour cela que je souhaite que vous me compreniez bien. C'est aussi ce que je pense [...]. Ces gens ont la vie courte. Leur apparence devient également très vilaine parce que cela ruine une vie. C'est pour cela que c'est très dangereux⁶⁴.

Comme la bestialité, la sexualité avec des entités non humaines reste par conséquent découragée. Jadis, les chamanes pouvaient facilement se rendre compte de ces pratiques et la confession permettait aux fautifs de révéler leurs errances, mais l'issue de ces

63. Stéphane KOLB et Sam LAW, *Dreams and Dream Interpretations*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001, p. 190.

64. Bernard SALADIN D'ANGLURE, *Cosmology and Shamanism*, op. cit., p. 68-70.

unions demeurait toujours problématique, se soldant souvent par la mort de l'humain.

Le sexe : plus qu'une métaphore pour la chasse

Comme dans bien des cultures, chasse et pratiques sexuelles sont des thématiques qui s'enchevêtrent à plusieurs niveaux. Lors des entrevues menées par des étudiantes, plusieurs aînés ont indiqué, par exemple, que rêver d'une femme dotée d'une forte poitrine annonçait un succès futur à la chasse au caribou. C'est ainsi souvent après de tels rêves qu'un chasseur prendra la décision de partir à la recherche du gibier.

La terminologie linguistique confirme la proximité de ces deux registres. Ainsi, le terme de *tiglikumiktuq*, « voler de la viande qui peut être consommée » signifie aussi « avoir des relations sexuelles avec une personne avec qui cela est pourtant prohibé⁶⁵ ». De même, le terme de *ikujijut* désigne à la fois le partage des femmes qu'opèrent les chamanes masqués lors du *tivajuut* et le partage de la viande gelée qui a lieu lors de cette même cérémonie⁶⁶. Ces deux exemples laissent entendre qu'une homologie existe donc entre les femmes et la viande, mais il en existe d'autres.

Comme la proue du kayak, le harpon symbolise le sexe masculin⁶⁷, et harponner évoque l'acte sexuel. Victor Tungilik a expliqué à des étudiantes comment son beau-père lui apprit à chasser le phoque à l'*aglu* (au trou de respiration) en filant une métaphore sexuelle. Cette fois-ci, ce n'est plus le harpon mais la manipulation du *qiviutaq* qui comporte explicitement une connotation sexuelle.

Mon beau-père me disait toujours que, dès que j'apercevrai un phoque au trou de respiration, je devrai lui porter un coup mortel. Je devais observer le *qiviutaq*, un morceau de duvet que l'on plaçait comme flotteur, et repérer s'il commençait à bouger. Aussitôt que

65. *Ibid.*, p. 254.

66. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La part du chamane, ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *op. cit.*, p. 165.

67. Michèle THERRIEN, *Le corps inuit*, Paris, Sela, 1987.

je pensais qu'un phoque se présentait au trou, je devrais le harponner. En fait, je n'avais jamais de succès parce qu'on ne m'avait jamais vraiment montré comment procéder, on ne m'a jamais enseigné cela. Comme d'autres personnes parvenaient, elles, à capturer des phoques, je les enviais, mais je n'y parvenais toujours pas moi-même. Je vais toutefois vous confier ce que mon beau-père m'a un jour enseigné. Lorsqu'il a finalement décidé de me montrer comment faire, il m'a dit de me remémorer la première fois que j'ai eu des relations sexuelles, de me souvenir en particulier de la façon dont je respirais. Je devais donc me rappeler de cela. Mon beau-père m'a dit que c'est le même style de respiration que le phoque a lorsqu'il approche de l'*aglu*. Comme je n'avais encore jamais eu de relations sexuelles avec une femme, je ne me représentais pas bien comment procéder et à quel type de respiration mon beau-père faisait allusion. Puis un jour, le *qiviutaq* s'est mis à bouger. Il fallait juste mouiller son extrémité et pas le reste, car, s'il était complètement mouillé, il ne pourrait plus du tout bouger. On m'a fait comprendre que ce morceau de duvet était utilisé pour que nous puissions savoir à quel moment exactement un phoque approchait du trou. Lorsque ce morceau de duvet se mit donc à bouger, je retins ma respiration et dès qu'il commença à remonter un peu, à frémir, je savais dorénavant qu'un phoque approchait ; je percevais maintenant la respiration du phoque. Avant cela, je ne me rendais compte de rien. À mesure que ma respiration devenait laborieuse, le *qiviutaq* commençait à bouger en fonction de l'inspiration et de l'expiration du phoque. Je pouvais maintenant me servir de la respiration du phoque pour savoir à quel moment précis je devais le harponner. Et quand je percevais que le phoque pointait son nez, je me préparais donc à le harponner. Il était très près de moi. C'est comme cela que j'ai appris et réussi à harponner un phoque avec succès, c'est en étant sensible à sa respiration⁶⁸.

Mais le sexe n'est pas qu'une métaphore.

68. Jarich OOSTEN et Frédéric LAUGRAND, ed., *The Transition to Christianity*, *op. cit.*, p. 67-68.

Dans les pratiques cynégétiques de jadis, la chasse à la baleine est probablement l'activité où le rôle complémentaire des hommes et des femmes était le plus manifeste. Ainsi, appartenait-il aux femmes d'immobiliser la baleine et aux hommes de la tuer en la harponnant.

Plusieurs gestes symboliques commis par des femmes permettaient en effet d'attirer la baleine vers les chasseurs. Voyageant chez les Inuit Aivilik, installés beaucoup plus au nord, Knud Rasmussen a observé comment les femmes parvenaient à capter l'attention des baleines : « Au cours de la chasse à la baleine, les femmes devaient obligatoirement porter une ornementation sur le devant de la tête qui consistait en un morceau de quartz attaché à un bandeau. Cette pratique visait à montrer une lumière à l'âme de la baleine. » Rasmussen relate une coutume semblable chez les Inuit de Repulse Bay : « Lorsqu'une femme aperçoit une baleine, elle doit pointer vers elle son majeur. » Tous ces gestes laissent entendre que les femmes étaient donc en mesure de guider la bête afin de la décider à venir se livrer elle-même aux chasseurs⁶⁹.

Ces derniers demandaient parfois aux femmes de se coucher sur un matelas, une pratique qui illustre à quel point elles jouaient un rôle décisif et complémentaire lors de la chasse. Rasmussen a bien repéré ce point :

Lorsqu'une baleine vient d'être harponnée, toutes les femmes doivent s'allonger sur leur couchette, avoir le corps décontracté et détacher ou ouvrir tout ce qui est attaché, vêtements, lacets de leurs kamiks, nœuds de ceinture : c'est le *teqif·iut*. Si cela n'est pas fait, les baleines risquent d'entraîner les bateaux loin au large, en les tirant par les lanières qui relient la tête du harpon à son manche. Tout cela s'applique en particulier aux jeunes filles et aux épouses des chasseurs. Les femmes âgées peuvent regarder ce qui se passe à la chasse et agir plus librement⁷⁰.

69. Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, *op. cit.*, p. 187-188.

70. *Ibid.*, p. 187.

L'acte de se coucher sur un matelas pendant la chasse à la baleine, de rester immobile, facilite le halage de la baleine. Il place la femme dans la position du chamane. Durant les séances, le chamane était en effet attaché par des cordes et il devait, dans l'obscurité, se délier tout seul pendant que les participants, eux, déliaient leurs ceintures, leurs lacets, bref tout ce qui pouvait avoir été attaché. Cette séquence rituelle se retrouve presque à l'identique au moment de la chasse à la baleine, les épouses des chasseurs devant délier tous leurs liens pendant l'opération.

En somme, de nombreux interdits rituels et gestes sexuels étaient prescrits pour obtenir de bonnes chasses aux mammifères marins. Les femmes jouaient là un rôle de premier plan. En revanche, dès que le gibier se faisait rare et que les chamanes devaient y remédier, les femmes figuraient parmi les premières accusées. Les Inuit craignaient tout particulièrement la réaction des esprits et du gibier lorsqu'une femme refusait de dire qu'elle avait un *angiaq*, un enfant mort-né à la suite d'une fausse couche.

Aujourd'hui encore, en dépit de plusieurs décennies de christianisation, sexe et chasse demeurent étroitement liés. Un chasseur d'Arviat déclara ainsi lors d'un atelier en 2007 qu'il suivait toujours la recommandation de son père qui lui avait un jour confié de ne jamais avoir des rapports sexuels ou une querelle avec sa femme la veille de son départ à la chasse aux mammifères marins. Lors du même atelier, Martha Okutak relata pour sa part qu'une femme ne devait jamais bien s'habiller ni se montrer trop séduisante lorsque son époux partait à la chasse⁷¹.

Conclusion

Dans son article consacré à la sexualité inuit avant l'adoption du christianisme, l'Inuk Makka Kleist défend l'idée que la sexualité n'était pour les Inuit de jadis qu'une nécessité pour le corps, au même titre que la nourriture et l'eau, et qu'il n'y avait donc pas de nombreux tabous en la matière, à l'exception de la prohibition de

71. Frédéric LAUGRAND et Jarich OOSTEN, *Inuit Shamanism and Christianity*, *op. cit.*, p. 124-125.

l'inceste si bien traitée par la mythologie. Elle ajoute qu'aussi bien les hommes que les femmes pouvaient prendre l'initiative de solliciter l'autre comme partenaire, la sexualité étant un ingrédient indispensable destiné à assurer les équilibres mentaux des deux partenaires afin qu'ils bénéficient ensemble de la chaleur mutuelle de leurs corps⁷². Les témoignages des aînés utilisés dans cet article montrent que, si les Inuit n'ont pas d'inhibition à parler de sexualité, règles et interdits demeuraient nombreux en la matière, si bien que leur transgression pouvait s'avérer désastreuse.

Sur le plan des mariages, l'idéal était bien de trouver deux partenaires consentants, mais les parents des futurs époux et les hommes bénéficiaient visiblement d'une position privilégiée. En tant que pourvoyeurs de viande, ce sont eux qui nourrissaient les femmes, placées du coup dans la position de recevoir, socialement obligées d'être au service de leur époux. Ce n'est donc pas un hasard si tant de mythes traitent de cette question du bon mariage avec comme point de départ une femme qui ne souhaite pas se marier, une situation difficilement acceptable pour les familles de l'époque. Les femmes n'en demeuraient pas pour autant dominées. Une vision plus exacte est peut-être d'envisager ici une relation de complémentarité, les femmes disposant aussi d'une responsabilité importante, comme le montre l'exemple de la chasse.

Aujourd'hui, sous la poussée de la modernité, le rapport hommes/femmes connaît d'importants bouleversements. En effet, les femmes occupent de plus en plus la position de pourvoyeurs puisque ce sont elles qui, mieux formées et éduquées que leurs maris, obtiennent la plupart des postes rémunérés et sont capables de financer les activités de chasse de leur époux. Ceux-ci poursuivent leurs activités de chasse, mais ils n'en sont plus les seuls responsables. Les conséquences de ce renversement restent à étudier, mais la grande violence contemporaine faite aux femmes n'est peut-être pas étrangère à ces bouleversements dans une société où les mentalités ne changent pas au même rythme que les pratiques. Les femmes

72. Makka KLEIST, «Pre-Christian Inuit sexuality», dans D. Taylor, *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Toronto, Douglas and McIntyre, 2008, p. 16.

seraient-elles victimes d'une sorte de violence « rebondissante », les hommes et les familles ayant perdu la main ?

Se présentant lui-même comme ayant été victime d'abus sexuels et un survivant des pensionnats, Dominique Tungilik se souvient que ses parents lui parlaient ouvertement de sexualité, le mettant en garde contre toute relation incestueuse, bestiale, pédophile ou violente. Tungilik évoque aussi la réalité des mariages arrangés par les parents, soucieux que leurs enfants puissent s'épanouir avec un bon conjoint, soucieux également de s'assurer de la compatibilité des familles concernées. Mais il ne s'interroge pas sur les échanges de conjoints ni sur le point de vue des femmes. Il indique la rareté des divorces à une époque où chacun apprenait à aimer l'autre au cours de son existence et à coopérer ensemble pour faire bonne vie, mais cette vision est un peu romantique. Tungilik se montre même nostalgique en repensant au jeu de l'*amaruujaq* (le jeu du loup) qui consistait à s'attraper l'un l'autre (voir la magnifique séquence dans le film *Atanarjuat*) et contribuait à l'éveil des sens⁷³.

Au terme de ce travail, comment expliquer l'obsession inuit pour la bestialité ? Une piste consiste à penser que la bestialité pose la question des limites de l'humanité. Elle s'appréhende comme une sorte d'impensable en raison de la position du gibier destiné à la consommation et non à la reproduction. De ce point de vue, la bestialité s'oppose aussi à l'homosexualité, autre impensable car il est lui aussi sans issue sur le plan de la reproduction. Doit-on penser qu'en milieu inuit, au sein de sociétés que les spécialistes de la parenté classent depuis longtemps parmi les systèmes cognatiques, un bon partenaire est d'abord un partenaire productif capable de nourrir une famille, la reproduction de la vie demeurant au sommet de la hiérarchie ?

Dans tous les cas, il semble bien que, dans des sociétés où humains et animaux sont équivalents, la préservation des frontières d'une humanité fragile, par des gestes, des rites et des interdits (chamaniques ou chrétiens) qui assurent la reproduction du social,

73. Marius TUNGILIK, « The Dark side of sex », *op. cit.*, p. 50-58. Bien d'autres jeux laissent apparaître de fortes connotations sexuelles. Le *nugluktaq* consistait ainsi à enfoncer un bâton dans un trou suspendu au toit de l'iglou.

demeure une prémisses indispensable pour que chacun puisse mener une bonne vie. En sortir demeure une opération dangereuse pour soi comme pour le groupe.

Références bibliographiques

- BILLSON, Janet, et Kyra MANCINI, *Inuit Women. Their Powerful Spirit in a Century of Change*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2007.
- BOAS, Franz, « The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay », *Bulletin of the American Museum of Natural History* 15, 1, 2001, p. 1-370.
- BRIGGS, Jean, ed., *Childrearing practises*, Interviewing Inuit Elders, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999.
- GUÉRIN, Yvonne, « La femme inuit dominée : création mythique allochtone? », *Anthropologie et sociétés*, 6, 3, 1982, p. 129-154.
- INNUKSUK, R., et S. COWAN, *We Don't Live in Snow Houses Now. Reflections of Arctic Bay*, Toronto, Canadian Arctic Producers, 1976.
- KLEIST, Makka, « Pre-Christian Inuit sexuality », dans D. Taylor, *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Toronto, Douglas and McIntyre, 2008, p. 15-19.
- KOLB, Stéphane, et Sam LAW, *Dreams and Dream Interpretations*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001.
- LAUGRAND, Frédéric, et Jarich OOSTEN, *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations in the Twentieth Century*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.
- LAUGRAND, Frédéric, Jarich OOSTEN et François TRUDEL, *Apostle to the Inuit. The Journals and Ethnographical Notes of E.J. Peck. The Baffin Years 1894-1905*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- MAUSS, Marcel, et Henri BEUCHAT, « Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos : étude de morphologie sociale », *L'année sociologique*, réédité dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1973 (1906), p. 389-477.
- OOSTEN, Jarich, et Frédéric LAUGRAND, ed., *Introduction*. Interviewing Inuit Elders, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999.
- _____, *The Transition to Christianity*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 1, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2000.
- _____, *Travelling and Surviving in Our Land*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 3, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001.
- _____, *Inuit Qaujimajatuqangit : Shamanism and Reintegrating Wrongdoers*, Inuit Perspectives on the XXth Century, vol. 4, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2002.
- _____, *Surviving in different worlds. Transferring Inuit Traditions from Elders to Youth*, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2007.

- OOSTEN, Jarich, « Male and Female in Inuit Shamanism », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 115-131.
- , « Inuit Cosmology and the Problem of the Third Sex », *Études mongoles et sibériennes*, 26, 1995, p. 83-106.
- OOSTEN, Jarich, Frédéric LAUGRAND et Wim RASING, ed., *Perspectives on Traditional law*, Interviewing Inuit Elders, vol. 2, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 1999.
- RASMUSSEN, Knud, « Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, vol. VII, 1, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1929.
- , « The Netsilik Eskimos: Social Life and Spiritual Culture », *Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, vol. VIII, 1-2, Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1931.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologie et sociétés*, 1, 3, 1977, p. 79-98.
- , « Du projet PAR. AD.I. au sexe des anges: notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et sociétés*, 9, 3, 1985, p. 139-176.
- , « Du fœtus au chamane. La construction d'un "troisième sexe inuit" », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 25-113.
- , « La part du chamane, ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des américanistes*, 75, 1989, p. 131-171.
- , *Cosmology and Shamanism*, Interviewing Inuit Elders, vol. 4, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001.
- , « Erotic Dreams, Mystical Kinship and Shamanism », *North Atlantic Studies*, 4, 1-2, 2001, p. 5-12.
- , *Être et renaître inuit: homme, femme ou chamane*, Paris, Gallimard, 2006.
- , et Françoise MORIN, « Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien », *Anthropologie et sociétés*, 22, 2, 1998, p. 49-74.
- THERRIEN, Michèle, *Le corps inuit*, Paris, Sela, 1987.
- THERRIEN, Michèle, et Frédéric LAUGRAND, ed., *Perspectives on Traditional Health*. Interviewing Inuit Elders, vol. 5, Iqaluit, Nortext/Nunavut Arctic College, 2001.
- TUNGILIK, Marius, « The Dark side of sex », dans D. Taylor, *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Toronto, Douglas and McIntyre, 2008, p. 50-58.
- TURQUETIL, Arsène, « L'Esquimau. Comment il s'est adapté aux déserts qu'il habite », Montréal, Éditions du Devoir, 1927.
- , « Le mariage chez les Esquimaux en regard des facultés de dispense accordées aux missionnaires », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4, 1935, p. 125-137.

VORANO, Norman, « Inuit men, erotic art », dans D. Taylor, *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Toronto, Douglas and McIntyre, 2008, p. 124-149.

WACHOWICH, Nancy, *Saqiyuq: Stories from the Lives of Three Inuit Women*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.

Hermaphrodisme, lubricité et travestissement, ou les tragiques malentendus sur la sexualité et le genre dans les relations entre Occidentaux, Inuit et Amérindiens

*Bernard Saladin d'Anglure*¹

« Vérité et réconciliation » pour les Inuit et les Amérindiens du Canada

LA CRÉATION EN 2008, par le gouvernement du Canada, d'une « commission de vérité et de réconciliation relative aux pensionnats indiens » s'inscrit dans un long processus, à l'échelle mondiale, d'enquêtes et de réparations concernant les préjudices subis par des groupes ou des populations lors de violations de leurs droits fondamentaux, qu'il s'agisse de réparer ceux qui ont été occasionnés par une politique d'Apartheid, comme ce fut le cas en Afrique du Sud (1993), ou par un *génocide* comme au Rwanda² (1999).

Une des particularités de la commission canadienne tient au fait qu'elle concerne des violations de droits fondamentaux d'autochtones (amérindiens et inuit) dans des pensionnats, institutions mandatées et subventionnées par l'État canadien et dirigées par des

1. Je tiens à remercier vivement Françoise Morin pour la lecture critique qu'elle a faite de mon texte et pour ses suggestions très pertinentes, ainsi que Frédéric Laugrand et Gilles Havard pour leur travail d'édition très apprécié et leurs conseils amicaux.

2. La Commission nationale pour l'unité et la réconciliation, créée pour éradiquer les conséquences néfastes du génocide, ne comporte pas de mission « vérité », déjà assumée par le Tribunal pénal international pour le Rwanda (1993).

non-autochtones dans un contexte postcolonial et selon une tradition héritée de l'ère coloniale.

Pour avoir suivi avec assiduité, en mars 2011, les séances publiques de cette commission dans l'une des quatre communautés inuit retenues pour son mandat (Igloolik où je poursuis des recherches depuis 1971), je voudrais aborder ici, avec une perspective historique et anthropologique, la difficile question des tragiques malentendus sur la sexualité et le genre qui ont marqué les relations entre les Occidentaux, les Inuit et les Amérindiens depuis la prétendue « découverte » de l'Amérique par les Européens.

En effet, comment parler de « vérité » ou de « réconciliation », si au départ l'ignorance de l'autre, de sa culture, de son organisation sociale, de ses valeurs, de sa cosmologie et de ses croyances et pratiques religieuses, crée chez le colonisateur de dramatiques préjugés, assimilant l'autochtone à un être « sans foi, ni loi ni domicile fixe », c'est-à-dire réduisant l'« autre », à une condition infantile – il faut donc l'éduquer et le discipliner – ou à une condition animale – il faut alors le mater et le domestiquer. Ces préjugés ouvrent la voie aux pires abus.

Ils ne sont pas le propre des seuls Occidentaux, mais caractérisent le plus souvent les relations entretenues par les peuples colonisateurs avec les peuples colonisés qu'ils contrôlent. Parmi les abus de pouvoir, il en est un qui domine les sessions de la Commission canadienne de vérité et de réconciliation, mais qui est rarement abordé par les historiens et les anthropologues intéressés par les périodes coloniale et postcoloniale, c'est l'abus sexuel. J'essayerai, dans les lignes qui suivent, de montrer les racines des divers préjugés mis en cause ainsi que les biais de la science occidentale qui rendent difficile leur étude, en particulier quand il s'agit de sexualité et de « genre ».

Je m'appuierai en premier lieu sur la proxémique³, cette approche théorisée par Edward Hall il y a plusieurs dizaines d'années dans *La dimension cachée* (1966). Hall montre comment chaque culture détermine de façon différentielle ses zones de distance

3. Certains utilisent aussi le terme « proxémie » pour traduire le terme anglais *proxemics*.

sensorielle dans les divers modes de communication : il distingue, à partir de la culture américaine dominante, une zone de distance intime (0-40 centimètres), une autre de distance personnelle (45-125), une de distance sociale (120-360) et enfin une zone de distance publique (360-900).

Communication sociale ou avances sexuelles ?

Les malentendus surviennent lorsque la zone de distance personnelle d'une culture dominée correspond à la zone de distance intime de la culture dominante. Ce fut le cas lors des grands voyages de découverte dans les Amériques, entre la fin du xv^e siècle et la fin du xix^e siècle, organisés par les États tant latins qu'anglo-saxons et scandinaves. De ces malentendus culturels s'est développée dans l'Europe chrétienne l'idée que les peuples autochtones des nouvelles terres découvertes avaient des mœurs sexuelles immorales et dépravées et qu'il était facile pour les Occidentaux, marins ou militaires, d'obtenir les faveurs sexuelles des femmes autochtones. Pour ce qui est des Inuit, ou Esquimaux comme on les désigna jusqu'au milieu des années 1970, l'idée prévalait chez les Occidentaux qu'ils offraient facilement leur femme ou leur fille au visiteur non autochtone de passage. Or, comme chez bien d'autres peuples chasseurs de l'Arctique, les Inuit vivent nombreux dans des habitations saisonnières précaires (iglous de neige, tentes de peaux, huttes de tourbe) ; les visiteurs y entrent facilement et la promiscuité y est coutumière. Sur la plateforme lit où s'assoient les visiteurs, le contact physique entre hommes et femmes est fréquent et relève d'une communication personnelle ou même sociale plus qu'intime.

Un concept récent apparu dans la littérature anglo-saxonne, celui de *Touching Cultures*, illustre bien ce dont nous parlons ici. Il y aurait des cultures *High touch* comme celles des peuples méditerranéens et de nombreux peuples autochtones, et des cultures *Low Touch* ou *Touch avoidant* comme celles des peuples anglo-saxons. Quand on sait comment les contacts entre Euro-Américains et Inuit se sont développés au xix^e siècle à l'occasion de la recherche d'une voie maritime par le nord-ouest du continent, on comprend à quel point les communautés inuit ont été exposées à un choc

culturel de cette nature et aux nombreux malentendus qui l'accompagnaient. On peut aussi imaginer que les marins – principalement anglo-saxons à cette époque –, en constatant la grande hospitalité et la promiscuité inuit, après des mois de navigation loin de leurs proches, y aient répondu par des gestes à connotation érotique et sexuelle et qu'ils aient propagé l'idée d'un peuple inuit lubrique, offrant aux visiteurs une hospitalité sexuelle.

Chez les Inuit du Nunavik, on croit plutôt en l'existence d'entités humaines qui se manifestent parfois au voisinage de petits camps de chasse estivaux. On les appelle des *Arnasiutiit*, c'est-à-dire des «êtres qui recherchent les femmes inuit». On les dit très grands, avec l'apparence de marins occidentaux; la lubricité les caractérise



Figure 1

Dessin de Daividaluk (1968) de Puvirnituk (Nunavik), représentant à droite un *Arnasiutik*, sorte de *Qallunaaq* (Occidental) géant, habillé comme les marins, qui enlèvent fillettes, jeunes filles et femmes à des fins sexuelles [Fonds B. Saladin d'Anglure].

et ils cherchent à attraper les femmes inuit qui s'éloignent seules de leur habitation, afin d'avoir des relations sexuelles avec elles⁴. Les Inuit de diverses communautés du Nunavik prétendent que plusieurs jeunes femmes ont ainsi disparu et qu'on ne les a jamais revues.

Un autre profond malentendu, relaté par les explorateurs occidentaux lors des premières rencontres avec des peuples autochtones, veut que ces derniers croyaient avoir affaire à des êtres supérieurs, aux propriétés surnaturelles, à l'image des Indiens Caraïbes qui, après un affrontement armé avec les Espagnols, conservèrent les cadavres de leurs adversaires dans de l'eau de mer afin de vérifier s'ils se décomposaient. Ils se demandaient s'il s'agissait d'humains ou d'entités surnaturelles⁵.

D'une façon plus générale, cette intrusion d'étrangers, venus de nulle part, avec des moyens techniques jusqu'alors inconnus, entraîna chez ces peuples un désir de s'approprier leurs biens, leurs capacités, leurs performances, et même de procréer avec eux des descendants à leur image; ce désir est encore attesté de nos jours. Le terme inuit pour désigner les Euro-Américains, *Qallunaat* [littéralement « les Grands Sourcils »], désigne plus spécifiquement les Anglo-Saxons aux yeux bleus, à la peau claire et aux cheveux blonds⁶.

4. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Pygmées arctiques et géants lubriques ou les avatars de l'image de l'autre lors des premières rencontres entre Inuit et Blancs », *Recherches amérindiennes au Québec*, 22 (2-3), 1992, p. 73-88.

5. Cité par Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, collection « Terre humaine », 1955, p. 82.

6. Dans le mythe d'Uinigumasuittuq (« celle qui ne voulait pas se marier »), l'héroïne procrée avec son amant chien différentes races humaines, parmi lesquelles ceux qui vont devenir les ancêtres des *Qallunaat*, qu'elle installe dans une embarcation de fortune, faite d'une semelle-empeigne de botte. Ils disparaissent sur la mer en direction du Sud-Est, entourés de brouillard et de sons métalliques, vers le lieu où apparaîtront, longtemps après, les premiers navires occidentaux. Sur ce mythe, voir Birgitte SONNE, « The acculturative Role of the Sea Woman early contact relation between Inuit and Whites as revealed in the Origin Myth of the Sea Woman », *Meddelelser om Grønland, Man and Society*, 13, 1990, p. 1-34; Bernard SALADIN D'ANGLURE, *Être et renaître Inuit, homme, femme ou chamane*. Préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, Gallimard, 2006; Frédéric LAUGRAND et Jarich OOSTEN, *La femme de la mer. Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, Montréal, Liber, 2011. Ce faisant, les Inuit inversent l'ordre temporel qui situe avant eux les *Tunit*, après eux les *Qallunaat*, et en même temps

Il serait intéressant d'examiner cette question du désir d'une descendance à la peau plus claire chez les peuples colonisés ou dominés par les Occidentaux pour savoir si elle relève des raisons évoquées plus haut ou de la théorie développée par Peter Frost (2010) sur la préférence sexuelle pour une peau plus claire observée dans la plupart des régions du monde en ce qui concerne le choix d'une épouse, donc d'une descendance.

« Communisme sexuel » inuit, mouvements *queer* et « féeries radicales »

Loin de moi l'idée de reporter sur les Occidentaux la responsabilité de tous les malentendus évoqués à propos de la sexualité chez les Inuit. Mais, avant de résumer les coutumes observées chez ce peuple, en ce qui concerne la sexualité, au cours de la période qui précéda leur christianisation, je voudrais rappeler brièvement les grands courants d'idées et les règles morales, parfois contradictoires, qui marquèrent l'histoire occidentale au XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e siècle, et qui forgèrent les mentalités des Occidentaux. C'est au cours de cette période que se développèrent de nouvelles expériences sociales en Europe et dans les Amériques. Je pense ici au socialisme utopique de Fourier et de ses adeptes, avec les phalanstères, sortes de communautés égalitaires et libertaires, où l'on dispensait la même éducation aux garçons et aux filles afin de laisser s'exprimer chez eux un libre choix pour leurs activités futures. On découvrit ainsi qu'environ 10 % de ces jeunes choisissaient d'être formés dans un métier non traditionnel, c'est-à-dire majoritairement occupé par des gens de l'autre sexe que le leur⁷. À compter du milieu du XIX^e siècle, et en pleine période de moralité bourgeoise victorienne, se développa aussi dans les sciences humaines ce que l'on a appelé l'évolutionnisme social, dont l'œuvre de L.H. Morgan⁸

qu'eux, Indiens et esprits *Ijirait*, en le transformant en ordre spatial : Nord-Ouest, Sud-Est, Sud-Ouest, Nord-Est.

7. Cela tendrait à signifier, selon moi, que d'autres facteurs qu'un choix personnel influenceraient ces choix, comme les attentes de la génération précédente.

8. Lewis H. Morgan (1818-1881) est considéré comme un des principaux initiateurs de l'anthropologie sociale, et représente bien l'évolutionnisme social de son

est parmi les plus significatives. Dans cette perspective, la diversité culturelle des peuples autochtones permet de reconstituer en quelque sorte l'histoire de l'humanité. Les peuples sans écriture, chasseurs-cueilleurs-pêcheurs, comme les Inuit et plusieurs autres peuples autochtones, perpétueraient un stade plus ancien de l'histoire de l'humanité que celui des peuples éleveurs et agriculteurs. L'absence apparente, chez eux, de structures sociales, économiques et religieuses comparables à celles des sociétés historiques a poussé les penseurs « évolutionnistes » de cette époque à imaginer que certains peuples vivaient au moment de leur « découverte » dans la promiscuité sexuelle et dans un « communisme primitif ». Pour d'autres, comme les Tchouktches de Sibérie nord-orientale, on parla de mariage par groupe, pour expliquer la coexistence chez eux de la polygynie et de la polyandrie... Ces idées ont inspiré les grandes théories sociales du marxisme et du freudisme qui ont dominé les ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Les sciences sociales actuelles n'ont pas fini d'en subir et d'en mesurer les effets.

C'est à Marcel Mauss (1906), le fondateur de l'ethnologie française, que l'on doit le meilleur essai théorique sur l'organisation sociale des Inuit, écrit à partir d'une compilation des nouvelles ethnographies de l'époque. Il y oppose le « communisme » hivernal observé dans les camps d'hiver, avec partage des biens, des enfants et des conjoints, à l'individualisme estival, quand les familles conjugales s'éparpillent dans de petits campements saisonniers. J'ai consacré plusieurs articles à cette question⁹. Le partage systématique du gibier chez ce peuple était coutumier jusqu'à récemment, de même que l'adoption généralisée des enfants (plus de 30 % des nouveau-nés actuellement) ; quant à l'échange privé des conjoints entre couples, en particulier lorsqu'ils n'arrivaient pas à avoir d'en-

temps (voir Adam KUPER, « The development of Lewis Morgan's evolutionism », *Journal of the history of the behavioral sciences*, 21, 1985, p. 3-22). Il inspira Engels et Marx et plus tard S. Freud, puis C. Lévi-Strauss, en ce qui concerne la parenté.

9. Voir Bernard SALADIN D'ANGLURE, « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des américanistes*, 75, 1989, p. 131-171 ; « The shaman's share, or Inuit sexual communism in the Canadian central Arctic », *Anthropologica* 35, 1, 1993, p. 59-103 ; « Mauss et l'anthropologie des Inuit », *Sociologie et sociétés*, 36, 2, 2004, p. 91-130 et « Introduction : L'influence de Marcel Mauss sur l'anthropologie des Inuit », *Études Inuit Studies* 30, 2, 2006, p. 5-18.



Figure 2

Au milieu d'un *qaggiq* (iglou cérémoniel) sur l'île d'Iglulik, vers le solstice d'hiver de 1910, deux partis s'affrontent dans des jeux de force, des chants de dérision, avant que les deux chamanes travestis (en bas au centre de l'image) ne procèdent au «réappariement» des couples pour une nuit. On aperçoit entre les jambes du chamane de gauche un pénis démesuré. D'après un dessin original de Atuut (1964) qui participait à la fête et qui me la décrit à Igloolik, en 1974.

fants, il est attesté jusqu'aux années 1950 dans la région d'Igloolik et se pratique paraît-il encore de nos jours de façon discrète. Reste la redistribution rituelle des conjoints par des chamanes travestis et dotés d'attributs sexuels démesurés, lors des grandes fêtes des *Tivaajut*.

Les derniers témoins qui me les ont décrits sont décédés dans le dernier quart du ^{xx}e siècle. Tous ceux que j'ai réussi à interviewer sur ce thème m'ont affirmé qu'était toujours exprimé dans ces rituels le désir de réparer ou de prévenir les désordres cosmiques que représentait la disparition du soleil pendant plusieurs mois, les désordres sociaux exprimés par la stérilité de certains couples et les désordres individuels des corps atteints par la maladie et la souffrance. Il fallait réactiver par ces échanges la dynamique sexualisée du cosmos et de la vie¹⁰.

Enfin, chez les Inuit, les abus sexuels n'étaient pas rares, notamment de la part de certains mâles dominants¹¹ ou de certains chamanes qui n'hésitaient pas à exiger des prestations sexuelles de la part de leurs patientes ou de femmes ou jeunes filles proches de leurs patients. La colonisation du Grand Nord par les Euro-Canadiens et les Américains avec ses abus de pouvoir, en particulier sexuels, tels que dénoncés devant la commission Vérité et réconciliation, n'a malheureusement fait que perpétuer un état de fait ancien. Il faut savoir aussi que, chez les Inuit, chaque individu était fiancé à une personne de l'autre sexe à la naissance, ou dans l'enfance, par ses parents, et que la sexualité pouvait être partagée ou exprimée sous diverses formes en dehors de l'alliance matrimoniale. Chaque personne devait se rattacher à une famille conjugale qui procréait ou adoptait les enfants dont elle avait besoin pour assurer la prise en charge des ascendants âgés et la réincarnation des défunts. La sexualité pouvait se développer par ailleurs sous des formes diverses (hétérosexuelles, homosexuelles, zoophiles, incestueuses) selon les

10. Il faut rappeler ici qu'une des principales entités de la cosmologie inuit est *Naarjuk*, l'enfant géant du cosmos inuit. Dans un article ancien (Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Petit-ventre, l'enfant-géant du Cosmos inuit [Ethnographie de l'enfant et enfance de l'ethnographie dans l'arctique central inuit] », *L'Homme*, 20, 1, 1980, p. 7-46), j'avais traduit ce nom de façon erronée par « petit-ventre ». *Naarjuk* est doté d'un pénis démesuré, source de moqueries humaines, quand il est en érection. Or le rire est interdit pendant la danse des chamanes travestis *tivajuut*. Cela n'est pas sans rappeler les rites phalliques observés depuis les temps anciens dans de nombreuses sociétés.

11. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologie et Sociétés*, 1, 3, 1977, p. 79-98 ; « L'Homme (*angut*), le Fils (*irniq*) et la Lumière (*qau*), ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologica*, N.S., 20, 1-2, 1978, p. 101-144.

circonstances et les aléas de la vie précaire de ces chasseurs-cueilleurs (période pré-maritale, séparation, veuvage, voyages au loin, etc.).

On comprend maintenant mieux pourquoi, depuis le ^{xvi}e siècle, explorateurs, navigateurs et commerçants divers qui ont visité les campements inuit ont alimenté le mythe d'une hospitalité sexuelle obtenue parfois en contrepartie de verroterie, d'objets de métal et de pacotille diverse.

On est bien loin cependant des grands mouvements contemporains contestataires et libertaires qui se sont développés en Occident depuis les années 1960. Les mouvements étudiants, puis féministes et homosexuels, conduits par des philosophes appartenant à ces diverses mouvances, ont été plus tard aussi associés à l'anti-libéralisme, ainsi qu'à l'écologisme. Ils se rassemblent depuis quelques années sous l'enseigne du mouvement *Queer*¹². Or, ces divers mouvements se sont depuis radicalisés à travers des branches dissidentes. On a vu ainsi apparaître récemment un nouveau mouvement plus radical, démarré lui aussi par des homosexuels, qui n'hésitent pas à contester publiquement, les *Gay Pride*. Ces mouvements font d'étonnants amalgames en tentant de rallier tous les minoritaires que sont les transsexuels, les travestis, les bisexuels, les transgenres, et aussi les intersexués, les immigrants et maintenant les autochtones des villes ou des réserves. L'un d'eux a pris le nom de « Féeries radicales » (*Radical Faeries*). Écologiste et libertaire, anti-violent et anti-libéral, il cherche à s'ouvrir aussi aux hétérosexuels et s'intéresse aux anciens rituels collectifs chamaniques autochtones, avec transes et libre expression du corps et de la sexualité.

Ce que je voudrais critiquer ensuite, c'est la complaisance de nombreux scientifiques qui, plutôt que d'étudier avec rigueur, de

12. Le terme « Queer » serait apparu aux États-Unis dès l'entre-deux-guerres comme terme péjoratif pour désigner les homosexuels. Le mouvement *Queer* l'a récupéré pour en faire une théorie qui remet en cause toute norme de genre ou de sexe et fait de l'identité sexuelle une performance subversive. Le mouvement a été lancé au début des années 1990 avec les travaux de plusieurs féministes comme Eve Kosofsky Sedgwick et Judith Butler, professeure de littérature à l'Université de Berkeley (Californie) et auteure de *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* (2005). Préface d'Éric Fassin, traduit de l'anglais par Cynthia Kraus. L'ouvrage a été publié initialement par Routledge sous le titre *Gender Trouble, Feminism and the Politics of Subversion* (1990).

façon comparative et interdisciplinaire les diverses expressions de la sexualité et des distinctions de genre dans toutes les sociétés connues dans le monde, préfèrent abandonner à la psychanalyse le monopole du discours sur la sexualité, et aux penseurs et savants homosexuels radicaux, celui sur le genre, le travestissement et la question des « berdaches ». En faisant de l'orientation sexuelle une distinction de genre, ils négligent par là même les distinctions de genre tierces, sans rapport avec la sexualité.

Commençons cette critique avec l'interprétation du travestissement lors de premiers contacts entre Européens et Amérindiens dans les Amériques.

Des travestis homosexuels, ou des hermaphrodites ?

Lorsque les troupes espagnoles envahirent l'Amérique centrale, sous le commandement de Vasco Núñez de Balboa (1475-1519), ils découvrirent, parmi les Indiens rencontrés, des hommes travestis en femme.

Persuadé qu'il s'agissait d'homosexuels pratiquant la sodomie, Balboa les fit attaquer et dévorer par ses chiens dressés pour la guerre. D'autres conquistadors espagnols les faisaient déshabiller pour savoir s'il s'agissait de véritables hermaphrodites.

Pour comprendre le sens de ces gravures, il faut les situer dans leur contexte, à savoir une guerre par l'image entre catholiques et protestants, au xvi^e siècle. Les gravures de Robert Vestergan (1587), catholique anglais réfugié à Anvers, dénoncent ainsi les crimes commis par les protestants à l'encontre des catholiques lors des guerres de religion européennes, tandis que les gravures de Théodore de Bry¹³ (1594), protestant anversoise réfugié à Francfort-sur-le-Main, stigmatisent la cruauté des Espagnols à l'encontre des populations amérindiennes lors de la conquête des Amériques. Les guerres de religion entre Européens s'accompagnèrent d'une rivalité dans la cruauté exacerbée de la part des diverses factions, d'une

13. Bernadette BUCHER (*La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977) a consacré un ouvrage complet aux gravures de Théodore de Bry et ses fils, publiées dans la collection « Grands Voyages » (1590-1634). Elle en fait une analyse structurale très minutieuse, mais fort éloignée des préoccupations exprimées dans cet article.



Figure 3

Gravure de Théodore de Bry (1528-1598), *Valboa Indoes nefeundum Sodomiae scelus committentes canibus abjicit dilanandos*, extrait de *Americae, Pars Quarta* Francfort, 1554. © Service historique de la Défense, Bibliothèque, Vincennes, VI-ATR313, planche XXII.

diabolisation de l'adversaire, et souvent aussi de violence sexuelle sur les vaincus. Les autochtones des nouvelles terres conquises en furent parallèlement les malheureuses victimes.

Cet aveuglement européen s'accompagnait, au sein des diverses confessions chrétiennes en conflit, d'une dévalorisation de la sexualité considérée comme soumise aux perversions diaboliques qu'on opposait à l'angélisme asexué, modèle de la vie religieuse dans la

tradition chrétienne¹⁴. Le terme « hermaphrodisme », hérité de la tradition gréco-romaine, fut durant tout le Moyen-Âge connoté très négativement et associé au diable dans ses représentations observables tant sur le tarot de Marseille que sur les chapiteaux de nombreuses églises romanes. On prêtait même au diable la capacité de changer de sexe pour mieux séduire les humains des deux sexes, croyance exprimée lors des procès en sorcellerie, ou encore dans le cycle légendaire arthurien. Par ailleurs, le travestissement étant interdit par les textes bibliques, il y avait une confusion totale dans la pensée occidentale chrétienne entre travestissement, hermaphrodisme et homosexualité (sodomie), confusion qui continue d'exercer son effet chez les Occidentaux, qu'il s'agisse de certains courants de pensée dans les sciences humaines, de mouvements intégristes religieux ou de mouvements sociaux comme le mouvement contemporain *Queer* évoqué plus haut.

Pour sortir de cette confusion et de ces nouveaux malentendus, je ferai appel aux intuitions brillantes de Michel Serres, qui nous fournit de nouvelles pistes pour le sujet qui nous occupe.

Arlequin androgyne, gaucher contrarié et « tiers-instruit »

Dans son ouvrage au titre ésotérique, *Le Tiers-Instruit*, publié en 1991, Michel Serres part en guerre contre les excès de toute approche dualiste et fait l'apologie du tiers-inclus, à commencer par le corps composite du nouveau-né dont la naissance, véritable arrachement à la vie foetale, ouvre à un « mourir-vivre à tiers-inclus » et à la connaissance.

Il s'intéresse à la latéralité du corps qui s'inscrit dans une latéralisation du monde : « Les astres tournent et avancent, orientés, comme les particules autour du noyau de l'atome. Cristaux et molécules sont latéralisés, à symétries et asymétries hautement raffinées [...]. Le monde est latéralisé partout. »

Il aborde aussi la question de la distinction du sexe :

14. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Du projet Par.ad.i. au sexe des anges, notes et débats autour d'un troisième sexe », *Anthropologie et sociétés*, 9, 3, 1985, p. 139-176.

Seulement quelques vivants jouissent d'un sexe alors que tout, dans le monde, inerte ou vif, est muni d'un sens. Celui-ci va plus loin, plus profond, que celui-là. Gauche et droite se disent plus de choses que mâles ou femelles et séparent plus universellement que le genre ne distingue. [...] le partage par genre concerne seulement les vivants sexués, quelques rôles sociaux, parfois le langage. Peu de chose, en somme¹⁵.

Dès le premier chapitre de son ouvrage, Michel Serres indique qu'il est né gaucher et que c'est à l'école primaire qu'il fut contraint d'écrire de la main droite. C'est la prise de conscience tardive des possibilités offertes par ce croisement corporel, c'est-à-dire une position tierce, par rapport aux droitiers et aux gauchers non contrariés, qui constitue le point d'ancrage de sa réflexion¹⁶. Elle explique la figure de l'Arlequin au vêtement bariolé qui accueille le lecteur en première de couverture, comme symbole de l'homme-tiers. Arlequin est une figure emblématique de la *Comedia Dell'arte* italienne qui a pris la forme que nous lui connaissons, en Italie du Nord, au milieu du xvi^e siècle, au moment même où les guerres de religion ensanglantaient l'Europe. Ce qui frappe dans son vêtement – alors que les vêtements étaient très codifiés, en particulier pour distinguer les hommes des femmes –, c'est son aspect insolite et composite. Arlequin en portait plusieurs de même type superposés l'un sur l'autre. La curiosité incitait les spectateurs à lui demander de se déshabiller... Et, surprise! on découvrait alors son corps couvert de tatouages et son hermaphrodisme... Le théâtre de rue, très populaire, reprenait à son compte le débat dramatisé par le pouvoir politique, militaire et religieux, en le dédramatisant par le burlesque.

Si l'on s'inspire de l'analogie proposée par Michel Serres, entre la position tierce, du gaucher contrarié, sur le plan de la latéralité, et celle du travesti et de l'hermaphrodite, sur le plan de la distinction de sexe et de genre, force est de constater que d'un point de

15. Michel SERRES, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Éditions François Bourin, 1991, p. 36.

16. Coïncidence et affinité de pensée, je suis aussi gaucher de naissance et fus contraint d'écrire de la main droite à l'école primaire.

vue anthropologique les sociétés humaines ont inversé l'importance relative de ces deux distinctions, dans leur conception du monde et de la vie, en sexualisant l'univers, en le conceptualisant à partir de la distinction de sexe et de genre, notamment chez les peuples autochtones d'Afrique, d'Asie et des Amériques¹⁷. Les corps célestes sont humanisés et sexualisés; l'ordre du monde suit la trajectoire apparente du soleil et des corps célestes.

Mes études ethnographiques sur les Inuit canadiens commencées au début des années 1960 ont fait apparaître chez ce peuple l'existence d'un troisième «genre»¹⁸. Lorsqu'on donnait à un nouveau-né mâle le nom personnel d'une ascendante récemment décédée, cela entraînait habituellement le travestissement de l'enfant et une éducation aux tâches de l'autre genre. On le fiançait quelques années plus tard à une nouveau-née portant le nom personnel d'un ascendant mâle; elle serait de ce fait elle aussi travestie et éduquée aux tâches de l'autre genre; tous deux devaient à la puberté abandonner leur travestissement et apprendre les tâches correspondant à leur sexe, mais ils restaient marqués pour la vie par leur double apprentissage et par le fait qu'on continuait à s'adresser à eux comme s'ils étaient leurs éponymes réincarnés. Ils se trouvaient de ce fait

17. Et sans doute dans toutes les sociétés à tradition animiste.

18. Voir l'ensemble de mes travaux et plus particulièrement, Bernard SALADIN D'ANGLURE, «Du fœtus au chamane, la construction d'un troisième sexe inuit», *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 25-113; «Penser le féminin chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit», *Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 2-3, 1988, p. 19-50; «La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien», *op. cit.*, p. 131-171; «Le troisième sexe», *La Recherche*, 245, 1992, p. 836-844; «Brother moon, sister sun, and the direction of the world: from Arctic cosmography to Inuit cosmology», dans T. Irimoto et T. Yamada, ed., *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*, Tokyo, University of Tokyo Press, 1994, p. 187-212; «From Fœtus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex», dans Antonia Mills et Richard Slobodin, ed., *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, p. 82-106; «Un troisième sexe social chez les Inuit ("transsexualité", travestissement et chamanisme)», dans Françoise Héritier (dir.), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Éditions Le Pommier, 2005, p. 114-124; «Réflexions anthropologiques à propos d'un troisième sexe social chez les Inuit», *Conjonctures* numéro thématique: *Drôle de genre*, 41-42, 2006, p. 177-205; «Troisième sexe social, atome familial et médiation chamanique», entretien avec Bernard Saladin d'Anglure, conduit par Louis-Jacques Dorais, *Anthropologie et sociétés*, 31, 3, 2007, p. 165-184.

dans la même situation que le gaucher contrarié, en occupant comme lui une position tierce. Les Inuit avaient de plus compris que ces deux types de travestis étaient complémentaires et pouvaient constituer un couple conjugal efficace.

Cette coutume était encouragée par les déséquilibres du sex-ratio¹⁹, observable au niveau familial, dans toutes les sociétés humaines. Chez les Inuit, si l'on manquait de fils, on avait la possibilité de donner plusieurs noms masculins à une fille qui seconderait son père à la chasse, et dont le mari (troisième genre lui aussi) viendrait résider à l'âge du mariage chez les parents de sa femme, au lieu du contraire, plus coutumier.

Ajoutons à ces pratiques une croyance qui les recoupe trans-versalement, celle que le sexe d'un fœtus peut changer au moment de l'accouchement ou juste après ; ce changement résulte selon les Inuit du désir de l'âme-nom qui se réincarne dans le nouveau-né. Elle s'appuie empiriquement sur les cas éventuels d'ambiguïté génitale à la naissance, sous diverses formes, temporaires ou définitives : cryptorchidie, hermaphrodisme véritable, pseudohermaphrodisme, anomalies génétiques, endocriniennes ou œdèmes résultant d'un accouchement difficile, observables dans toutes les sociétés humaines et pouvant atteindre jusqu'à 2 % des nouveau-nés. On appelle *sipiniit* de tels individus, sans aucune connotation négative. Ils renforcent néanmoins la croyance en une influence

19. Voir l'exemple de Mitiarjuk dans Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Préface » (p. 5-11), « postface » (p. 279-286), « glossaire » (p. 287-301), translittération du syllabique et traduction française du roman *Sanaaq* (p. 13-277), écrit en inuktitut par Mitiarjuk Nappaaluk, Montréal, Les Éditions Alain Stanké. Cet aspect particulier a été étudié pour le Groenland de l'Est par Joëlle ROBERT-LAMBLIN, « Changement de sexe de certains enfants d'Ammassalik (Est Groenland) : un rééquilibrage du sex ratio familial », *Études Inuit Studies*, 5, 1, 1981, p. 117-126 ; « L'influence de l'éducation sur l'identité sexuelle : un exemple chez les Inuit », dans *Côté femmes. Approches ethnologiques*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 95-107 ; « Ammassalik, East Greenland – end of persistence of an isolate? Anthropological and demographic study of change », *Meddelelser om Grønland, Man and Society*, 10, 1986). Je l'ai proposé comme modèle généralisable pour les humains (Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Du projet Par.ad.i. au sexe des anges, notes et débats autour d'un troisième sexe », *op. cit.*, p. 139-176 ; « Le troisième sexe », *op. cit.*, p. 836-844). Dans les sociétés où l'on ne pratique pas l'avortement à grande échelle, environ la moitié des couples procréent deux enfants de sexe différent, comme premiers enfants, et l'autre moitié, des enfants de même sexe, alors que le sex ratio est à peu près équilibré à l'échelle d'une population.



Figure 4

Le petit Jimmy Ava reçut à sa naissance les divers noms de sa bisaïeule maternelle (mère de sa grand-mère). Cette aïeule était décédée peu avant sa naissance. Elle avait elle-même été dénommée par son oncle le chamane Ava, grand informateur de Rasmussen. Ce dernier raconte le rituel qui accompagna la transmission des noms du chamane à sa nièce nouveau-née, qu'il voulait protéger d'une malédiction. Jimmy Ava fut adopté par sa grand-mère et travesti en fille; on le voit sur la photo à l'âge de quatre ans, portant des tresses, une petite jupe et des bottes féminines. Son travestissement s'acheva après le tuage de son premier gros gibier. Il se maria jeune et est père de deux enfants. Il est un des meilleurs artistes de la troupe de cirque inuit ARTCIRQ. Photo B. Saladin d'Anglure, Igloolik, 1990.

« trans-générationnelle » des âmes-noms des ascendants défunts désireux de revivre parmi leurs descendants, et la pratique du travestissement à des degrés divers²⁰. Voici comment mon informatrice Mitiarjuk décrit ce phénomène en 1966 : « L'accoucheuse doit toucher le pubis [du bébé naissant] pour savoir si c'est un garçon, s'il a un pénis et pour éviter qu'il ne se fende en naissant, car on dit qu'ils peuvent se fendre si on ne les tâte pas ainsi. »

En 1971, à mille kilomètres de là, une femme de 66 ans Iqallijuq dont j'ai publié les souvenirs intra-utérins et le récit de son changement de sexe²¹ me raconta ainsi sa naissance²² : « Je mettais du temps à naître, en fait j'avais changé de sexe (*sipiniq*), car Savviuqtalik [son grand père réincarné en elle] n'avait pas voulu revivre une dangereuse vie d'homme. »

Mes travaux ultérieurs sur le chamanisme inuit (1971-), sibérien (1990-1993) et amazonien (1994-) m'ont poussé à développer une théorie de ce que je serais tenté d'appeler le tiers-« voyant²³ », fondée sur le travestissement réel ou symbolique qui prend sa source dans

20. Si l'enfant ne recevait que des noms provenant de défunts de l'autre sexe, et que certains de ces noms étaient ceux de défunts très proches de ses ascendants vivants, on avait alors un travestissement très marqué. Si ces noms renvoyaient pour une part à des défunts de même sexe et pour une autre part à des défunts de l'autre sexe alors on pouvait l'habiller un jour en fille et un autre jour en garçon, ou bien la moitié du corps avec des vêtements masculins et l'autre moitié avec des vêtements féminins. Le travestissement pouvait être très visible (vêtement, coiffure, tâches...) ou bien décelable seulement à travers les termes de parenté, d'adresse ou de référence.

21. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études Inuit Studies*, 1, 1, 1977, p. 33-63.

22. Selon Iqallijuq, le phénomène peut se produire dans les deux sens. Elle a elle-même donné naissance à un fils qui s'est transformé en naissant – raconte-t-elle – de fœtus du sexe féminin qu'il était dans son utérus. Voir aussi, pour Igloolik, Rose DUFOUR, « Le phénomène du Sipiniq chez les Inuit d'Igloolik », *Recherches amérindiennes au Québec*, 5, 3, 1975, p. 65-69, une de mes étudiantes.

23. Par analogie au tiers-instruit de Michel Serres, la clairvoyance étant au cœur du pouvoir chamanique. La position tierce des chamanes tiens au fait que leur destin chamanique soit apparu dès leur vie fœtale problématique, ou bien après une naissance longue et difficile, avec ou non un diagnostic de changement de sexe. Elle peut résulter aussi d'un travestissement durant l'enfance et l'adolescence, en raison du ou des défunts qu'ils réincarnent ; ou encore de l'acquisition d'un esprit auxiliaire de l'autre sexe que le leur. Tous ces facteurs peuvent s'additionner depuis la vie fœtale jusqu'à la réception de la *gaumanig* (clairvoyance chamanique) et d'esprits auxiliaires, parfois un parent éponyme de l'autre sexe.

les conditions de la naissance, se développe grâce à une éducation croisée et s'épanouit dans la vocation chamanique, la clairvoyance et la médiation. La latéralité est plutôt instrumentalisée dans les rituels accompagnant les divers rites de passage²⁴, saisonniers, vitaux ou chamaniques, que dans la vie courante. S'il est relativement facile de construire de nouveaux modèles, il est beaucoup plus difficile de les faire partager, comme l'illustre la section suivante.

L'anthropologie, le troisième genre, et les « berdaches » amérindiens

Mes travaux, publiés surtout en français depuis 1967, ont été longtemps ignorés par l'anthropologie anglophone, jusqu'à ce que plusieurs de mes articles soient publiés en anglais (1984-). Ils n'en étaient pas moins dérangeants face au développement des études sur le « genre », en Amérique du Nord, face aussi à certains courants de pensée anthropologiques et ethno-historiques s'intéressant aux « berdaches » nord-américains. C'est à l'occasion du congrès annuel de l'American Anthropological Association, à Washington, en 1993, que je découvris l'existence d'une organisation d'anthropologues homosexuels créée au sein de cette association. Dans le programme du congrès on annonçait la tenue d'un atelier (financé par la Wenner-Green Foundation) intitulé « Revisiting the North-American Berdaches, Empirically and theoretically », et programmé la veille de l'ouverture officielle du congrès.

Fort intéressé, je m'y rendis pour apprendre, une fois là-bas, que tous les gens présents avaient reçu une invitation personnelle.

24. Il faut tourner plusieurs fois autour des nouveaux iglous et des nouvelles tombes dans le sens du soleil et des corps célestes, c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre, quand on regarde vers le sud comme font les Inuit pour « s'orienter ». Les *paamangajut*, nés de façon anormale (selon les Inuit), c'est-à-dire avec une présentation de l'os occipital du crâne du bébé, du côté du pubis de la parturiente, devaient porter au Nunavik un bonnet avec le sens du poil inversé ; à Igloolik, ils devaient, dans les rituels de circumambulation, tourner dans le sens inverse du soleil et plus tard toujours serrer la main d'un visiteur avec leur main gauche (Bernard SALADIN D'ANGLURE, « *Pijariurniq*. Performances et rituels inuit de la première fois », *Études Inuit Studies* 24, 2, 2000, p. 89-113). Quant aux chamanes, ils utilisaient la main gauche pour effectuer leurs rituels.

Il s'agissait en fait, pour la majorité d'entre eux, de personnes homosexuelles, ce que j'appris lorsque chacun se présenta. Quand vint mon tour, je déclarai que je n'étais ni gay, ni lesbienne, mais peut-être d'un « troisième genre » ; les rires fusèrent et certains des présents indiquèrent qu'ils connaissaient plusieurs de mes publications. On m'autorisa à participer à l'atelier et, à la fin des débats, on me demanda l'article que j'avais publié l'année précédente dans la revue française *La Recherche* (1992), sur le « troisième » sexe (social) des Inuit, afin de le reproduire et de le faire circuler parmi les membres du groupe. Il y avait là plusieurs spécialistes reconnus pour leurs recherches sur les « berdaches » amérindiens (Sue-Ellen Jacobs, Lee M. Kochems, Will Roscoe, pour n'en citer que quelques-uns), mais aussi un collègue canadien que je connaissais (Jean-Guy Goulet), quelques Amérindiens (parmi lesquels Béatrice Medicine) et le spécialiste bien connu de la Nouvelle-Guinée, Gilbert Herdt²⁵.

Au cours de la discussion je présentai le cas du travestissement inuit comme relevant du domaine social et religieux, et non pas de l'orientation sexuelle, et préconisai un réexamen de la question des « berdaches », à partir de l'ontologie propre à chaque groupe (notion de personne, théorie de la reproduction, etc.), de la cosmologie, de la démographie (sex-ratio familial) et de l'organisation sociale (division sexuelle des tâches, choix des conjoints). On risquait selon moi, si l'on abordait la question des berdaches par l'orientation sexuelle, comme cela était devenu la tendance dominante, d'en fausser l'interprétation. Un an après, Gilbert Herdt éditait l'ouvrage collectif *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, en adoptant pour la première fois une position tierce, mais avec seulement une timide référence à mes travaux :

Il y a aussi des sociétés dans lesquelles le changement de genre implique un changement de rôles. Un des exemples les plus curieux est le cas des Inuit/Esquimaux du Canada, chez qui on constate

25. J'appris de lui qu'il avait fait faire, quelques années auparavant, un long résumé en anglais de mon article « Du fœtus au chamane, la construction d'un troisième sexe inuit » (1986) que lui avait communiqué Éric Schwimmer, un de mes collègues océaniste de l'Université Laval. Il était en fait un des pionniers de la « Queering Anthropology » naissante.

une véritable théorie du troisième sexe, dans laquelle un individu devient chamane dès la vie fœtale à l'intérieur de sa mère [là se trouve une note dans laquelle il fait référence à mon article de 1986]. Ainsi, le chamane inuit « troisième sexe » est perçu comme ayant changé de genre en réincarnant quelqu'un du sexe opposé, ou ayant eu une vie passée comme entité spirituelle ce qui induit un changement de genre sous la forme intermédiaire d'un être humain²⁶.

Il faudra attendre encore trois ans la publication par Sue-Ellen Jacobs, Wesley Thomas et Sabine Lang d'un ouvrage collectif : *Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality, Two-Spirit People* (1997), présentant les principaux résultats de l'atelier de 1993 pour évaluer les répercussions de mon intervention à Washington.

Dans la dernière partie de l'ouvrage consacrée aux commentaires, réflexions et considérations générales, au chapitre 16, intitulé « Gender Statuses, Gender Features, and Gender/Sex Categories: New Perspectives on an old Paradigm » et écrit par Lee M. Kochem et Sue-Ellen Jacobs, on peut lire : « deux des contributeurs de l'ouvrage déplorent le fait que les descriptions (et, par ce terme, nous entendons plus que des simples énumérations) de performances et de manifestations de pouvoirs spirituels – qu'on pourrait qualifier de mystiques – font sérieusement défaut, à l'exception des travaux de J.-G. Goulet (1982, 1988, 1994) et de B. Saladin d'Anglure (1986)²⁷ » [traduction de l'auteur].

C'est cependant dans le chapitre suivant, le 17, intitulé « On the Incommensurability of Gender Categories » écrit par Alice B.

26. Gilbert HERDT, *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books, 1994, p. 67. Traduction de l'auteur.

27. Lee M. KOCHEMS et Sue-Ellen JACOBS, « Gender Statuses, Gender Features, and Gender/Sex Categories: New Perspectives on an old Paradigm », dans Sue-Ellen Jacobs et autres, ed., *Two-Spirit People*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 256. En note on trouve la mention que les travaux antérieurs de ces deux savants canadiens sont manifestement absents dans Gilbert HERDT, *ibid.*; voir aussi Will ROSCOE, « Bibliography of the Berdache and Alternative Gender Roles among North American Indians », *Journal of Homosexuality*, 14, 3-4, 1987, p. 81-171, et Walter WILLIAMS, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press, 1986.

Kehoe que se trouve une référence détaillée à ma participation à l'atelier de 1993 et à un article ultérieur²⁸, traitant du troisième genre inuit. Les deux éditeurs le reconnaissent d'ailleurs dans une note [«L'essai de Kehoe remet en question l'angle sous lequel la culture dominante américaine considère la «personne humaine» et introduit celui que propose B. Saladin d'Anglure dans son important travail. En faisant cela, Kehoe pose un regard critique sur les diverses manifestations de la «bi-spiritualité» au sein des études sur le genre»..., p. 265]. Elle écrit en effet :

En opposition avec la culture occidentale, beaucoup d'autres cultures accordent de l'importance au changement dynamique, aux transformations, et à l'existence de plus de deux dimensions. B. Saladin d'Anglure (1994) a décrit de façon très documentée le changement de genre chez les Inuit canadiens, dans leur environnement culturel. Là-bas, on affirme que les organes génitaux d'un enfant peuvent se transformer au moment de la naissance, et que des individus peuvent être travestis pendant plusieurs années en raison du genre de la personne qu'ils réincarnent (p. 266)... [traduction de l'auteur].

Plus loin, A. Kehoe remet en question la nouvelle appellation de «bi-spiritualité» issue de l'atelier de 1993, comme substitut au terme «berdache» ou «bardache» emprunté au vocabulaire colonial français au temps de l'implantation française en Amérique du Nord. Selon elle, ce nouveau terme est inadéquat car il est très occidentalisé avec une connotation dichotomique réductrice, surtout quand il est question d'identités multiples en rapport avec la réincarnation de plusieurs défunts dans une même personne, chacun lui donnant une identité différente... Elle critique aussi le manque d'enquêtes approfondies de la part des auteurs qui prétendent étudier la question du genre chez les peuples autochtones.

Certains anthropologues passent en effet sous silence de nombreux aspects de la vie des peuples qu'ils étudient, notamment

28. Bernard SALADIN D'ANGLURE, «From Foetus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex», *op. cit.*

leurs ontologies, leurs cosmologies et des aspects de leur vie sociale que seul le partage de leurs langues et de leur vie quotidienne permet d'appréhender. Jean-Guy Goulet²⁹ fait bien ressortir ce dernier point dans sa critique d'un ouvrage écrit loin du terrain par le chercheur respecté qu'était John Honigmann, sur les Athapascans du Nord³⁰. Ces erreurs sont souvent lourdes de conséquence, car elles sont reprises sans esprit critique par d'autres chercheurs. Une autre critique beaucoup plus radicale des travaux du groupe à l'origine de l'atelier de l'American Anthropological Association à Washington (1993), et en même temps de mes propres travaux sur le travestissement inuit, provient d'un ethno-historien réputé, qui lui ne participait pas à l'atelier, Richard C. Trexler. Il s'est en effet attaqué à un immense chantier, celui de repenser la question des « berdaches ». Son approche fait l'objet de la section qui suit.

Ethnohistoire, anthropologie et travestissement autochtone

L'ethnohistoire est aussi exposée à des contresens quand il s'agit d'étudier les coutumes de peuples autochtones en période de colonisation. Très rares sont en effet les observations anciennes faites sur de longues périodes par des observateurs non engagés dans les entreprises coloniales, militaires, religieuses ou commerciales. L'ethnohistorien actuel peut bien tenter de réinterpréter les travaux de ses prédécesseurs, en réexaminant leurs sources, ou en utilisant une nouvelle problématique ; il peut aussi faire appel à des ethnographes dont il utilisera les données, mais il risque alors de faire des erreurs d'interprétation de ces données s'il ne connaît pas le degré de validité (locale, régionale, générale) et le contexte de leur collecte ethnographique.

Je veux parler de Richard C. Trexler, malheureusement décédé en 2007, avant que j'aie pu le contacter après avoir découvert en 2008 son article « Making the American berdache: Choice or

29. Jean-Guy GOULET, « The Northern Athapaskan "Berdaches" Reconsidered: On Reading More Than There is in the Ethnographic Record », dans Sue-Ellen Jacobs et autres ed., *Two-Spirit People*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997, p. 45-68.

30. John HONIGMANN, *The Kaska Indians: An Ethnographic Reconstruction*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, 1954.

contraint» (2002) consacré aux berdaches américains et dans lequel il critique mes travaux sur le troisième genre inuit qui ne cadrent pas avec la théorie qu'il cherche à élaborer. Reconnu internationalement pour ses travaux sur la société florentine de la Renaissance, et sur la violence sexuelle publique associée au «genre» à l'encontre des ennemis, dans le discours guerrier, et, après la victoire, à l'encontre des captifs, jeunes ou adultes, militaires ou civils, transformés en objets sexuels, il s'est intéressé à la conquête des Amériques avec la même problématique. Il a donc très vite dû examiner la question du travestissement des «berdaches» et une possible violence sexuelle imposée aux jeunes enfants dans les sociétés amérindiennes.

Son ouvrage devenu un classique, *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas* (1995)³¹ est d'ailleurs dédié aux enfants. Ce livre fut édité avant que l'auteur prenne connaissance des travaux de l'atelier du AAA de 1993, et surtout puisse tenir compte de l'ouvrage collectif *Third Sex, Third Gender* (1994) publié sous la direction de G. Herdt. Il lui fallut donc au cours des années qui suivirent prendre position à propos des publications qui suivirent l'atelier. C'est sans doute alors qu'il entendit parler de mes publications sur le troisième genre inuit.

Trexler fit un long séjour à Paris au début des années 2000. Là il découvrit les travaux de Pierrette Désy sur les berdaches³² et ceux de Joëlle Robert-Lamblin sur le travestissement chez les Inuit du Groenland de l'Est³³. Les positions de cette dernière allaient

31. Ouvrage couronné par le prix John Boswell, du Comité sur l'histoire gay et lesbienne, de l'American Historical Association.

32. Pierrette DÉSY, «L'homme-femme. Les berdaches en Amérique du Nord», *Revue Libre – politique, anthropologie, philosophie*, 78, 3, 1978, p. 57-102 et *Trente ans de captivité chez les Indiens ojibwa, récit de John Tanner*, Paris, Payot, 1983. L'article de Pierrette Désy sur les berdaches est un travail de compilation intéressant car il prend en compte des sources historiques en langue française, ignorées à l'époque par de nombreux chercheurs francophones et anglophones; elle tente de faire ressortir les dimensions rituelles et spirituelles de ces pratiques. On lira aussi avec intérêt l'article en français de Laurence HÉRAULT, «Contrefaçon et désordre dans le genre: les explorateurs français aux prises avec les "berdaches" amérindiens», *Etnografica*, 14, 2, 2010, p. 337-360, sur le même sujet, avec une réflexion historique sur le genre.

33. Voir ses articles: Joëlle ROBERT-LAMBLIN, «Changement de sexe de certains enfants d'Ammassalik (Est Groenland): un rééquilibrage du sex ratio familial», *Études Inuit Studies*, 5, 1, 1981, p. 117-126; «L'influence de l'éducation sur l'identité sexuelle: un exemple chez les Inuit» dans *Côté femmes. Approches ethnologiques*, Paris, L'Harmattan,

par certains aspects dans le sens de sa théorie, alors que les miens semblaient l'infirmier. Afin d'éclairer ce débat qui peut paraître un peu byzantin pour le lecteur non averti, j'en ferai un rapide historique. J'avais publié à la fin des années 1960, au retour de plusieurs missions, dont une de 18 mois dans l'Arctique canadien, mes premières observations sur le travestissement inuit. Voici comment je résumais mes observations sur cette pratique inuit :

Une seconde catégorie de faits a été observée dans le détail ; c'est la fréquence de l'inversion des rôles masculins et féminins chez les enfants et adolescents esquimaux. Ces pratiques sont liées soit à l'homonymie : un garçon dont l'éponyme est une femme pourra être habillé en fille durant sa jeunesse, soit aux nécessités pratiques de la vie domestique : quand un chasseur n'a que des filles, il peut décider d'initier l'une d'elles aux tâches masculines pour le seconder partout, y compris à la chasse ; inversement on voit des jeunes gens habillés en femme et portant sur le dos un bébé lorsque leur mère n'a pas de fille pour remplir cette tâche³⁴.

Anthropo-démographe de formation, Joëlle Robert-Lamblin s'intéressa chez les Inuit d'Ammassalik (Groenland) au phénomène du travestissement d'abord d'un point de vue démographique (mon point 2 dans la citation qui précède), sans pouvoir étayer le point 1, soit le rapport entre travestissement et éponymie. En mettant en doute (selon R. Trexler) l'influence de l'éponymie et de la croyance en la réincarnation des défunts, à travers leurs noms, croyance combattue elle aussi très vivement au Groenland par les luthériens, Joëlle Robert-Lamblin reprit la position de feu

p. 95-107 ; « Ammassalik, East Greenland – end of persistence of an isolate? Anthropological and demographic study of change », *Meddelelser om Grønland, Man and Society* 10, 168 p.

34. Bernard SALADIN D'ANGLURE, « Mission chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) », *L'Homme*, 7, 4, 1967, p. 92-100 et « Nom et parenté chez les Esquimaux tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) », dans Jean Pouillon et Pierre Maranda (textes réunis par), *Échanges et communications*, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60^e anniversaire, Mouton, La Haye, 2, 1970, p. 1013-1039.

Robert Gessain³⁵ qui fut son directeur de recherche. Celui-ci avait contesté mon interprétation des souvenirs intra-utérins d'Iqallijuq, cette vieille informatrice inuit dont le sexe avait changé à la naissance car son grand-père éponyme l'avait souhaité ainsi afin de revivre en femme. Iqallijuq fut néanmoins travestie jusqu'à la puberté, vécut avec un homme qui l'avait été aussi, puis fut mariée par ses parents et eut une nombreuse descendance. Selon Robert Gessain, comme les noms personnels n'ont pas de genre, ils ne peuvent pas entraîner un travestissement. J'avais à l'époque (1986) répondu à Gessain que les éponymes avaient un corps sexué, et aussi un genre associé à une façon de se vêtir, à des tâches spécifiques et à des outils distinctifs³⁶.

L'erreur de Trexler fut de s'en tenir aux conclusions de Robert-Lamblin au détriment des miennes, en ce qui concerne le fait que le travestissement physique (stricto sensu), selon les Inuit d'Igloolik, s'arrêtait à la puberté, aux premières menstrues pour la jeune fille travestie, et au tuage du premier gros gibier (phoque ou caribou) pour le jeune garçon travesti. Ce fait a été attesté unanimement par tous mes informateurs et informatrices âgés qui avaient vécu dans la région d'Igloolik, du temps du chamanisme, avant la christianisation. Par contre, et là je suis d'accord avec ma collègue, le travestissement symbolique, c'est-à-dire l'identification, la vie durant, à l'éponyme qu'on réincarne, subsistait, en dépit du retour aux tâches et aux vêtements correspondant au sexe biologique de naissance. Peut-être que ces différences entre les données de Robert-Lamblin et les miennes tiennent-elles au fait que les Inuit d'Ammassalik ont été convertis au christianisme dans les années 1920 par des luthériens beaucoup plus stricts sur la question des noms personnels, dont ils contrôlent toujours les registres officiels, que

35. Robert GESSAIN, « Nom et réincarnation chez les Ammassalimiut (Côte Est du Groenland) », *Boreales*, 15-16, 1979-1980, p. 417.

36. En fait ni l'un ni l'autre n'avaient lu mon article de 1967, cité plus haut. Par ailleurs Pierre Robbe qui lui aussi était chercheur dans l'équipe de Robert Gessain publia la même année que Joëlle Robert-Lamblin et dans la même revue, un excellent article intitulé « Les noms de personne chez les Ammassalimiut », *Études Inuit Studies*, 5, 1, 1981, p. 45-82, où il arrive à des conclusions très proches des miennes. Ajoutons que Pierre Robbe parle couramment la langue du groupe étudié chez lequel il a séjourné plusieurs années.

les missionnaires catholiques, présents à Igloolik depuis le début des années 1930, plus tolérants en regard de cette coutume inuit, au jeu de laquelle ils se prêtent volontiers.

La question se pose maintenant de savoir pourquoi mes données dérangeaient à ce point le grand ethnohistorien qu'est Richard Trexler? C'est que, sans avoir cherché ou réussi à me contacter pour discuter de ces données et de mes interprétations, il a préféré s'en tenir à des données qui le confortaient – à tort – dans des hypothèses qu'il avait élaborées pour des régions d'Europe ou des Amériques où la guerre et les rapports de force étaient au cœur de l'organisation sociale, soit un contexte idéologique et sociopolitique fort éloigné de celui des chasseurs / pêcheurs / cueilleurs qu'étaient les Inuit. Mais, surtout, cet historien n'arrivait pas à dissocier travestissement et homosexualité, tombant dans le même piège que les conquérants européens lorsqu'ils côtoyèrent les autochtones travestis; et aussi que les anthropologues homosexuels dont il tente de déconstruire l'approche rousseauiste, et dont il conteste l'abandon du terme «berdache» pour celui de «bi-spiritualité». Trexler propose, au contraire, d'utiliser le terme «berdache» pour tous les phénomènes de travestissement dans le monde, y compris chez les Inuit. Voici ce qu'il écrit dans son article paru en 2002 :

Au même moment, cependant, des universitaires mieux disposés [envers les berdaches - par opposition à ceux des générations précédentes qui les considéraient comme des lâches cherchant à éviter la guerre...] et leurs experts gays les ont perçus comme de pures illustrations du style de vie libre des autochtones américains, des créatures qui choisissaient de devenir ce qu'ils étaient dans un contexte social autochtone américain qui accordait aux enfants une grande liberté. Il y avait d'une part la société anglo-américaine répressive qui avait véritablement exterminé une bonne partie des autochtones d'Amérique et, d'autre part, l'Indien insouciant et amoureux de liberté dont le frère berdache avait choisi sa propre identité de genre et en était fier [traduction de l'auteur].

Critique fort pertinente, je le lui concède, mais de la même façon que les anthropologues gays qu'il critique, Trexler se refusait à prendre en compte le fait que le travestissement peut exister autrement qu'associé à l'homosexualité et même qu'il puisse être compatible avec l'alliance matrimoniale hétérosexuelle comme nous l'avons évoqué plus haut en mentionnant les fiançailles souhaitées par les anciens Inuit entre un garçon et une fille travestis, en raison de leur complémentarité. Pour lui le travestissement est un choix des parents ou du groupe et il débouche quasi obligatoirement sur des relations homosexuelles forcées avec des adultes plus âgés, donc une forme de pédophilie. Pour rendre cohérente sa théorie générale, il encourage donc l'historien à ne considérer le travestissement que dans un contexte de violence sexuelle, à moins qu'il ne relève du carnaval ou du théâtre. À sa décharge, je dois signaler que, sur les rives du détroit de Béring, du côté tant sibérien qu'alaskien, des témoignages d'explorateurs ou de commerçants signalent dès la fin du XVIII^e siècle la présence de jeunes garçons autochtones travestis qui étaient offerts au plaisir sexuel des nombreux marins et commerçants de fourrures qui sillonnaient la région ou de notables locaux. Était-ce une coutume ancienne, ou le résultat d'un rapport de force colonial inégal qui s'est substitué à une coutume antérieure dénuée de connotation sexuelle? Voilà la question qu'aurait dû se poser Trexler, et qui se pose toujours pour d'autres régions du monde.

Il semble avoir adopté sa position rigide lorsqu'il a trouvé des textes peu connus en espagnol relatant des faits allant dans le sens de sa théorie :

En 1540 ou 1541 – écrit Trexler – le soldat espagnol Hernando de Alarcon alors qu'il explorait le cours inférieur de la rivière Colorado fut hébergé par le chef d'un certain village. Ce chef lui expliqua que les quatre berdaches qu'il voyait devant lui – parmi lesquels l'un était son propre fils – se trouvaient là afin d'offrir des prestations sexuelles aux guerriers de la communauté, bien sûr afin de prévenir le viol des jeunes filles de la communauté en âge de se marier. Une même prostitution organisée existait chez les Itzas de la péninsule du Yucatan à la fin du 17^e siècle. L'informateur

d'Alarcon continua en affirmant qu'advenant le décès d'un de ces quatre mâles, il serait aussitôt remplacé par le premier enfant mâle qui naîtrait. En bref, dans cet exemple une communauté comblait sur demande un besoin sexuel avec une ressource mâle à venir ou encore à l'état foetal. Nous rencontrerons la même coutume ailleurs dans cet hémisphère plus loin [c'est-à-dire chez les Inuit].

Ensuite, vers le milieu du 17^e siècle, dans la région frontalière de Nouvelle Grenade (Colombie), l'évêque Fernandez Piedrahita, dans son rapport sur ses activités missionnaires, décrit une tradition qu'il a observée chez le peuple Laches. Si les parents n'ont procréé que des garçons parmi leurs cinq premiers enfants, la coutume les autorise à transformer l'un de ces enfants en fille, avant qu'il atteigne l'âge d'un an, parce que chaque père aime avoir quelqu'un à son service. Il s'agit là d'un cas dans lequel ce sont des considérations domestiques plus que communautaires qui entraînent la création d'un berdache; ce dernier cas qui illustre la recherche d'un équilibre des genres parmi les enfants de quelqu'un démontre un lien décisif entre les berdaches du Sud et ceux du Nord [traduction de l'auteur].

Les malentendus entre cultures différentes évoqués au début de cet article existent donc aussi entre les disciplines des sciences humaines et même entre collègues d'une même discipline, ou encore dans la même équipe de recherche, surtout quand l'objet d'étude est en rapport avec la sexualité, sujet particulièrement sensible. On ne peut que regretter cet état de fait.

À propos de Trexler, je voudrais mentionner enfin qu'au moment même où il publiait son article (2002), utilisant les données incomplètes de collègues français rencontrés qui confortaient sa thèse, un ouvrage paraissait en anglais, aux Presses de l'Université de Colorado, sous le titre de *Many Faces of Gender; Roles and relationship through time in indigenous Northern communities* (2002), sous la direction de L. Frink, R. Shepard et G. Reinhardt; dans celui-ci, un article, écrit par H. Steward, est consacré au travestissement de jeunes garçons et jeunes filles inuit jusqu'à la puberté, dans la région des Netsilik, groupe voisin d'Igloodik, où je travaille, sans que cet auteur ait constaté le moindre rapport avec

l'homosexualité³⁷ dans cette coutume. Il mentionne et utilise, de plus, quatre de mes articles sur le troisième genre, publiés en anglais à cette époque. Cet exemple renforce mes positions et démontre a contrario à quel point la recherche en sciences humaines est difficile et peine à s'imposer une rigueur scientifique, soit qu'elle reste par trop cloisonnée, dans une langue ou une discipline, soit qu'elle soit sujette à des dérives idéologiques ou personnelles. Je ne voudrais cependant pas oublier à ce propos l'intéressante contribution de Christopher Trott (2006) dans le débat autour d'un « troisième genre » inuit, qui je l'espère suscitera de nouvelles et nombreuses discussions.

Je reviendrai, pour conclure, au mouvement *Queer* et à ses avatars plus radicaux et subversifs, dont il a été question tout au long de cet article ; ses initiateurs font campagne pour supprimer le « genre » et laisser libre cours au désir. Ils se réclament des « French philosophers » tel Michel Foucault³⁸ qui a si profondément articulé le genre à des questions de pouvoir, et de son adepte Judith Butler, deux personnalités dont l'homosexualité affichée fausse selon moi leur position théorique à propos de la sexualité et surtout du genre³⁹.

37. La seule erreur relevée dans ce très intéressant article est la mention que mes données proviennent du Nunavik (Québec arctique) alors qu'elles concernent aussi, et principalement, Igloolik, communauté voisine de celle que cet auteur a lui-même étudiée.

38. Voir Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, Tome 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ; *Tome 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Tome 3 : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

39. Loin de moi l'idée de défendre une position homophobe. Je respecte l'orientation sexuelle et la compétence de mes collègues philosophes Foucault et Butler, leur érudition et leur remarquable habileté philosophique, mais je m'inscris en faux contre leurs conclusions qui ignorent totalement la richesse culturelle et sociale des peuples autochtones en ce qui concerne la sexualité et le genre, je récusé aussi leur activisme tendancieux, sauf en ce qui concerne l'homophobie et la pénalisation de l'homosexualité. Après une de mes conférences intitulée « Un troisième sexe social chez les Inuit ; "transsexualité", travestissement et chamanisme », à la Cité des sciences de La Villette, à Paris, en 2004, des militants d'Act'Up, très nombreux dans la salle, s'élancèrent vers la tribune en criant à l'unisson : « les Inuit avec nous ! Mercader transphobe », empêchant ainsi de parler Patricia Mercader, une psychologue sociale, qui devait traiter de « l'illusion transsexuelle ». De façon également paradoxale, plusieurs sites Internet d'organisations intersexuelles recommandent à leurs membres la lecture de mes articles sur les Inuit, en ajoutant que leurs préférences vont plutôt du côté de l'approche *Queer*...

En instrumentalisant le cas des intersexués⁴⁰ et des travestis⁴¹ pour déconstruire le genre et renforcer ainsi la lutte des gays et des lesbiennes dans le monde occidental, Foucault et Butler font un amalgame de connaissances historiques, biologiques, psychanalytiques et sociologiques très centrées sur l'Occident. Leurs adeptes *Queers* ainsi que les nouveaux mouvements qui en sont issus (*Queers* radicaux, Fééries radicales) ont beau jeu d'instrumentaliser à leur

40. Sans doute sont-ils les grands délaissés de la pensée et de la culture occidentale qui occultent leur existence même. Certains d'entre eux, regroupés en association, tentent d'obtenir du Conseil des droits de l'homme de l'ONU une reconnaissance de leur état. Très récemment (1^{er} novembre 2013) l'Allemagne a mis en application une nouvelle loi créant la catégorie « indéterminé », en ce qui concerne la mention du sexe des intersexués dans l'État Civil, et la possibilité, leur vie durant, de la modifier, pour « Masculin » ou « Féminin » ; c'est le premier État européen à corriger ce vide juridique. En dépit de cette avancée, une grande confusion continue à régner chez les Occidentaux autour du concept de genre et d'une prétendue « nouvelle théorie du genre ». Pour la comprendre il faut rappeler plusieurs événements récents qui y ont contribué : 1- Montréal, en juillet 2006, à l'occasion des premiers « Outgames » mondiaux LGTB (lesbiennes, gays, transgenres, transsexuels, bisexuels, personnes en transition de genre...et queers) est organisée une Conférence mondiale sur les droits humains des LGTB qui adopte la « Déclaration de Montréal » sur la non-discrimination à l'encontre de l'orientation sexuelle et l'identité de genre. 2- Jogjakarta, les 6-8 novembre 2006, un groupe d'experts internationaux (comportant plusieurs personnes LGTB) adopte des « *Principes sur l'application de la législation internationale des droits humains en matière d'orientation sexuelle et d'identité de genre* ». Leur rapport est imprimé dans les cinq langues officielles de l'ONU en 2007. 3- New York, ONU, le 18 décembre 2008, Rama Yade, secrétaire d'État aux Droits de l'Homme (France), en marge de l'Assemblée Générale de l'ONU, parraine une motion visant à faire condamner par l'ONU toute discrimination à l'encontre de l'orientation sexuelle et du genre, motion déjà signée par 65 États, mais refusée par beaucoup. 4- Rome, le 22 décembre 2008, le Pape Benoît XVI, lors de son adresse à la Curie romaine, condamne officiellement le concept de « gender » (sic), et les « gender studies » comme contraires à l'Esprit Saint et à la création. Sans doute visait-il la confusion entre « genre » et orientation sexuelle, notamment l'homosexualité comme genre. Cette même confusion a dominé les débats survenus en France au sujet de l'adoption (2013) de la nouvelle loi sur le « Mariage pour tous ».

41. Ils existent dans toutes les régions et cultures du monde, mais pour des raisons très diverses, souvent sans rapport avec la sexualité, mais par contre avec le genre, comme nous l'avons montré avec le cas des Inuit et comme l'atteste l'exemple des « Bacha Posh », ces fillettes travesties en garçons d'Afghanistan, dans les familles qui n'ont pas de fils, et qui à la puberté reprennent leur statut de femmes pour être mariées. En octobre 2010, leur cas a défrayé la chronique, en faisant la « une » de plusieurs grands journaux nord-américains, avec l'histoire d'une députée afghane, ayant elle-même été travestie en garçon durant sa jeunesse, qui proposa à sa cinquième fille de six ans d'être habillée en garçon, d'être autorisée à jouer à l'extérieur avec les garçons, bref de jouer le rôle du fils qu'elle et son mari n'avaient pas réussi à avoir.

tour d'autres minoritaires, immigrants, personnes de couleur et peuples autochtones, en s'abritant derrière de nouvelles bannières comme la « bi-spiritualité » ou l'« ethno-culture ». Il aurait fallu procéder à l'inverse, s'intéresser à la construction du genre et à celle de la sexualité de façon ethnographique, dans toutes les sociétés du monde, y compris l'Occident, avant d'en proposer une nouvelle théorie. Je préfère pour ma part la position de Michel Serres, un autre « French philosopher », dont l'approche globalisante et très stimulante me semble plus apte à décoder ces positions tierces du genre et de la sexualité, qu'évoque le cas des berdaches, des travestis inuit et de bien d'autres travestissements réels ou symboliques observés dans le monde, y compris dans notre propre culture.

Références bibliographiques

- BRY, Théodore (de), *Americae. Pars Quarta. Francfort 1594, planche XXII*, 1594.
- BUCHER, Bernadette, *La sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977.
- BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Préface d'Éric Fassin. Traduit de l'anglais par Cynthia Kraus, 2005. Publié initialement par Routledge sous le titre *Gender Trouble, Feminism and the Politics of Subversion* (1990).
- _____, *Défaire le genre*. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- DÉSY, Pierrette, « L'homme-femme. Les berdaches en Amérique du Nord », *Revue Libre – politique, anthropologie, philosophie*, 78, 3, 1978, p. 7-102.
- _____, ed., *Trente ans de captivité chez les Indiens ojibwa, récit de John Tanner*, Paris, Payot, 1983.
- DUFOUR, Rose, « Le phénomène du Sipiniq chez les Inuit d'Igloolik », *Recherches amérindiennes au Québec*, 5, 3, 1985, p. 65-69.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, Tome 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- _____, *Histoire de la sexualité, Tome 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- _____, *Histoire de la sexualité, Tome 3 : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- FRINK, Lisa, Rita S. SHEPARD et Gregory A. REINHARDT, ed., *Many faces of gender. Roles and relationships through time in indigenous northern communities*, University Press of Colorado, University of Calgary Press, 2002.
- FROST, Peter, *Femmes claires, hommes foncés, les racines oubliées du colorisme*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010.
- GESSAIN, Robert, « Nom et réincarnation chez les Ammassalimiut (Côte Est du Groenland) », *Boréales*, 15-16, 1979-1980, p. 405-419.

- GOULET, Jean-Guy, « Religious Dualism among Athapascan Catholics », *Canadian Journal of Anthropology/Revue canadienne d'anthropologie*, 3, 1, 1982, p. 1-18.
- , « Representation of Self and Reincarnation among the Dene Tha », *Culture*, 8, 2, 1988, p. 3-18.
- , « The Northern Athapascan “Berdaches” Reconsidered: On Reading More Than There is in the Ethnographic Record » dans Sue-Ellen Jacobs et autres, ed., *Two-Spirit People*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1997, p. 45-68.
- HALL, Edward, *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1978, traduit de l'anglais par F. Choay et A. Petita, édition originale *The Hidden Dimension*, Garden City New York, Doubleday, 1966.
- HÉRAULT, Laurence, « Contrefaçon et désordre dans le genre : les explorateurs français aux prises avec les “berdaches” amérindiens », *Etnografica*, 14, 2, 2010, p. 337-360.
- HERDT, Gilbert, ed., *Third Sex, Third Gender, Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York, Zone Books, 1994.
- HONIGMANN, John H., *The Kaska Indians: An Ethnographic Reconstruction*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, 1954.
- JACOB, Sue-Ellen, Thomas WESLEY et Sabine LANG, ed., *Two-Spirit People*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1997.
- KEHOE, Alice B., « On the Incommensurability of Gender Categories », dans Sue-Ellen Jacobs et autres, ed., *Two-Spirit People*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 265-271.
- KOCHEM, Lee M., et Sue-Ellen JACOBS, « Gender Statuses, Gender Features, and Gender/Sex Categories: New Perspectives on an old Paradigm » dans Sue-Ellen Jacobs et autres, ed., *Two-Spirit People*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1997, p. 255-264.
- KUPER, Adam, « The development of Lewis Morgan's evolutionism », *Journal of the history of the behavioral sciences*, 21, 1985, p. 3-22.
- LAUGRAND, Frédéric, et Jarich OOSTEN, *La femme de la mer. Sedna dans le chamanisme et l'art inuits de l'Arctique de l'Est*, Montréal, Liber, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1955.
- MAUSS, Marcel (avec la collaboration de Henri Beuchat), « Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociale », *L'Année sociologique*, 9, 1906, p. 39-132.
- ROBBE, Pierre, « Les noms de personnes chez les Ammassalimiut », *Études Inuit Studies*, 5, 1, 1981, p. 45-82.
- ROBERT-LAMBLIN, Joëlle, « Changement de sexe de certains enfants d'Ammassalik (Est Groenland) : un rééquilibrage du sex ratio familial », *Études Inuit Studies*, 5, 1, 1981, p. 117-126.

- ROBERT-LAMBLIN, Joëlle, « L'influence de l'éducation sur l'identité sexuelle : un exemple chez les Inuit », *Côté femmes. Approches ethnologiques*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 95-107.
- , « Ammassalik, East Greenland – end of persistence of an isolate? Anthropological and demographic study of change », *Meddelelser om Grønland, Man and Society* 10, 1986.
- ROSCOE, Will, « Bibliography of the Berdache and Alternative Gender Roles among North American Indians », *Journal of Homosexuality*, 14, 3-4, 1987, p. 81-171.
- SALADIN D'ANGLURE, Bernard, « Mission chez les Esquimaux Tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) », *L'Homme*, 7, 4, 1967, p. 92-100.
- , « Nom et parenté chez les Esquimaux tarramiut du Nouveau-Québec (Canada) », dans Jean Pouillon et Pierre Maranda (textes réunis par), *Échanges et communications*, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60^e anniversaire, Mouton, La Haye, vol. 2, 1970, p. 1013-1039.
- , « Iqallijuq ou les réminiscences d'une âme-nom inuit », *Études Inuit Studies*, 1, 1, 1977, p. 33-63.
- , « Mythe de la femme et pouvoir de l'homme chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologie et sociétés*, 1, 3, 1977, p. 79-98.
- , « L'Homme (*angut*), le Fils (*irniq*) et la Lumière (*qau*), ou le cercle du pouvoir masculin chez les Inuit de l'Arctique central », *Anthropologica*, N.S. 20, 1-2, 1978, p. 101-144.
- , « Petit-ventre, l'enfant-géant du Cosmos inuit (ethnographie de l'enfant et enfance de l'ethnographie dans l'Arctique central inuit) », *L'Homme*, 20, 1, 1980, p. 7-46.
- , « Du projet Par.ad.i. au sexe des anges, notes et débats autour d'un troisième sexe », *Anthropologie et sociétés*, 9, 3, 1985, p. 139-176.
- , « À l'ombre du troisième sexe. Reproduction de la vie, transe et chamanisme chez les Inuit de l'Arctique central canadien », dans *Transe, chamanisme et possession*, Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication), Nice, Acropolis, 1986, p. 111-115.
- , « Du fœtus au chamane, la construction d'un troisième sexe inuit », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 25-113.
- , « Penser le féminin chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit », *Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 2-3, 1988, p. 19-50.
- , « La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien », *Journal de la Société des américanistes*, 75, 1989, p. 131-171.
- , « Nanook super-male : the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic », dans R.G. Willis, ed., *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, London, One World Archeology, Unwin Hyman, 1990, p. 178-195.
- , « Le chamanisme inuit comme technologie de la reproduction », dans *Se reproduire est-ce bien naturel?*, Groupe de recherche interdisciplinaire d'étude des femmes, Presses universitaires du Mirail, 1991, p. 57-77.

- _____, «Pygmées arctiques et géants lubriques ou les avatars de l'image de l'autre lors des premières rencontres entre Inuit et Blancs», *Recherches amérindiennes au Québec*, 22, 2-3, 1992, p. 73-88.
- _____, «Le troisième sexe», *La Recherche*, 245, 1992, p. 836-844.
- _____, Bernard, «The shaman's share, or Inuit sexual communism in the Canadian central Arctic», *Anthropologica*, 35, 1, 1993, p. 59-103.
- _____, Bernard, «Brother moon, sister sun, and the direction of the world: from Arctic cosmography to Inuit cosmology», dans T. Irimoto et T. Yamada, ed., *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North*, University of Tokyo Press, 1994, p. 187-212.
- _____, «From Foetus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex», dans Antonia Mills et Richard Slobodin, ed., *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Toronto, University of Toronto Press, 1994, p. 82-106.
- _____, «*Pijariurniq*. Performances et rituels inuit de la première fois», *Études Inuit Studies* 24, 2, 2000, p. 89-113.
- _____, «Rethinking Inuit Shamanism through the concept of "Third Gender"», dans G. Harvey, ed., *Shamanism, a Reader*, London et New York, Routledge, 2002, p. 235-241.
- _____, «Préface» (p. 5-11), «postface» (p. 279-286), «glossaire» (p. 287-301), translittération du syllabique et traduction française du roman *Sanaaq* (p. 13-277), écrit en inuktitut par Mitiarjuk Nappaaluk, Montréal, Les Éditions Alain Stanké, 2002.
- _____, «Le troisième sexe social des Inuit», *Diogenes*, n° 208, 2004, p. 157-168.
- _____, «Mauss et l'anthropologie des Inuit», *Sociologie et sociétés*, 36, 2, 2004, p. 91-130.
- _____, «Un troisième sexe social chez les Inuit ("transsexualité", travestissement et chamanisme)», dans Françoise Héritier (dir.), *Hommes, femmes, la construction de la différence*, collection «Le collège de la Cité, Cité des sciences et de l'industrie» et Éditions Le Pommier, Paris, 2005, p. 114-124.
- _____, *Être et renaître Inuit, homme, femme ou chamane*. Préface de Claude Lévi-Strauss, Gallimard, Paris, 2006.
- _____, «Introduction: L'influence de Marcel Mauss sur l'anthropologie des Inuit», *Études Inuit Studies* 30, 2, 2006, p. 5-18.
- _____, «Réflexions anthropologiques à propos d'un troisième sexe social chez les Inuit», *Conjonctures* numéro thématique: *Drôle de genre*, n°s 41-42, 2006, p. 177-205.
- _____, «Troisième sexe social, atome familial et médiation chamanique», entretien avec Bernard Saladin d'Anglure, conduit par Louis-Jacques Dorais, *Anthropologie et sociétés*, 31, 3, 2007, p. 165-184.
- _____, «Le troisième genre, les Inuit et Nous», film en vidéo d'une «Grande Conférence en sciences sociales», présenté le 9 avril 2009, à l'Université Laval, version intégrale illustrée par des graphiques et photographies réalisés

- par l'auteur ; produit par l'Université Laval et le canal Savoir. En libre accès sur le site Internet : <http://www.isuma.tv/bernardsaladindanglure>.
- SERRES, Michel, *Le Tiers-Instruit*, Paris, Éditions François Bourin, 1991.
- SONNE, Brigitte, « The acculturative Role of the Sea Woman early contact relation between Inuit and Whites as revealed in the Origin Myth of the Sea Woman », *Meddelelser om Grønland, Man and Society*, 13, 1990, p. 1-34.
- TREXLER, Richard C., *Sex and Conquest, Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1995.
- , « Making the American berdache : Choice or constraint ? », *Journal of Social History*, 35, 3, 2002, p. 613-636.
- TROTT, Christopher G., « The gender of the bear », *Études Inuit Studies*, 30, 1, 2006, p. 89-109.
- WILLIAMS, Walter L. *The Spirit and the Flesh : Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston, Beacon Press, 1986 (réédité en 1991 avec une nouvelle préface).

Des femmes-sujets ?
La question du consentement sexuel
des Amérindiennes dans le contexte
de la rencontre avec les Européens
(XVII^e-XIX^e siècle)

Gilles Havard

DANS SON AUTOBIOGRAPHIE, recueillie en 1918 dans une réserve de l'Iowa (à Tama) par l'ethnologue Truman Michelson, une Amérindienne meskwaki évoque à quelques reprises sa vie sexuelle¹. Elle confesse par exemple, bien que l'ordre moral de l'époque ne se prête guère à cette liberté de ton, l'entrain inégal de ses époux successifs aux rapports sexuels : son premier mari « était juste terriblement obsédé par le sexe. Chaque fois que je refusais de faire l'amour avec lui, il devenait fou [...]. Il m'importunait constamment. Je n'ai jamais bien dormi tant que je fus marié avec lui ». Son deuxième mariage est plus heureux : « [mon mari] ne voulait pas qu'on fasse l'amour longtemps. Nous l'avons fait [après le mariage] rapidement chaque nuit. Puis, à partir d'un certain moment il ne voulait plus le faire qu'une fois de temps en temps », précise-t-elle, sans que cette inappétence semble lui causer de souci².

1. Je remercie Frédéric Laugrand et Maïté Maskens pour leur relecture ainsi que Raymond DeMallie, Emmanuel Désveaux, Douglas R. Parks, Bernard Saladin d'Anglure et Robert Vézina pour leur aide et conseils.

2. Le linguiste Ives Goddard a récemment proposé une nouvelle traduction de cette autobiographie : I. GODDARD, ed., *The autobiography of a Meskwaki Woman, A New Edition and Translation*, Winnipeg, Algonquian and Iroquoian Linguistics, 2006 (Mémor 18), ici p. 139-141 (notre traduction de l'anglais, comme toutes celles qui

Bien qu'il soit tardif – au début du ^{xx}^e siècle, la culture des Meskwakis n'est évidemment plus celle dont disposait ce peuple dans la seconde moitié du ^{xvii}^e siècle, quand il apparaît dans la documentation coloniale française sous l'ethnonyme « Renards³ » –, ce témoignage offre un bref et rare aperçu sur les perspectives féminines autochtones du passé en matière de relations entre les sexes et de désir sexuel. Il nous invite à esquisser une réflexion sur l'autonomie des femmes dans le domaine de sexualité. Dans un article précédent, nous avons procédé à l'étude des coïts rituels à l'œuvre dans certaines sociétés indiennes d'Amérique du Nord. À partir, notamment, d'un corpus de sources euro-américaines des années 1790-1840 et de travaux ethnologiques (dont ceux d'Alfred W. Bowers) consacrés aux autochtones de la région du haut Missouri (Mandanes, Hidatsas et Arikaras), il s'était agi de montrer que l'« hospitalité sexuelle » offerte aux hommes blancs à l'époque de la traite des pelleteries tenait moins à une démonstration de bienvenue qu'à la volonté de s'appropriier par la pratique sexuelle les pouvoirs spirituels supposément détenus par ces étrangers⁴. Mais un pan de l'analyse restait en suspens, qui fait l'objet de la présente contribution : tenter de faire la lumière sur le point de vue des femmes amérindiennes. Cette réflexion, qui tournera autour de la notion de prostitution, prendra pour point de départ une expression française du ^{xvii}^e siècle voulant que certaines Amérindiennes aient été « maîtresses de leur corps ».

Sur la base, plus généralement, de témoignages des ^{xvii}^e, ^{xviii}^e et ^{xix}^e siècles, il s'agira de se demander si les Européens découvrent en Amérique du Nord un monde où les femmes bénéficient d'une certaine autonomie sexuelle, ou s'ils trouvent plutôt des sociétés foncièrement machistes où la domination masculine se manifeste

suivent). Voir aussi Emmanuel DESVEAUX, « Une autobiographie meskwaki anonyme, ou La captation de l'écriture », *L'Homme*, 190, 2009, p. 181-190.

3. Sur l'histoire des Renards, voir notamment David EDMUNDS et Joseph L. PEYSER, *The Fox Wars: The Mesquakie Challenge to New France*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.

4. Gilles HAVARD, « Les "Champs de Vénus" : l'hospitalité sexuelle amérindienne », dans A. Beaulieu et S. Chaffray, dir., Représentation, métissage et pouvoir. *La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (xv^e-xx^e s.)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 205-235.

par l'exploitation d'épouses et de filles contraintes se donnant aux Blancs uniquement pour satisfaire la volonté des hommes amérindiens – une forme de domination qui, nous dit la *doxa* ethnohistorique, en recouperait d'autres, telles la polygynie ou la punition de l'adultère féminin⁵. Les femmes amérindiennes sont-elles contraintes par leurs pères et frères à avoir des relations charnelles avec les Blancs en vue de capter qui un pouvoir (spirituel), qui des perles de verre ou toute autre marchandise de traite, ou bien ont-elles la possibilité de se soustraire à ces pratiques, voire y jouent-elles un rôle actif? Leur participation à l'hospitalité sexuelle, autrement dit, se réduit-elle à un simple consentement⁶, à une forme de docilité ou de servitude volontaire, ou ces femmes disposent-elles d'une puissance d'agir propre?

Un sujet délicat

Cette réflexion se heurte à plusieurs obstacles, à commencer par celui des lacunes documentaires. Les voix féminines amérindiennes, et les voix amérindiennes tout court, sont en effet fort rares⁷, ce qui nous conduit ici à privilégier les sources coloniales, dont le corpus s'avère aussi disparate qu'il est abondant. Il convient ainsi de prendre en compte la variété des auteurs (stratégies discursives, familiarité inégale avec les autochtones, etc.), des contextes, des

5. Voir par exemple Raymond E. HAUSER, «The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century», *Ethnohistory*, vol. 37, 1, 1990, p. 54-55; Susan SLEEPER-SMITH, *Indian Women and French Men. Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2001, p. 23-29.

6. Le consentement est défini par André Lalande comme l'«Acte de volonté par lequel on décide ou même on déclare expressément qu'on ne s'oppose pas à une action déterminée dont l'initiative est prise par autrui» (André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, Paris, PUF, éd. Quadrige, 1992, p. 177). Sur cette notion, voir aussi Geneviève FRAISSE, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007, et le dossier dirigé par Florent COSTE, Paul COSTEY et Lucie TANGY, «Consentir : domination, consentement et déni», *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 14, 2008, en ligne : <http://traces.revues.org/365>.

7. Plusieurs articles, dans cet ouvrage, font toutefois bon usage des sources autochtones. La présente contribution y a aussi recours, mais de façon secondaire : d'abord parce que nous sommes plus familier des sources coloniales ; ensuite parce que cet article a précisément pour projet de discuter certaines catégories coloniales.

périodes comme des populations indiennes qui se trouvent soumises à la description. Mais il faut aussi, parallèlement, se défier des effets d'aplatissement des réalités ethnographiques qui sont constitutifs de la documentation coloniale, et, lorsque cela est possible et pertinent, mettre en relief les dissemblances repérables d'une société indienne à l'autre. Il ne faut pas pour autant perdre de vue notre principal objectif, qui est de déconstruire certaines catégories d'entendement du discours occidental, et non de produire une étude fine de la variabilité des conduites sexuelles féminines dans l'Amérique indienne.

Si la question des offres érotiques, telle qu'on la décryptera ici du point de vue féminin, est délicate, c'est également parce qu'en regard de l'historiographie récente, il est de plus en plus difficile de penser l'histoire des femmes autochtones autrement que sous l'angle de la domination masculine, et même de l'exploitation d'un sexe par l'autre, de la violence exercée sur les corps féminins. Les abus qui, d'un continent à l'autre (Amériques, Asie, Afrique, etc.), ont été commis à l'encontre des femmes, soit par des autochtones (parents mâles, guerriers détenteurs de captives), soit par les colonisateurs d'origine européenne, constituent une réalité historique incontournable, mais d'autres clés interprétatives peuvent être mobilisées, croyons-nous, pour rendre compte de la question de l'« hospitalité sexuelle » dans tous ses aspects. Cela vaut particulièrement pour des régions comme les « pays indiens », qui échappent aux formes classiques de la domination coloniale⁸. Notre propos ne sera pas, en l'espèce, de nier les rapports de force dans lesquels les acteurs sociaux sont pris⁹ mais, plutôt que de

8. Sur les « pays indiens », voir Gilles HAVARD, « Amérindiens, empires, coureurs de bois : éléments pour une ethnohistoire de l'Amérique du Nord (xvii^e-xix^e siècle) », Dossier d'habilitation à diriger des recherches, Paris, EHESS, 2013, vol. 3 et 4. Ces pays ne s'apparentent en rien au monde des plantations ou des *encomiendas*, où les violences sexuelles à l'égard des femmes autochtones et africaines étaient quotidiennes (voir Jean-Frédéric SCHAUB, « Violence in the Atlantic », dans Nicholas CANNY et Philip MORGAN, ed., *The Oxford Handbook of the Atlantic World*, Oxford University Press, 2011, p. 124).

9. Dans les pays indiens, les violences sexuelles visent surtout les femmes esclaves, autrement dit les captives qui ne bénéficient pas de protections parentales. Voir G. HAVARD, « Amérindiens, empires, coureurs de bois », *op. cit.*, vol. 4, p. 588-593, 647-651 ; Brett RUSHFORTH, *Bonds of Alliance. Indigenous and Atlantic Slavery in New France*, University of North Carolina Press, 2012, p. 59-69.

reproduire le discours des dominants, de ne pas refuser aux prétendus « dominés » toute capacité d'action¹⁰.

Un tel enjeu se donne particulièrement à voir autour de la question de la prostitution. Des débats virulents opposent aujourd'hui, en Occident, ceux qui considèrent cette pratique comme un travail (on parle alors de « travailleurs du sexe »), en mettant en valeur le droit de la femme de disposer librement de son corps pour en faire une source de revenus, et ceux qui, à l'autre pôle, entendent la criminaliser, parce qu'elle porterait atteinte à la dignité individuelle et à l'intégrité physique ou psychique de la personne. Le philosophe Ruwen Ogien remarque que, si la prostitution choque tant, c'est parce qu'il existe une difficulté, pour les libéraux comme pour les conservateurs, tous « moralistes », à séparer l'acte sexuel du désir amoureux. L'amour vénal est honni, ajoute l'historien Alain Corbin, car il joue le rôle de laboratoire « dans la diffusion d'un érotisme détaché de la visée reproductrice¹¹ ». Par ailleurs, à lire une certaine littérature féministe, la prostitution ferait apparaître dans son expression la plus crue la vérité des rapports entre hommes et femmes, marqués par l'exploitation masculine du corps des secondes¹². Au Canada et aux États-Unis, le débat sur la prostitution s'est transformé dans les années 1980 en affrontement – pour reprendre la terminologie féministe américaine – entre *Bad Girls* (soit les méchantes putains) et *Good Girls*

10. Sur les débats entre approche « victimisante » et approche « subjective » insistant davantage sur l'autonomie du sujet, voir COSTE, COSTEY et TANGY, *op. cit.*, p. 19. Pour un avatar récent, au Québec, de la position victimisante, où se lit l'alliance non dite du féminisme et du puritanisme, voir Marie-Ève LANG, « L'agentivité sexuelle des adolescentes et des jeunes femmes : une définition », *Recherches féministes*, 24, 2, 2011, p. 189-209. Pour un point de vue opposé, voir l'ouvrage remarquable de Bernard ARCAND, *Le Jaguar et le tamanoir. Anthropologie de la pornographie*, Boréal et Seuil, 1991, notamment p. 116-139.

11. Ruwen OGIEIN, *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003, p. 20 ; Alain CORBIN, *Le Temps, le désir et l'horreur*, Paris, Aubier, 1991, p. 133, n44, 136-137. Voir aussi Lilian MATHIEU, « Les limites du comparatisme : les analyses féministes face à la prostitution masculine », dans Daniel Welzer-Lang, dir., *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 89-108 ; « Droit, mœurs et bioéthiques. Entretien avec Marcela IACUB », par Paul COSTEY et Lucie TANGY, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 14, 2008, en ligne : <http://traces.revues.org/394>.

12. Voir à ce sujet les remarques très utiles de L. MATHIEU, « Les limites du comparatisme », *op. cit.*, p. 91.

(autrement dit, les bonnes mères), les premières dénonçant les secondes comme des puritaines réactionnaires interprétant l'offre du corps comme une forme de dégradation et d'asservissement, lesdites *Good Girls* accusant les premières d'être victimes de la sexualité rétrograde, dominatrice et agressive des hommes¹³.

Dans ce travail, on se préservera de toute position militante et d'une lecture rétrospective des pratiques sociales qui nous conduirait à comprendre les sociétés amérindiennes du passé à l'aune des catégories (et de notre sensibilité) contemporaines. Il faut plutôt tenter de lire les sources coloniales uniquement par rapport au contexte et au vocabulaire de l'époque. Cela nous permettra de revisiter quelques stéréotypes relatifs au sens commun de la domination masculine, et à ce que l'ethnologue québécois Bernard Arcand a appelé le « mythe de la brutalité mâle universelle », dont le pendant est la construction d'une « féminité passive, réceptive, douce, pure et bonne » s'épanouissant nécessairement dans le mariage et la maternité¹⁴.

« Maîtresses de leur corps » : l'enjeu du mariage

En 1702, le jésuite Étienne de Carheil déplore à propos du « commerce » des Français avec les « sauvagesses » de Michillimakinac (au détroit des lacs Huron et Michigan), que « c'est au corps mesme des femmes qu'ils en veulent ». Le missionnaire s'emporte contre les « voyageurs¹⁵ fugitifs qui vont d'une mission à l'autre enyvrer les sauvages et debaucher les femmes dans toutes les cabanes ou ils vont loger, ou ils vont les visiter, les entretenir, les caresser, les solliciter, et acheter la jouissance de leurs corps ». Il présente certaines Outaouaises comme « des femmes seules, des femmes sans leurs maris [célibataires?], des femmes maîtresses de leur propre Corps, des femmes qui peuvent le leur donner [aux traiteurs] et qu'ils

13. Voir Laurie BELL, ed., *Good Girls/Bad Girls: Sex Trade Workers and Feminists Face to Face*, Toronto, Women's Press, 1987; ARCAND, *Le Jaguar et le tamanoir*, op. cit., p. 128-129.

14. ARCAND, *Le Jaguar et le tamanoir*, op. cit., p. 128.

15. Dans cet article, le terme « voyageur » est employé au sens d'employé de la traite des pelleteries.

scavent disposés à le vouloir, en un mot ce sont toutes les prostituées [...] que l'on voit [...] aller et venir d'une mission à l'autre sans discontinuation¹⁶». Comme tant d'autres auteurs, Carheil mobilise la catégorie occidentale de la prostitution pour rendre compte de l'apparente liberté sexuelle des jeunes Indiennes de la région des Grands Lacs – ainsi que de la licence des traiteurs français. La prostitution était alors l'objet d'une forte répression dans le royaume de France. Les filles de joie, depuis une ordonnance royale de 1684, étaient destinées, en cas de « débauche et prostitution publique et scandaleuse », à l'internement dans un hôpital général – en vertu de la politique louis-quatorzienne du « grand renfermement ». À vrai dire, la notion même de « prostitution » demeure assez floue à cette époque, le terme se confondant volontiers, dans les écrits, avec ceux de « débauche » ou de « libertinage » (ce n'est que dans la seconde moitié du XVIII^e siècle que se trouve véritablement circonscrit le milieu social de la prostitution, avec ses professionnelles, ses souteneurs, etc., et que le libertinage d'occasion s'en trouve par là même dissocié)¹⁷. Sous la plume de Carheil, la prostitution renvoie à l'idée d'impudicité, de débauche et de perversion du mariage¹⁸, mais elle ne se trouve en revanche nullement associée à la contrainte, bien au contraire, ces « prostituées » amérindiennes étant qualifiées de « maîtresses de leur corps ».

Le jésuite n'est pas le premier des observateurs français à faire usage de cette expression, qui vise à signifier la fréquence des

16. Reuben Gold THWAITES, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Ohio, 1896-1901, vol. 65, p. 212-228.

17. La prostitution, très répandue – on comptait quelque 30 000 prostituées à Paris au XVIII^e siècle – était alors largement occasionnelle, c'est-à-dire qu'elle concernait très majoritairement des filles possédant une autre activité (couturières, brodeuses, lingères, etc.). Des centaines de prostituées étaient raflées et internées chaque année. Voir A. MERICKSKAY, « La prostitution à Paris (dans les marges d'un grand livre) », *Histoire, économie et société*, 1987, 6^e année, n° 4, p. 495-508 ; Erica-Marie BENABOU, *La prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 1987 ; Jean-Louis FLANDRIN, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 1981, p. 14.

18. Furetière, de la même façon, définit la « prostitution » comme un « Dérèglement de vie & de mœurs » (Antoine FURETIÈRE, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, Rotterdam, 1690).

rapports amoureux ou sexuels prémaritaux des jeunes Amérindiennes. L'iconoclaste Lahontan qui, contrairement à Carheil, se plaît à valoriser l'idée de liberté, note également que les « filles » autochtones « disent qu'elles sont Maitresses de leur corps, qu'elles sont libres ce qu'elles veulent par leur droit de liberté¹⁹ ». Ces Indiennes auraient-elles effectivement le pouvoir de « disposer de [leur] personne²⁰ » et de leur corps, en dehors du contrôle des hommes, et plus généralement de leur famille ? La locution « maîtresse de son corps » ne fait pas partie en tout cas, au XVII^e siècle, du répertoire ordinaire de la langue française : elle n'apparaît ni dans la lexicologie ni, semble-t-il, dans le vocabulaire commun²¹. Elle pourrait donc répondre à une tentative locale de forger une catégorie de personnes sans équivalent en France. Il n'est d'ailleurs pas impossible que cet américanisme soit la traduction hasardeuse d'une formulation autochtone. Un administrateur de la Louisiane observe que « les filles [illinoises] sont maîtresses de leurs corps *pour me servir de leur expression*²² » et, selon le naturaliste d'origine néerlandaise Bernard Romans, les jeunes femmes creeks qui ne sont pas encore mariées « n'auront aucun scrupule à vendre l'usage de leur corps quand elles peuvent le faire en privé », ajoutant que « les sauvages ne trouvent aucun mal dans le fait pour une jeune femme de faire usage de son corps, selon leur expression [*for making use of her body, as they term it*]²³ ».

Une précision s'impose immédiatement : la locution en question, telle qu'elle est alors utilisée par les auteurs européens, a peu à voir avec la revendication féministe qui fleurira en Occident dans les années 1970. « Notre corps nous appartient », « Mon corps n'est pas à vendre ! » : tels sont les principaux slogans qui accompagnent

19. LAHONTAN, *Œuvres complètes* (1703), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, p. 669-670. Voir aussi ANOM, F3, 2, f. 441, Détail sur les mœurs et coutumes des sauvages du Canada, 1723 ; ANOM, C11A122, f. 1v, Raudot.

20. FURETIÈRE, *Dictionnaire, op. cit.* (entrée « Libre »).

21. Georges Vigarello, comm. pers., avril 2008.

22. ANOM, C13C, 2, f. 188-269, Journal de Diron, 1^{er} septembre 1722 au 10 septembre 1723 (nous soulignons).

23. Bernard ROMANS, *A Concise Natural History of East and West Florida*, University of Alabama Press, 1999, p. 147. Il n'est pas impossible que Romans s'inspire des écrits de la Nouvelle-France.

alors la dénonciation du régime patriarcal, accusé de transformer le corps féminin en marchandise ou en objet sexuel²⁴. Il faut plutôt décrypter l'expression à la lumière des conceptions lignagères et des pratiques maritales d'Ancien Régime²⁵. Dans les mentalités anciennes, un individu ne possède son propre corps que dans une certaine mesure, ce corps appartenant aussi à sa lignée, à ses parents vivants comme à ses ancêtres morts. C'est la conscience de se situer dans une lignée qui, dans la France du XVII^e siècle, confère aux individus leur identité. Le corps individuel n'est donc pas pleinement autonome, puisqu'il est inféodé aux solidarités de sang, il dépend du grand corps collectif de la lignée, autrement dit des intérêts de la famille. Un être, à cet égard, n'est pas destiné à jouir de sa vie mais plutôt à donner la vie, à enfanter, il doit compenser le dépérissement de son propre corps et le perpétuer par la semence d'un autre corps²⁶. On ne s'étonnera donc pas que, selon les théologiens, la femme n'ait pas d'autorité sur son propre corps dans le lit conjugal – et le mari pas davantage sur le sien, car doit primer dans l'alcôve une parfaite égalité, au sens d'un droit partagé sur le corps de l'autre. Si la femme, dans le couple, est considérée comme une servante et doit supporter les réprimandes de son mari, il existe ainsi un lieu, selon l'Église, où elle est son égale : la couche conjugale. Elle n'y est pas maîtresse de son corps puisque, docile, elle a pour obligation de le céder. Pour saint Paul, le devoir conjugal

24. Voir la revue *Nouvelles Questions féministes*, vol. 24-1, 2005, « Machine, machin, truc, chose : pour un féminisme avec objets ».

25. Il arrive certes que des femmes, dans la France ancienne, viennent se plaindre devant les tribunaux d'Église (Officialités) de ce que leur mari leur fait connaître des pratiques sexuelles jugées inconvenantes (ou au contraire de l'impuissance de l'époux). Voir Sylvie STEINBERG, « Quand le silence se fait : bribes de paroles de femmes sur la sexualité au XVII^e siècle », *Clio*, 31, 2010, p. 100-101.

26. Voir Jacques GELIS, « L'individualisation de l'enfant », dans Philippe Ariès et Georges Duby, dir., *Histoire de la vie privée*, vol. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1985, p. 304. Sur l'importance du lignage au XVII^e siècle, voir Roland MOUSNIER, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789*, Paris, PUF, 2005, p. 47-84 ; Michel NASSIET, *La violence, une histoire sociale. France, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champ Vallon, 2011, p. 13, 213. « L'effet du mariage qui se contracte, écrit le chancelier de Cheverny, est pour conjoindre non seulement les corps, mais aussi les parents, amis, serviteurs et domestiques, les biens, richesses et tous moyens qu'il faut joindre et mesler ensemble » (cité dans Yves DURAND, *L'ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 2001, p. 52).

obéit aux règles d'égalité et de réciprocité : « La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme²⁷. »

L'expression « maîtresse de son corps » soulève donc la question du mariage. Comme on le sait, l'ordre sexuel chrétien est un ordre matrimonial. Soumise aux intérêts du corps collectif de la lignée, la femme européenne doit s'en remettre, quand elle se marie, au choix de la famille. « Les pères et les parents sont plus propres à faire des bons choix », ainsi que le résume Erasme au xvi^e siècle²⁸. Bien que son consentement soit indispensable, la femme est *donnée*²⁹ en mariage par son père – de la même façon qu'elle donne son « corps » à son mari, et réciproquement³⁰. Or, « maîtresses de leur corps », les jeunes Indiennes paraissent transgresser cette règle. Selon le naturaliste anglais John Lawson, qui sillonne le Piedmont carolinien en 1700, « si un Indien du village ou du voisinage veut une maîtresse, il va directement voir la fille, qui reçoit de lui ce qu'elle pense approprié de lui demander, et passe ainsi toute la nuit avec lui, *sans le consentement de ses parents*³¹ ». Lawson a certes pu se méprendre quelque peu sur l'autonomie de la jeune fille, mais il n'en suggère pas moins, pour celle-ci, la jouissance d'une marge de manœuvre relative en regard des pratiques européennes. La vie sexuelle des autochtones, en termes normatifs comme sur le plan

27. Cité dans Maurice DAUMAS, « La sexualité dans les traités sur le mariage en France, xvi^e-xvii^e siècles », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 51, 1, 2004, p. 13. Voir FLANDRIN, *Le sexe et l'Occident*, *op. cit.*, p. 127-135. Maîtresse de son corps, la femme européenne l'est seulement quand elle choisit les ordres. Certaines Amérindiennes – c'est le cas de jeunes Illinoises à la fin du xvii^e siècle – ont d'ailleurs été d'autant plus sensibles au message chrétien qu'il leur offrait une façon originale d'être « maîtresses de leur corps », sur le mode de l'abstinence – ce que l'on peut rattacher aussi à certaines pratiques traditionnelles de limitation de l'activité érotique – plutôt que sur celui de l'expérimentation sexuelle (voir Richard WHITE, *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 67 ; Gilles HAVARD, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery et Paris, Septentrion et PUPS, 2003, p. 707-709).

28. Cité dans Maurice DAUMAS, *Le mariage amoureux*, Paris, A. Colin, p. 15.

29. NASSIET, *La violence*, *op. cit.*, p. 248.

30. Voir Philippe ARIES, « Le mariage indissoluble », *Communications*, 35, 1982, p. 135.

31. John LAWSON, *A New Voyage to Carolina* (1709), Kessinger Publishing's Rare Reprints, sd., p. 166 (nous soulignons).

pratique, n'étant pas nécessairement corrélée à l'état matrimonial, c'est comme si l'adolescente pouvait échapper aux contraintes parentales et aux injonctions du mariage en vivant de multiples aventures érotiques ou sentimentales, comme s'il existait pour certaines Amérindiennes une autonomie du désir charnel (alors dénié aux femmes européennes).

Sexualité prémaritale et formes de concubinage

Avant le mariage, les femmes européennes, comme les hommes d'ailleurs, ne sont pas censées avoir de vie érotique, même si la réalité est parfois différente³². Or, dans nombre de sociétés indiennes – mais pas dans toutes³³ –, il semble que ce temps soit précisément, dans ce domaine, celui de la plus grande liberté d'action. Comme le remarque le frère récollet Gabriel Sagard, qui séjourne chez les Hurons dans les années 1620, « il arrive souvent que telle passe ainsi sa jeunesse, qui aura plus de douze ou quinze maris, tous lesquels ne sont pas néanmoins seuls en la jouissance de la femme, quelques mariés qu'ils soient³⁴ ». John Lawson évoque lui aussi la sexualité précoce des Indiennes du Piedmont carolinien (Congarees, Waxhaws, Catawbas, etc.) et l'absence de valorisation sociale de la virginité :

32. Maurice DAUMAS, *Le mariage, op. cit.*, p. 30-31.

33. Selon le voyageur des années 1790 Jean-Baptiste Truteau, les femmes (arikaras et pawnees) ne profiteraient de cette liberté qu'après la fin de leur premier mariage : « Les hommes sont généralement libre de quitter leur femmes quand ils veulent et de passer a dautres mariages. Les femmes n'ont la liberté de le faire qu'après que leur premier mari les a quittées, pour lors elles sont libres de leur corps et maitraisse de vivre a leur gré. Aussi ces femmes changent elles de mari autant de fois que la fantaisie leur en prend, ne se fixant non plus que dans un âge plus avancé avec celuy de qui elles auront eus plusieurs enfants » (Jean-Baptiste Trudeau, *Voyage sur le Haut-Missouri, 1794-1796*, Québec, Septentrion, 2006). La prose de Truteau rappelle celle d'auteurs du xvii^e siècle. Voir par exemple les propos de Lamothe Cadillac, dans Pierre MARGRY, ed., *Découvertes et Etablissement des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1754, Mémoires et documents originaux*, Paris, D. Jouaud, 1876-1886, t. 5, p. 107.

34. Gabriel T. SAGARD, *Le Grand voyage du pays des Hurons*, éd. R. Ouellet, Bibliothèque québécoise, 1990, p. 200.

Les Filles à 12 ou 13 Ans, aussitôt que la Nature les y incite, offrent librement leur Virginité à des Jeunes du même âge, accordant leurs Faveurs à qui le désire, changeant de partenaire très souvent, peu voire aucune d'entre elles ne faisant preuve de constance [pour l'un ou l'autre], jusqu'à ce que l'âge la rende capable de gérer les affaires du foyer, et qu'elle se soit essayée à la vigueur de la plupart des hommes de sa nation. La multiplicité des galants n'étant jamais une tache pour la Réputation d'une Femme, ou la moindre Entrave à son Avancement, plus elle se comporte en catin, plus Honorable est-elle, et des plus désirée, par ceux de la classe supérieure; la virginité, si convoitée par les Européens, n'est jamais estimée par ces Sauvages³⁵.

Le propos de Lawson sur la valorisation de la licence sexuelle féminine pourrait relever d'un malentendu culturel, ou être le fruit de l'incommunicabilité linguistique, car il tranche avec beaucoup d'ethnographies du monde amérindien. D'autres témoignages insistent pourtant bien sur le fait que c'est hors l'état matrimonial, donc de façon illégitime aux yeux des Églises chrétiennes, que la sexualité des Amérindiennes s'exprime en apparence le plus librement³⁶.

Les observateurs français décrivent parmi les Indiens des Grands Lacs une institution galante qui semble également rendre compte de la latitude d'action des jeunes Amérindiennes : la « course à l'allumette ». Dans ce rituel de courtoisie, de jeunes hommes appelés « coureurs d'allumette » tentent nuitamment de séduire « leurs maistresses³⁷ » en s'éclairant d'une torche pour mieux dévoiler leur identité. Ils visitent les cabanes et viennent faire la cour aux femmes non mariées qui peuvent alors souffler l'« allumette » pour leur

35. LAWSON, *A New Voyage*, *op. cit.*, p. 25.

36. Voir Adriaen VAN DER DONCK, « A Description of New Netherland », dans *Collections of the New York Historical Society*, Second Series, vol. 1, New York, 1841, p. 199 (« When their women are young, free, and unmarried, they act as they please »); Antoine-Denis RAUDOT, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale, 1709-1710*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904, p. 101-102. Voir aussi Charles HUDSON, *The Southeastern Indians*, University of Tennessee Press, 1976, p. 200.

37. THWAITES, ed., *op. cit.*, vol. 18, p. 138.

signifier qu'elles acceptent de coucher avec eux. L'officier français Lamothe Cadillac est l'un des premiers à utiliser cette expression à propos des Outaouais à la fin du xvii^e siècle :

Voicy comment ils se conduisent en leurs amours. Les jeunes gens ont des escorces, qui se roulent en forme de flambeau ; ils les allument la nuit par un bout et courent ainsi toutes les cabanes, si tel est leur plaisir. Les filles sont couchées sur le bord de l'allée, et, lorsque leur bien-aimé passe, elles l'arrestent par un coin de sa robe. En mesme temps que le galant sent ce signal, il se baisse et pour lors sa maistresse prend son escorce et l'esteint et fait coucher auprès d'elle le jeune homme, qui lui conte sa passion. Au milieu de cette privauté et liberté entière, il ne se passe souvent rien que de fort honneste et fort respectueux, tant il est vray qu'on fait moins de cas de ce qui est permis que de ce qui est deffendu, car c'est constant que dans cette occasion, il ne dépend que des deux amoureux de se satisfaire ; néanmoins la plus grande partie n'en font rien, surtout s'ils ont dessein de se marier ensemble. Enfin, quand la belle s'ennuye et veut dormir, elle advertit son amant, qui se retire aussitost qu'elle le luy ordonne. Cela s'appelle parmy eux courir l'allumette³⁸.

Cette description évoque trop les rituels nocturnes de fréquentation amoureuse d'avant mariage de certaines campagnes françaises pour refléter parfaitement la réalité sociale outaouaise. Au cours de ces rituels populaires et profanes combattus par l'Église et le

38. MARGRY, ed., *Découvertes*, op. cit., t. 5, p. 107, relation de Cadillac. Voir aussi RAUDOT, *Relation*, op. cit., p. 101-102 ; DIEREVILLE, *Relation de voyage du Port Royal de l'Acadie, ou de la Nouvelle France suivie de poésies diverses* (1708), Montréal, PUM, 1997, p. 319 ; ANOM, F3, 2, f. 441rv ; LAHONTAN, *Œuvres*, op. cit., p. 668-669, 672-673, 817, 883-888 ; SAGARD, *Le Grand Voyage*, op. cit., p. 200 ; Alexander HENRY, *The Journal of Alexander Henry the Younger, 1799-1814*, ed. Barry Gough, Toronto, The Champlain Society, 1988, p. 219. Cette institution semble surtout caractériser les Indiens des Grands Lacs : Jean-Bernard BOSSU, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale*, Chez Changuion, Amsterdam (Paris), 1777, p. 210. Voir aussi Sol TAX, « The Social Organization of the Fox Indians », dans Fred Eggan, ed., *Social Anthropology of North American Tribes. Essays in Social Organization, Law, and Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1937, p. 271-272 ; Philippe JACQUIN, *Les Indiens blancs*, Paris, Payot, 1987, p. 189 ; HAVARD, *Empire et métissages*, op. cit., p. 633.

pouvoir civil, connus selon les provinces sous le nom de *marachinage* (Vendée), d'*albergement* (Savoie) ou de *créantailles* (Champagne), deux jeunes gens, en marge des autorités ecclésiastiques et parfois aussi de l'autorité parentale, se rencontrent, bavardent, établissent des projets de vie commune, s'échangent des objets en guise de promesse, s'embrassent et se caressent (le coït seul étant tabou)³⁹. Dès lors, il est difficile de dire ce qu'il en est vraiment parmi les Amérindiens. Les fréquentations de la course à l'allumette ne semblent pas nécessairement assorties d'une promesse de mariage – d'autant que les partenaires des jeunes filles ont pu être des parents avec lesquels une alliance serait considérée comme incestueuse⁴⁰. Ces fréquentations forment peut-être un lieu de séduction et éventuellement de jeux érotiques davantage qu'un théâtre de l'alliance. Comme l'exprime le père jésuite Pierre Potier dans son recueil sur le parler des Canadiens, la course à l'allumette a une forte connotation sexuelle, puisqu'elle renvoie selon lui au fait de « cherche[r] des chiennes en chaleur ». Le jésuite associe aussi l'expression à « courrir la galipote [et] prétontaine⁴¹ ». Est-ce à une pratique proche de la course à l'allumette que s'est adonné un peu naïvement un commis d'Astoria (Oregon) qui, au début du XIX^e siècle, passe trois semaines avec une jeune femme clatsop, « dans sa tente » ? L'année suivante, il a la surprise d'assister au mariage de sa « chère amie » et, alors qu'il cherche à se rappeler à son bon souvenir, celle-ci le

39. FLANDRIN, *Le sexe et l'Occident*, op. cit., p. 61-82, 279-299 ; Sara F. MATTHEWS-GRIECO, « Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime », dans Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, dir., *Histoire du corps*, t. 1, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005, p. 176-177 ; André BURGUIÈRE et François LEBRUN, « Le prêtre, le prince et la famille », dans A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend, dir., *Histoire de la famille*, t. 2, *Le choc des modernités*, Paris, A. Colin, 1986, p. 115-118. A. Henry (l'aîné) établit explicitement un parallèle : « I consider this practice as precisely similar to the bundling of New England, and other countries ; and, to say the least, are not more licentious » (Alexander HENRY, *Travels & Adventures in Canada and the Indian Territory*, New York, 1972, p. 301).

40. Voir Alexandre SURRALLS, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003, p. 28.

41. Pierre POTIER, *Les écrits de Pierre Potier*, Robert Toupin, éd., Université d'Ottawa, 1996, p. 465. Voir aussi ANOM, F3, 2, f. 441rv, Détail sur les mœurs et coutumes des sauvages du Canada, 1723.

toise, feint peut-être de ne pas le reconnaître et lui dit d'aller vaquer à ses affaires⁴².

Si le mariage peut signaler la fin des expérimentations sexuelles tous azimuts, il existe apparemment, dans certaines sociétés indiennes, une catégorie de femmes qui ne se marient pas (au moins provisoirement) et qui s'assimilent sans doute parfois aux jeunes femmes répertoriées comme « maîtresses de leur corps ». Chez les Hurons, écrit le père Charlevoix, « plusieurs [hommes] ne se mariaient point, mais prenoient des Filles pour leur servir, disoient-ils, de Compagnes, & toute la différence qu'on mettoit entre ces Concubines & les Epouses légitimes, c'est qu'avec les premières on ne contractoit nul engagement⁴³ » – l'engagement, en l'occurrence, renvoie aux obligations matrimoniales, et plus précisément à l'asservissement temporaire du gendre, souvent placé au service de son beau-père (c'est ce que les ethnologues appellent le service pour la fiancée)⁴⁴. D'autres auteurs font allusion à de telles concubines. Lahontan, par exemple, parle de femmes « qui ne veulent point entendre parler de mari, par un principe de débauche » et qui sont appelées « Ickoue ne Kioussa, c'est-à-dire, femme de Chasse, parce

42. Ross COX, *Adventures on the Columbia River. Six Years on the Western Side of the Rocky Mountains*, The Narrative Press, 2004, p. 108-109. Sur les fréquentations d'avant-mariage parmi les Indiens, voir aussi William H. KEATING, *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peters River*, Minneapolis, Ross & Haines, 1959, t. 2, p. 166; Alexander ROSS, *Ross's Adventures of the First Settlers on the Oregon or Columbia River, 1810-1813*, London, 1849, Applewood Books, s. d., p. 284-285.

43. François Xavier de CHARLEVOIX, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale* (1744), éd., Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 656.

44. Voir Alain TESTART, Nicolas GOVOROFF et Valérie LECRIVAIN, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, 161, janvier-mars 2002, p. 170-171; DÉSVEAUX, *Quadratura*, op. cit., p. 480-481. Sur l'obligation pour le gendre de participer étroitement – généralement pendant une année – aux activités productives de la maisonnée de son beau-père, voir aussi J. McDonnell, « Some Account of the Red River », dans Rodrigue MASSON, éd., *Les bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest; récits de voyages, lettres et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest canadien*, New York, Antiquarian Press, 1960, t. 1, p. 278; Duncan Cameron, « The Nipigon Country », dans MASSON, dir., *Les bourgeois*, op. cit., t. 2, p. 251; Rudolph Friederich KURZ, *On The Upper Missouri, The Journal of Rudolph Friederich Kurz, 1851-1852*, Norman, University of Oklahoma Press, 2005, p. 179; KEATING, *Narrative of an Expedition*, op. cit., p. 110.

qu'elles se divertissent ordinairement avec des Chasseurs». L'auteur précise que ces femmes allèguent

pour raison [de leur comportement] qu'elles se sentent trop indifférentes pour s'engager dans le lien conjugal, trop négligentes pour élever des enfants, & trop impatientes pour passer tout l'Hiver dans le Village; & voilà comment elles colorent leurs dèrèglemens. Leurs parens n'oseroient s'ingérer de leur reprocher leur mauvaise conduite; au contraire ils paroissent l'approuver, en disant [...], que leurs filles sont Maitresses de leur Corps⁴⁵.

Lahontan, avec quelque exagération peut-être, confère à ces femmes une capacité singulière à échapper aux déterminations sociales. Dans sa description des «sauvages du nord», le père Hennepin écrit pour sa part que ces Indiens (peut-être des Outaouais ou des Ojibwés) vont chasser le castor au printemps et «laissent souvent leurs femmes au village pour semer du bled d'Inde, des citrouilles, & en louent une autre pour aller avec eux; quand ils sont de retour chez eux, ils luy donnent un castor ou deux, & l'envoient comme cela chez elle, & se remettent avec la première». Parfois, si la «femme de chasse» leur plaît davantage que celle qui est demeurée au village, ils remplacent «celle-ci par celle-là⁴⁶». Cette pratique n'est pas sans évoquer les rapt de séduction qui ont cours dans les communautés des Plaines, et qui peuvent se traduire effectivement par une séparation⁴⁷. Les concubines mentionnées par Hennepin et Lahontan sont-elles inspirées par un esprit-gardien, expriment-elles une vocation spirituelle particulière, liée à un rêve

45. LAHONTAN, *Œuvres*, op. cit., p. 681-682.

46. Louis HENNEPIN, *Description de la Louisiane, nouvellement découverte au Sud-Ouest de la Nouvelle-France par ordre du Roy*, Paris, Veuve Sébastien Huré, 1683, p. 36; WHITE, *The Middle Ground*, op. cit., p. 61-65; HAVARD, *Empire*, op. cit., p. 639-640.

47. Il en est ainsi chez les Crows: voir Robert H. LOWIE, *The Crow Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983 (1935), p. 50-51, 186-191; Emmanuel DÉSVEAUX, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p. 194-195; Thomas LEFORGE (et Thomas B. Marquis), *Memoirs of a White Crow*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1974, p. 196-197; Martha Harroun FOSTER, «Of Baggage and Bondage: Gender and Status among Hidatsa and Crow Women», *American Indian Culture and Research Journal*, 17, 2, 1993, p. 136.

ou à une vision ? Disposent-elles d'un statut particulier au sein d'unités familiales polygynes où ne règne pas toujours l'égalité entre les épouses ? Quoi qu'il en soit, ces formes éphémères de compagnonnage semblent répandues parmi les Indiens. Chez les Creeks, il existe ainsi un type de « mariage rapidement conclu » appelé *Toopsa Tawah*⁴⁸, par opposition, semble-t-il, avec les mariages mettant davantage en jeu les stratégies familiales.

C'est souvent avec lesdites « femmes de chasse » que les traiteurs de pelleteries d'origine européenne se sont liés intimement, sur un mode temporaire et relativement informel. À propos des Indiens du sud-est des États-Unis, un observateur note ainsi dans les années 1780 qu'il est « de coutume quand un homme blanc vient dans un village indien [...] avec l'intention d'y résider un certain temps, même pour quelques mois, de lui ériger un wigwam ou hutte, dans lequel il vit avec une squaw [...] le temps de son séjour⁴⁹ ». Le traiteur Alexander Henry l'aîné, à la même époque, évoque de tels arrangements parmi les Cris du lac Winnipeg, qui satisfont grandement les voyageurs canadiens-français. Selon lui, ces autochtones, qui « ont habituellement deux femmes chacun, et souvent trois [...] ne font aucune difficulté pour en prêter une, pour un certain temps, à un ami ». Il précise que certains de ses employés ont négocié avec « les maris respectifs » pour « embarquer avec eux dans leurs canots des femmes en promettant de les leur ramener l'année suivante ». Henry ajoute que « les femmes ainsi sélectionnées se considèrent honorées ; et le mari qui refuserait de prêter sa femme tomberait sous la condamnation du sexe [des femmes] en général⁵⁰ ». Ces formes de « prêt » traduisent peut-être l'intégration des voyageurs dans les réseaux de parenté locaux.

48. James ADAIR, *History of the American Indians*, ed. K. E. H. Braund, The University of Alabama Press, 2005, p. 176. Voir aussi HUDSON, *The Southeastern Indians*, *op. cit.*, p. 199.

49. John Smythe, cité dans Andrew K. FRANK, *Creeks and Southerners. Biculturalism on the Early American Frontier*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 2005, p. 35-36.

50. Alexander HENRY (the Elder), *Travels*, *op. cit.*, vol. 2, chap. 8.

Le fantasme colonial de la prostituée

La possibilité de nouer des relations éphémères avec des filles célibataires, des « femmes de chasse » ou même des femmes déjà mariées, a ancré l'idée parmi les Européens qu'il existe des prostituées amérindiennes. Or, le discours européen sur la prostitution est vraisemblablement le lieu d'une confusion ethnocentrique⁵¹. Dans l'Europe des ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles, la prostitution est vue avant tout comme un plaisir sexuel moralement condamnable : « C'est un abandonnement illégitime que fait une fille ou femme de son corps à une personne afin que cette personne prenne avec elle des plaisirs défendus » (Dictionnaire de Richelet, 1680⁵²). À cela s'ajoute parfois l'idée de la vénalité⁵³ et, plus rarement, celle d'une contrainte exercée sur la femme, amenée « à l'impudicité », soit « par autorité », soit « par persuasion⁵⁴ ». Il s'avère que l'un des critères occidentaux de la sauvagerie est le fait que les hommes (amérindiens) contrôlent la sexualité féminine (dans une certaine mesure, il y a d'ailleurs là un paradoxe, l'épouse étant considérée en Occident, quels que soient ses péchés – adultère compris –, comme irresponsable, et devant impérativement être placée sous le joug de son mari⁵⁵). À lire les auteurs européens, les femmes indiennes, sauf à se prostituer précisément parce qu'elles sont « maîtresses de leur corps », pouvaient être placées sous la coupe

51. Le terme de « prostitution » est souvent repris par les historiens : par exemple Marcel GIRAUD, *Le Métis canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*, Paris, Institut d'ethnologie, 1945, p. 354 ; Walter O'MEARA, *Daughters of the Country. The Women of the Fur Traders and Mountain Men*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968, p. 144 ; HAUSER, « The Berdache », *op. cit.*, p. 54-55.

52. Richelet ajoute : « C'est livrer une femme, ou fille à quelque homme, afin que cet homme en abuse & prenne avec elle tous les plaisirs de la chair. »

53. « Abandonner laschement son corps, son honneur, pour quelque plaisir, ou quelque interest mercenaire » (FURETIÈRE, 1690).

54. « Il se dit d'Une personne, qui par autorité ou par persuasion, oblige ou engage une femme ou une fille à s'abandonner à l'impudicité » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1762). Le passage « par autorité ou par persuasion » n'existe pas dans l'édition de 1694.

55. Lise LEIBACHER-OUVRARD, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève, Droz, 1989, p. 156.

de leurs pères, frères ou maris et devaient consentir à coucher avec les Blancs⁵⁶.

Le lieu commun de la femme autochtone comme objet de commerce offert à l'étranger de passage remonte aux origines de la colonisation⁵⁷. Certains villages amérindiens seraient, pour les Européens, à l'image des ports pour les marins, des lieux de débauche sexuelle. L'officier Jean-Bernard Bossu rapporte au milieu du XVIII^e siècle que, parmi les Creeks, les femmes « qui ne se marient jamais ont le nom de prostituées, & sont réputées telles⁵⁸ ». L'auteur semble confondre la prostitution avec les formes de compagnonnage évoquées plus haut. À la même époque, un autre officier français remarque lui aussi qu'« il y a dans tous les villages [en Louisiane] des filles de joye qui sont pour satisfaire les jeunes gens et coureurs de village. Les parents ne s'opposent que foiblement a ce desordre; il y a des nations ou les peres et mere les livrent eux-mêmes sans que cela soit prejudiciable a leur etablissement [à leur mariage]⁵⁹ ».

56. Sagard, par exemple, dénonce dans les années 1620 les « maquereaux et méchants, dans les bourgs et les villages [Hurons], qui ne s'adonnent à autre exercice qu'à présenter et conduire de ces bêtes [les filles] aux hommes qui en veulent » (SAGARD, *Le Grand voyage*, *op. cit.*, p. 213), et un officier français note dans les années 1690 que les Illinois « prostitueroient mil fois leurs filles et leurs sœurs pour une paire de Bas ou autre chose » : Pierre DELIETTE, *Mémoire* (Memoir of De Gannes Concerning the Illinois Country), *Collections of the Illinois Historical Library*, vol. 23, p. 328.

57. Voir Marc LESCARBOT, *Voyages en Acadie (1604-1607), suivis de la description des mœurs souriquoises comparées à celles des autres peuples*, éd. Marie-Christine Pioffet, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 335; CHARLEVOIX, *Journal*, *op. cit.*, p. 621.

58. BOSSU, *Nouveaux Voyages*, *op. cit.*, p. 247.

59. VAUGINE DE NUISEMENT, *Journal de Vaugine de Nuisement*, S. Canac-Marquis et P. Rézeau, éd., Québec, PUL, 2005, p. 50-51. Voir aussi les propos du Virginien William Byrd II, qui évoque des « compagnes de lit » amérindiennes « un peu mercenaires dans leurs amours » (BYRD II, *The Westover Manuscripts: Containing the History of the Dividing Line Betwixt Virginia and North Carolina* [1728], Petersburg, Edmund and Julius C. Ruffin, 1841, p. 35); Johannes Megapolensis (1644), dans D. R. SNOW, C. T. GEHRING et W. STARNA, ed., *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, Syracuse University Press, 1996, p. 43; HENRY, *Journal of Alexander Henry the Younger*, *op. cit.*, p. 723-724; COX, *Adventures*, *op. cit.*, p. 736; ROSS, *Ross's Adventures*, *op. cit.*, p. 107; Bernard DE VOTO, ed., *The Journals of Lewis and Clark*, New York, Boston, Houghton Mifflin Company, 1953, p. 301; Gray WHALEY, « "Complete Liberty"? Gender, Sexuality, Race, and Social Change on the Lower Columbia River, 1805-1838 », *Ethnohistory*, 54, 4, 2007, p. 669-694; John BRADBURY, « Travels in the Interior of America », dans R. G. Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, Cleveland, H. Clark Company, 1904, vol. 5, p. 61.

À nouveau, le langage trahit peut-être les fantasmes et les projections européennes. Ces femmes sont-elles en effet des filles publiques, des professionnelles du sexe, ou s'adonnent-elles simplement de façon plus régulière que d'autres à des formes (cérémonielles ou non) de partage temporaire des faveurs sexuelles ?

À lire John Lawson, la question se pose aussi pour les Catawbas du piedmont carolinien. Lawson écrit que le « roi des Indiens Kadapau gardait toujours deux ou trois *Filles de commerce* dans sa hutte ». Offrant l'une d'entre elles à Lawson et à ses compagnons, il se voit opposer un refus et est alors pris d'une « violente passion », « disant que les Anglais n'étaient bons à rien ». En l'occurrence, il se pourrait que les filles que ce chef tente de leur accorder forment une catégorie à part. Selon Lawson, elles sont choisies parmi « les plus jeunes et les plus jolies » et se distinguent des femmes « engagées auprès de leurs maris » par une coupe de cheveux particulière. Elles seraient également vénales, car, pour en jouir, il convient « d'abord de les louer, la plus grande part du gain revenant à la bourse du roi ». La cabane du chef constituerait d'ailleurs « le principal bordel » du village, note Lawson qui, ici, plaque certainement une catégorie européenne sur les réalités catawbas. Le naturaliste anglais précise alors que les épouses elles-mêmes, à défaut d'être « mercantiles », accordent aussi « leurs faveurs [...] en l'absence de leurs maris, sans rien demander en retour ». Les « filles de commerce » préserveraient quant à elles ce statut un certain nombre d'années, au cours desquelles elles tombent rarement enceintes, « car elles sont maîtresses dans l'art de la contraception, et celle qui donnait naissance à un enfant dans son état était réputée folle⁶⁰ ». Si la catégorie de « prostituée » ne correspond sans doute pas aux grilles sociales locales, on peut supposer en revanche que ces femmes, identifiées par leur coiffure particulière, appartenaient à une confrérie (ou société rituelle) féminine. Il se pourrait aussi que les femmes offertes aux Blancs aient été fréquemment des esclaves, c'est-à-dire des captives de guerre ne jouissant pas localement de protections parentales⁶¹.

60. LAWSON, *A New Voyage*, op. cit., p. 169.

61. Swanton parle de prostituées creeks, recrutées parmi des femmes adultères répudiées, peut-être aussi parmi les captives, et qui auraient été identifiées par des peintures faciales particulières (SWANTON, *The Indians*, op. cit., p. 703). Selon Alice B.

Le terme « prostitution », sous la plume des auteurs européens, recouvre en fait des comportements variés. L'employé de l'American Fur Company Charles Larpenteur – d'origine française, mais écrivant en anglais – distingue parmi les Assiniboïnes « trois degrés différents de prostitution ». Il note qu'« une prostituée régulière n'a pas de mari, et va “se prêter”, comme ils disent, contre rémunération. Une telle femme est au-delà de la rédemption ». Larpenteur qualifie le deuxième type de prostitution de « légal », lorsque la femme « est prêtée avec le consentement de ses parents », ce qui correspond à la tradition d'hypergamie spirituelle qui existe chez les Mandanes et les Hidatsas⁶². Enfin, il évoque le cas des femmes adultères, qui ne sont pas nécessairement punies – comme elles le sont systématiquement dans d'autres groupes –, mais qui peuvent ensuite être nommées péjorativement « dans leur langue Wittico Weeon », qui signifie « prostituée, mais non du premier ordre ». La traduction du terme assiniboïne *wittico weeon* (*witkó-wiya*) est plus précisément « femme folle ». Il s'agit d'une femme qui ne se comporte pas de façon appropriée et mène une vie dissolue⁶³. De la même façon, d'une femme multipliant les aventures sexuelles, on dira chez les Ojibwés qu'elle est « folle⁶⁴ ». Chez les Montagnais, il existe selon Sagard un type de fille qu'on appelle « une coureuse, une caioleuse ou une desbauchée addonnée aux hommes ». Le récollet précise que « de telles filles ils n'en font estat non plus que des chiennes (ainsi les appellent ils)⁶⁵ ». Dans plusieurs sociétés indiennes, des femmes peuvent donc être qualifiées de débauchées et, à ce

Kehoe, les femmes capturées à la guerre ou acquises comme esclaves, chez les Pieds-Noirs, pouvaient être prostituées (Alice B. KEHOE, « Blackfoot », dans Carol R. Ember et Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Sex & Gender, Men and Women in the World's Cultures Topics and Cultures*, Kluwer Academic/Plenum Publisher, 2003, p. 342).

62. Voir BOWERS, *Hidatsa*, *op. cit.* ; id., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1950 ; HAVARD, « Les champs de Venus », *op. cit.*

63. Charles LARPENTEUR, *Forty Years a Fur Trader on the upper Missouri*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989, p. 327-328.

64. George NELSON, *My First Years in the Fur Trade*, Minnesota Historical Society, 2002, p. 176.

65. Voir Gabriel T. SAGARD, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs Récollets y ont faits pour la conversion des Infidèles*, Paris, C. Sonnius, 1636, t. 2, chap. 17.

titre, dévalorisées socialement⁶⁶. Méfions-nous toutefois des traductions françaises. Au terme illinois « *ac8essississ8a* », un auteur jésuite donne comme équivalent « femme, fille debauchée », alors qu'il semble signifier plutôt, étymologiquement, « elle n'est pas vierge⁶⁷ », ce qui n'est pas exactement la même chose.

Reste à expliquer et à concilier deux aspects apparemment contradictoires du discours européen, même s'ils peuvent qualifier l'un et l'autre la prostitution : le schème de la maîtrise féminine du corps, et celui de la contrainte sociale (ou de la domination masculine). Les auteurs, ou bien rattachent le comportement des femmes à la sexualité prémaritale, qui est destinée à se normaliser à court terme, ou bien ont tendance à voir des prostituées partout. Plus généralement, il se pourrait que la réification de la contrainte soit liée à une surinterprétation d'observateurs incapables d'imaginer les femmes autrement que passives sur le plan sexuel et, prisonniers de la logique occidentale du désir masculin, incapables d'envisager qu'elles puissent s'offrir autrement que par vénalité⁶⁸. L'interprétation erronée des Européens serait donc le produit à la fois de leur culture et de leur sexe (ou genre).

Si les observateurs du xvii^e siècle parlent de prostitution, c'est d'abord, nous l'avons déjà suggéré, parce que la sexualité locale s'affranchit du code matrimonial (sexualité pré- et hors mariage). Mais l'Amérindienne échappe aussi, du point de vue des élites occidentales, à son statut de femme. « Maîtresse de son corps », elle renverse les présupposés d'ordre scientifique qui s'attachent au corps féminin et fait vaciller les normes traditionnelles de différenciation des sexes. Bien que la tradition misogyne l'associe au vice

66. Sur la vertu qui est attendue des jeunes filles, voir aussi GODDARD, ed., *The autobiography, op. cit.*, p. 51-52, 131 (« some of the girls in anyone's generation are badly behaved », « You must realize that it is not a good thing, either, for you women to marry many times. A woman is the topic of gossip when she does that. It's as if she passes from man to man »); Paul RADIN, ed., « The Autobiography of a Winnebago Indian », *American Archaeology and Ethnology, University of California Publications*, vol. 16, n° 7, 1920, p. 470 (« Never desire any other man than your husband.... Do not let anyone have the right to call you a prostitute »).

67. Voir MASHTAY, ed., *Kaskaskia Illinois-to-French Dictionary*, p. 39, 50. Pour la traduction exacte (le terme serait *ahkweehsihi(i)wa* et non *ac8essississ8a*) : comm. pers. de David Costa et Raymond de Mallie, septembre 2012.

68. LEIBACHER-OUVRARD, *Libertinage, op. cit.*, p. 156.

et à la luxure, la femme est généralement conçue, en effet, comme frigide. La médecine du xvii^e siècle, qui souscrit à la théorie des humeurs, considère la complexion féminine comme plus froide et flegmatique que celle des hommes, donc comme plus imparfaite, la froideur étant un facteur de faiblesse et l'humidité de mollesse. Le corps féminin serait à la fois pathogène, malade, froid, humide et frigide. Le tempérament supposément « chaud » des jeunes Indiennes brouille alors les distinctions de sexe, y compris au sein du mariage. C'est le mari en effet qui doit aller à la femme, non l'inverse, cette dernière se définissant comme un objet de désir, et non comme sujette à lui. La liberté et les dispositions actives des Amérindiennes, telles qu'elles sont parfois décrites dans les sources, se situent donc aux antipodes de la modestie, de la pudicité, de la discrétion et de la passivité qui, selon la morale sexuelle chrétienne, doit caractériser le comportement féminin. Si une femme doit contenter son mari, elle ne doit pas trop l'exciter non plus. Ce parasitage explique la rapidité avec laquelle les Indiennes sont assimilées aux prostituées qui, en Europe, comme les autres femmes déréglées (nymphomanes, lesbiennes...), sont traitées comme des anomalies, des mutantes échappant à leur travail sexuel reproductif et dessinant une classe singulière de femmes voluptueuses et quasi masculines⁶⁹. Les pères, frères et maris de ces Indiennes trop sensuelles sont eux hâtivement qualifiés de maquereaux⁷⁰. Comble du vice, ils introduisent la luxure au sein du couple alors même que le rôle d'un époux est d'éduquer son épouse et de lui enseigner

69. Voir Elsa DORLIN, *La Matrice de la race. Généalogie coloniale et sexuelle de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006 ; LEIBACHER-OUVRARD, *Libertinage*, *op. cit.*, p. 154-155 ; Stéphanie MULOT, « Chabines et métisses dans l'univers antillais », *Clio femmes et sociétés*, 27, 2008, p. 115-134 ; DAUMAS, *Le mariage*, *op. cit.*, p. 135 ; DAUMAS, « La sexualité », *op. cit.*, p. 19 ; CORBIN, *Le Temps*, *op. cit.*, p. 138. À vrai dire, l'époque moderne voit une évolution se dessiner sur ce plan : des historiens britanniques décrivent le passage, entre le début de l'époque moderne et les xviii^e-xix^e siècles, d'une conception de la femme comme lascive, avide et entreprenante sexuellement, à une femme passive et prude. Dans le nouveau régime de sexualité qui s'impose au xviii^e siècle, seules les prostituées, les domestiques séduites ou les femmes adultères peuvent « exprimer une passion sexuelle » : voir la mise au point historiographique de Karen HARVEY, « Le siècle du sexe ? Genre, corps et sexualité au dix-huitième siècle (vers 1650-vers 1850) », *Clio*, 31, 2010, p. 207-238.

70. Par exemple, SAGARD, *Le Grand Voyage*, *op. cit.*, p. 212-213.

(assez hypocritement, compte tenu du paradigme du double standard sexuel masculin) continence et modération – il ne doit surtout pas la traiter comme une prostituée⁷¹.

C'est à tort que les observateurs européens ont été amenés à valoriser la prostitution amérindienne comme une réalité sociologique de premier ordre. La tradition d'« hospitalité » sexuelle, cela dit, s'est altérée et complexifiée au contact des Européens, pour acquérir des significations nouvelles. À l'origine, le don de marchandises en échange de faveurs sexuelles ne répond sans doute pas systématiquement, en effet, à une exigence des Indiennes. Il s'inscrit plutôt dans une logique de convivialité qui informe aussi bien les liaisons sexuelles fugaces que les mariages « à la façon du pays » (entre Amérindiennes et traiteurs d'origine européenne), lesquels marquent une intégration plus claire de l'Européen-pourvoyeur dans le cercle de la parenté. À ce titre, il est difficile de parler de commerce de sexe lors des premières rencontres interculturelles : le fait pour les Blancs de donner de petits cadeaux aux Indiennes après avoir couché avec elles pourrait relever à ce stade d'un simple rituel d'entretien et de vivre ensemble n'ayant rien à voir avec la prostitution à proprement parler⁷². Il était d'ailleurs d'usage pour les hommes, dans l'ancienne société française, surtout quand ils ne pouvaient pas promettre le mariage, d'offrir de petits présents à leurs conquêtes d'un soir⁷³. De part et d'autre de l'Atlantique, les petits cadeaux peuvent ainsi relever de rites interactifs de courtoisie élémentaire sans lesquels les liens, qu'ils soient d'amour ou d'amitié, s'étiolaient⁷⁴. Passé les premiers moments, et même s'ils n'étaient pas

71. DAUMAS, *Le mariage*, op. cit., p. 135 ; DAUMAS, « La sexualité », op. cit., p. 19.

72. Voir Johann G. KOHL, *Kitchi-Gami, Life among the Lake Superior Ojibway* [1860], St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1985, p. 133.

73. Voir Marie-Aimée CLICHE, « Grossesse oblige ! Les abus sexuels aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Cap-aux-Diamants*, 21, 1990, p. 60. Sur les pratiques de don en Europe, Natalie Z. DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.

74. L'anthropologue Emmanuel Désveaux explique que, dans certains groupes amérindiens, « la pratique du cadeau fait à la femme accompagne tout contact entre les sexes, dans le sens le plus trivial. L'amant, mais, fait plus significatif, le mari également sont supposés gratifier leur partenaire d'un présent à chaque relation sexuelle effective. Le transfert de valeur matérielle signifie la relation sexuelle en soi, au coup par coup ». Le fait de donner et de faire circuler les biens matériels, y compris lors de transactions

étrangers à de telles pratiques, les observateurs européens ont pu confondre, pourtant, les cadeaux avec des rétributions. De fait, la rencontre avec les Européens a provoqué, chemin faisant, des glissements d'une forme à l'autre de l'éventail des offres érotiques. On peut ainsi supposer que les traiteurs de pelleteries ont bientôt considéré les propositions autochtones comme des services sexuels, de sorte que ces transactions en sont venues à assumer le statut d'un commerce⁷⁵. Avec l'institutionnalisation des présents, ladite hospitalité sexuelle a pu devenir, en effet, une prostitution assumée⁷⁶.

Femmes-objets / femmes-sujets ?

Il reste à se demander si, en circulant dans certaines communautés amérindiennes, les Européens ont effectivement joui de l'allant sexuel des femmes, ou s'il s'agit en définitive d'un simple mirage ethnographique. Lorsqu'on étudie les séquences d'amabilité érotique, se pose évidemment la question de la contrainte. Sans doute faut-il parler parfois des femmes indiennes comme de «jeunes filles en pleurs», pour reprendre l'expression de l'ethnologue Serge Tcherkézoff à propos des adolescentes tahitiennes – tremblantes de peur, celles-ci étaient incitées par leurs pères ou frères à coucher avec les marins européens de passage afin de capter les forces surnaturelles de ces nouveaux venus⁷⁷. Il arrivait en effet que des femmes amérindiennes soient contraintes par leur mari à coucher avec un autre homme⁷⁸. Pourtant, des sources suggèrent aussi l'existence, au moins dans certains contextes, d'une relative autonomie féminine de l'offre érotique. L'officier français J.F.B. Dumont de Montigny évoque par

matrimoniales, s'inscrit dans la culture du dénantisement (DÉSVEAUX, *Quadratura*, *op. cit.*, p. 481-482).

75. Voir les réflexions de Marshall SAHLINS, *Des Iles dans l'histoire*, Paris, Gallimard et Seuil, 1989.

76. Sur la prostitution amérindienne, voir WHITE, *The Middle Ground*, *op. cit.*, p. 334; WHALEY, « "Complete Liberty" ? », *op. cit.*, p. 675-677, 684; COX, *Adventures*, *op. cit.*, p. 100, 104-105; ROSS, *Ross's Adventures*, *op. cit.*, p. 107; John J. AUDUBON, *Journal du Missouri*, (trad.) Paris, Payot et Rivages, 2002, p. 129.

77. Serge TCHERKÉZOFF, *Tahiti-1768: Jeunes filles en pleurs, la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Papeete, Au vent des îles, 2004.

78. Voir les articles de Douglas R. Parks, Bernard Saladin d'Anglure et Frédéric Laugrand dans cet ouvrage.

exemple « des sauvagesses [natchez] qui venaient s'offrir d'elles-mêmes aux soldats ou habitants, aux officiers et aux sergents et cela pour peu de chose⁷⁹ ». Le traiteur Alexander Henry (le jeune), pour sa part, observe que des femmes hidatsas proposent leurs services sexuels en l'absence de leurs maris⁸⁰ et, comme le signalent d'autres observateurs des sociétés du haut Missouri, ce sont les femmes qui, lors des cérémonies de coït rituel, sélectionnent dans l'assemblée les hommes avec lesquels elles entendent coucher⁸¹. Le botaniste John Bradbury se montre frappé de son côté par le rôle joué par les femmes arikaras lors des transactions sexuelles avec les voyageurs canadiens-français au début du XIX^e siècle. Un mari et sa femme, à sa surprise, semblent jouer la même part dans la fixation des « prix ». Bradbury est encore plus explicite parmi les Mandanes. Interloqué par les propos libres et « de la plus obscène nature » (on les lui a traduits) de jeunes femmes mandanes, il précise que la « squaw de notre hôte riait bruyamment, et faisait tout ce qui était en son pouvoir pour promouvoir ce type de conversation ». Cette incitation au sexe, note le naturaliste, était à l'œuvre « dans chaque loge du

79. Nous soulignons. DUMONT DE MONTIGNY, *Regards sur le monde atlantique*, Sillery, Septentrion, 2008, p. 372 ; voir aussi Régis de TROBRIAND, *Vie militaire dans le Dakota. Notes et souvenirs (1867-1869)*, Paris, H. Champion, 1926, p. 89 (« les jeunes filles [du haut Missouri] elles-mêmes vont au-devant de ces transactions dans lesquelles elles ont leur part de bénéfice ») ; LAWSON, *A New Voyage*, op. cit., p. 29.

80. HENRY, *Journal of Alexander Henry the Younger*, op. cit., p. 244, 250. Voir aussi LAWSON, *A New Voyage*, op. cit., p. 29. Alors qu'il parvient dans un village du piedmont carolinien provisoirement délesté de ses hommes, tous partis « chasser dans les bois », J. Lawson note que l'un des visiteurs (vraisemblablement autochtone) se lie rapidement à une Indienne locale, et que « les autres vierges [leur] offrirent leurs services ». Les jeunes femmes, dans ce contexte précis, ne s'offrent donc pas poussées par les hommes de la communauté puisqu'ils sont absents. Dans cette région, les chefs contrôlent pourtant dans une certaine mesure l'accès des traiteurs européens aux femmes. Voir Theda PERDUE, « *Mixed Blood* » Indians. *Racial Construction in the Early South*, Athens, The University of Georgia Press, 2003, p. 14, 24-25.

81. Tabeau explique que « toutes sont généralement enemies du cérémonial & pour éviter les embarras d'une intrigue, elles font ordinairement les premières avances d'une manière peu équivoque » (Pierre-Antoine TABEAU, « Voyage de Régis Loisel dans le haut Missouri », Washington, D.C., Library of Congress, Joseph Nicollet Papers. Transcription de Steve Canac-Marquis et Robert Vézina, à paraître) ; voir aussi PERRIN DU LAC, *Voyage dans les deux Louisianes et chez les Nations sauvages du Missouri... en 1801, 1802 et 1803...*, Lyon, Bruyset Ainé et Buynand, 1805, p. 272-273 ; DE VOTO, ed. *The Journals*, op. cit., p. 301.

village». Bradbury est plus tard l'objet des sollicitations d'un couple mandane et, quand il éconduit ce dernier, l'homme le regarde avec colère et lui lance en français «sacré crapaud», une insulte répétée par sa conjointe⁸². Chez les Creeks, enfin, l'aventurier Jean-Antoine Leclerc évoque une fête au cours de laquelle «les femmes et les filles jouissent d'une liberté sans bornes» et «peuvent faire aux hommes toutes les agaceries et les provocations qu'il leur plaît». Il rapporte même avoir été carrément agressé par «quatre femmes qui [lui] firent des reproches très gais sur [sa] sobriété», lui signifiant «qu'[il] ne leur échapperai[t] pas⁸³».

Évidemment, tous ces témoignages sont sujets à caution. N'expriment-ils pas, de façon aveugle, les fantasmes des Européens sur la sexualité nécessairement permissive de l'univers «sauvage»? Ces hommes ne rêvent-ils pas de nymphes voluptueuses et librement offertes? Ne cherchent-ils pas aussi, dans un tel contexte, à faire valoir leur propre civilité? Cela est fort probable. Mais, bien qu'il ne s'agisse évidemment pas de ressasser le topos colonialiste de l'hypersexualité de la «sauvagesse», ni de considérer que le statut et la marge de manœuvre des femmes étaient identiques d'un groupe autochtone à l'autre – ou même au sein d'un même groupe, dans le cas des sociétés stratifiées⁸⁴ –, on ne repoussera pas aussi facilement l'hypothèse de la *volonté* féminine, d'autant que certaines ethnographies recueillies au ^{xx}e siècle lui donnent une certaine consistance. À propos des cérémonies mandanes et hidatsas de coït rituel, Alfred W. Bowers remarque ainsi que c'est à l'initiative des épouses, en principe, qu'elles se déroulaient. Si les femmes se montraient hésitantes, elles pouvaient consulter leurs frères ou leur mère, mais elles n'étaient contraintes en aucune façon. Un mythe hidatsa affirme même que «les mâles ont moins de puissance d'agir

82. BRADBURY, «Travels», *op. cit.*, p. 140, 162, 166. Voir aussi Henry A. BOLLER, *Journals, Twilight of the Upper Missouri River Fur Trade*, State Historical Society of North Dakota, 2008, p. 145.

83. MILFORT, *Chef de guerre chez les Creeks*, C. Bucher, éd., France-Empire, 1994, p. 214-215. On est loin ici du poncif qui fait de la femme le nécessaire jouet de la gent masculine et de ses désirs. Voir aussi (sur les femmes dènès) Clermont BOURGET, *Douze ans chez les sauvages au Grand Lac des Esclaves, comme médecin et agent des Indiens (1923-1935)*, Sainte-Anne-de-Beaupré, publication à compte d'auteur, 1938, p. 59-62.

84. Voir l'article de D. R. Parks dans cet ouvrage.

que les femmes dans les affaires sexuelles». Dans sa description de la cérémonie hidatsa d'appel du bison, le prince Maximilian, dans les années 1830, remarquait similairement qu'elle «était instituée par les femmes⁸⁵». Chez les Utes, à l'occasion de la «danse de l'ours», soit le principal cycle cérémoniel de ce groupe, qui se tenait au printemps, ce sont aussi les femmes qui faisaient preuve de la plus grande hardiesse vis-à-vis de leurs partenaires. Lors des danses nocturnes, elles venaient «agresser» les hommes qui, passifs, acceptaient «sans murmure» leurs offres à danser ou à coucher avec elles⁸⁶. Parmi les Indiens des Plaines, on considérait généralement que les femmes se montraient plus entreprenantes que les hommes dans leur façon de montrer leurs désirs sexuels. Chez les Sioux, la sexualité était un élément essentiel de l'identité féminine, et les désirs sexuels des femmes, leur aplomb dans le domaine érotique, étaient culturellement conçus comme plus forts que ceux des hommes, dont on valorisait au contraire la continence⁸⁷. Le coureur de bois Pierre-Esprit Radisson rapporte au xvii^e siècle une séquence rituelle au cours de laquelle des femmes sioux, «toutes nues», sont juchées sur des canots et chantent pendant des heures pour encourager les hommes qui partent à la guerre : «elles n'ont pas du tout

85. A. W. BOWERS, *Hidatsa*, op. cit., p. 454 ; Claude LÉVI-STRAUSS, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 270 ; MAXIMILIAN, «Travels in the Interior of North America during the Years 1832-1834», dans R. G. Thwaites, ed., *Early Western Travels*, 1906, vol. 24, p. 27-30. Voir aussi, à propos des femmes dénées, Alexander MACKENZIE, *The Journals of Alexander Mackenzie. Exploring Across Canada in 1789 & 1793*, The Narrative Press, 2001, p. 109.

86. Julian H. STEWARD, «A Uintah Ute Bear Dance, March 1931», *American Anthropologist*, vol. 34, n° 2, 1932, p. 263-273. Selon Steward, «There is no question that it is the women who are here the aggressors ; in fact, they are even less shy than the males in Caucasian society» (p. 272-273). Voir DÉSVEAUX, *Quadratura*, op. cit., p. 71-72.

87. Sur les Sioux, voir les travaux de R. J. DeMallie. En plus de l'article qui figure dans cet ouvrage, voir DEMALLIE, «Male and Female in Traditional Lakota Culture», dans P. Albers et Beatrice Medicine, ed., *The Hidden Falf. Studies of Plains Indian Women*, University Press of America, 1983, p. 256-257, et *id.*, «Kinship and Biology in Sioux Culture», dans R. DeMallie et Alfonso Ortiz, éd., *North American Indian anthropology : essays on society & culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, p. 134. Un parallèle doit-il être dressé avec le comportement qui est prêté aux castors ? Selon les Indiens des Grands Lacs, le castor mâle «is as constant as he is jealous, never attaching himself to more than one female ; while the female, on her side, is always fond of strangers», Alexander Henry (the Elder), *Travels*, op. cit., p. 129.

honte de tout nous montrer, pour nous inciter et animer les hommes à se défendre vaillamment et venir jouir d'elles⁸⁸». Affichant de façon provocatrice leur sexualité, les femmes incitent ainsi les hommes à ravalier leurs frustrations sexuelles sur le théâtre de la guerre, à assumer leur masculinité en bridant leur libido⁸⁹.

La vocation active sinon «agressive» des femmes en matière sexuelle, qui n'était certes pas universelle parmi les Indiens⁹⁰, pouvait s'accompagner d'une dimension initiatrice. Chez les Pawnees, par exemple, il était d'usage pour une femme mariée de prendre la résolution d'instruire aux choses du sexe un jeune neveu parvenu à la puberté. Le garçon – mais aussi ses frères, semble-t-il – entretenait pendant quatre ou cinq ans des relations sexuelles avec sa tante, notamment au cours des périodes où l'époux de cette dernière partait combattre ou chasser. En vertu d'une forme institutionnalisée de polyandrie, le neveu bénéficiait donc, aux côtés de son oncle, d'un statut de coépoux. Ainsi initié, il pouvait également demander à cette femme mûre – qui, selon le témoignage de Roaming Scout⁹¹, donnait son «consentement» – de former aussi un ami intime (un autre jeune garçon, considéré comme son «frère», et avec qui il partageait son lit)⁹². De telles femmes, comme celles qui participent au coït rituel du bâton rouge observé parmi les

88. Pierre-Esprit RADISSON, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois : récits de voyages au pays des Indiens d'Amérique*, Nota Bene, 1999, p. 239.

89. Une entrée d'un dictionnaire jésuite de la langue illinoise va dans le même sens : «nitchitchipihe, *libidine uro. Mulier tantum*» (autrement dit : je brûle de désir. Seulement une femme). La féminité illinoise serait-elle associée localement à la luxure ? (MASHTAY, ed., *Kaskaskia Illinois-to-French Dictionary*, p. 38).

90. Chez les Ojibwés par exemple, selon I. A. HALLOWELL, «Psychosexual Adjustment, Personality, and the Good Life in a Nonliterate Culture», dans *id.*, *Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972*, ed. J. S. H. Brown et S. E. Gray, University of Nebraska Press, 2010, p. 331 : «Women are supposed to be self-effacing... so far as sex is concerned they play an almost completely passive role in the sexual act itself. As one Indian, who had had some experience with white women expressed it to me, "An Indian woman never helps you".»

91. Recueilli en 1906 par George Dorsey et son assistant James Murie, ce document est en cours d'édition. Je remercie D. R. Parks de m'y avoir donné accès. Voir l'article de ce dernier dans cet ouvrage.

92. D. R. PARKS, «Pawnee», dans *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains*, R. DeMallie, ed., Washington, Smithsonian institution, 2001, p. 535. Voir aussi DÉSVEAUX, *Quadratura*, op. cit., p. 540.

Mandanes⁹³, ne sont pas vierges et n'appartiennent pas à une confrérie particulière. Il s'agit d'épouses qui nouent une liaison sexuelle, soit avec des hommes âgés et de façon très ponctuelle (cas mandane), soit avec des adolescents et sur une période assez longue (cas pawnee). Nulle part la situation ne semble être subjectivement vécue comme un abus ou sur le mode de la contrainte⁹⁴.

La réflexion sur la liberté individuelle et sur la notion de consentement ne doit pas nous faire oublier que, dans *chaque* société – et peut-être particulièrement dans chaque société traditionnelle ou peu différenciée –, les actions des individus reposent sur l'intériorisation de schèmes inconscients de perception, d'appréciation et d'action fondés sur la reproduction mimétique des comportements observés. S'il est ainsi difficile de dire que les femmes sont toujours contraintes, elles n'en sont pas moins banalement soumises à des normes collectives auxquelles il leur est difficile de se soustraire, en exprimeraient-elles le désir. Des normes, qu'à vrai dire, elles sont sans doute capables d'investir de façon avantageuse⁹⁵ pour y

93. Voir BOWERS, *Mandan*, *op. cit.*

94. La question de la contrainte se pose également pour les règles de mariage. Dans les sociétés amérindiennes, le mariage n'est pas conçu comme une union romantique ou comme le couronnement d'une idylle amoureuse, et en cela il s'accorde avec la tradition française du XVII^e siècle, où cette institution est l'affaire des familles – des pères au premier chef (DAUMAS, *Le mariage amoureux*, *op. cit.*, p. 11-15, 40). Si, toutefois, le consentement féminin est valorisé par l'Église chrétienne (le mariage est fondamentalement un échange de consentements), il l'est sans doute moins parmi les Amérindiens. L'inclination sentimentale des femmes indiennes est rarement prise en compte, et leur mariage peut ainsi se solder par une expérience douloureuse. Il est certes difficile d'affirmer que ces femmes sont toujours et nécessairement contraintes (c'est évidemment le cas quand elles sont pré-pubères). Voir LAWSON, *A New Voyage*, *op. cit.*, p. 168; POND, *Dakota Life*, p. 137; LARPENTEUR, *Forty Years*, *op. cit.*, p. 329; ROSS, *Ross's Adventures*, *op. cit.*, p. 285. Mais, si elles sont souvent libres d'échapper à un mariage quand le candidat choisi ne leur sied vraiment pas, leur marge de manœuvre se limite généralement à cela, surtout lors du premier mariage. Elles acceptent parfois une union de mauvaise grâce en sachant qu'elles pourront rapidement divorcer et avoir l'occasion de se lier à un prétendant mieux assorti. Voir George Bird GRINNELL, *The Cheyenne Indians. Their History and Ways of Life*, New Haven, Yale University Press, 1923, vol. 2, p. 139-141; DEMALLIE, «Male and Female», *op. cit.*, p. 250; M. Inez HILGER, *Chippewa Child Life and its Cultural Background*, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1992, p. 158-159; DÉSVEAUX, *Spectres*, *op. cit.*, p. 257; DÉSVEAUX, «Une autobiographie meskwaki», *op. cit.*, p. 185-186; GODDARD, ed., *The autobiography*, *op. cit.*, p. 69.

95. Voir Maïté MASKENS, «Le traitement de la virginité chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles», *L'Espace politique* [En ligne], 13, 1, 2011, citant Saba

trouver, plutôt que matière à résister, des gages pour bien vivre et se faire valoir. Qu'elles soient ou non structurellement placées sous la domination masculine, les femmes ne se jugent nullement enchaînées. Le missionnaire Samuel Pond, au XIX^e siècle, rapporte ainsi que, quand des Blancs signalent à des femmes sioux que les hommes leur font faire tout le travail, « elles rient car elles connaissaient mieux [la situation]⁹⁶ ». Les Amérindiennes consentent de façon tout à fait spontanée et même souvent avec bonheur à leurs tâches et actions, parce qu'elles partagent avec les hommes les représentations locales du corps comme des relations sociales. Tous les individus, au fond, souscrivent à des normes communes, auxquelles chacun se trouve assigné par avance⁹⁷. La conformité aux règles sociales semble d'autant plus aisée que celles-ci, valables pour tous – à l'échelle d'un clan, d'une confrérie ou du « genre », etc. –, ne sont pas vécues comme arbitraires, et que les interdits peuvent même être perçus comme des facteurs de bien-être⁹⁸. La tradition, en outre, ne se discute pas ; sauf, sans doute, au contact des traiteurs de pelleteries, qui introduisent la possibilité d'une double loi. Des Indiennes, en se liant à des Européens, ont pu en effet s'octroyer une marge de manœuvre inédite dans leurs comportements

MAHMOOD, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.

96. Samuel POND, *Dakota Life in the Upper Missouri*, Minnesota Historical Society Press, 1986, p. 49. Voir aussi BOSSU, *Nouveaux Voyages dans l'Amérique*, p. 106 ; FOSTER, « Of Baggage and Bondage », p. 138.

97. Voir Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 168-170 ; *id.*, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982, p. 232 ; Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

98. De nombreuses prescriptions rituelles sont considérées comme des gages d'hygiène et de bien-être individuel (voir DÉSVEAUX, « Une autobiographie meskwaki », *op. cit.*, p. 185). L'explorateur Samuel Hearne (HEARNE, *Le Piéton du Grand Nord, Première traversée de la toundra canadienne 1769-1772*, éd. M.-H. Fraïssé, Paris, Payot, p. 221) juge par exemple que l'isolement rituel des femmes indisposées (quatre jours chaque mois) constitue une période de répit face à la pesanteur du couple. La femme échappe aussi à ses responsabilités quotidiennes pendant ses règles. Voir HUDSON, *The Southeastern Indians*, *op. cit.*, p. 320.

quotidiens et transgresser des conventions, voire se défaire de façon plus ou moins impulsive de certaines dispositions⁹⁹.

* * *

Même s'il s'appuie sur des exemples tirés de l'ethnographie (principalement coloniale) de plusieurs sociétés amérindiennes, ce travail n'a sans doute pas assez pris en compte la diversité de ces sociétés. Son objectif, répétons-le, était surtout de déconstruire quelques stéréotypes ou simplifications du discours occidental – ancien ou actuel –, qu'ils concernent la prostitution ou la domination masculine, et de dresser un portrait plus complexe que d'usage des offres érotiques jadis observées parmi les Indiens d'Amérique du Nord dans le contexte de l'expansion de la traite des pelleteries. Il s'avère que les femmes amérindiennes, loin d'avoir toujours eu à consentir à ces pratiques, ou d'en avoir été nécessairement les victimes, ont pu en être aussi parfois des actrices, des sujets *agissants*.

Références bibliographiques

- ADAIR, James, *History of the American Indians*, ed. K. E. H. Braund, The University of Alabama Press, 2005.
- ANOM (Archives nationales d'outre-mer, Aix-en-Provence, France), Colonies.
- ARCAND, Bernard, *Le Jaguar et le tamanoir. Anthropologie de la pornographie*, Boréal et Seuil, 1991.
- ARIES, Philippe, « Le mariage indissoluble », *Communications*, 35, 1982, p. 123-137.
- AUDUBON, John J., *Journal du Missouri*, (trad.), Paris, Payot et Rivages, 2002.
- BELL, Laurie, ed., *Good Girls/Bad Girls: Sex Trade Workers and Feminists Face to Face*, Toronto, Women's Press, 1987.
- BENABOU, Erica-Marie, *La prostitution et la police des mœurs au XVIII^e siècle*, Paris, Perrin, 1987.
- BOLLER, Henry A., *Twilight of the Upper Missouri River Fur Trade. The Journals of Henry Boller*, State Historical Society of North Dakota, 2008.
- BOSSU, Jean-Bernard, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale contenant une collection de lettres écrites sur les lieux, par l'auteur, à son ami M. Douin*,

99. Voir Sylvia VAN KIRK, *Many Tender Ties. Women in the Fur Trade Society, 1670-1870*, Winnipeg, Watson & Dwyer Publishing, 1980, p. 82-87; HAVARD, « Amérindiens, empires, coureurs de bois », *op. cit.*, vol. 4, p. 680-687.

- Chevalier, Capitaine dans les troupes du Roi, ci-devant son camarade dans le Nouveau Monde*, Chez Changuion, Amsterdam (Paris), 1777.
- BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- BOURGET, Clermont, *Douze ans chez les sauvages au Grand Lac des Esclaves, comme médecin et agent des Indiens (1923-1935)*, Sainte-Anne-de-Beaupré, publication à compte d'auteur, 1938.
- BOWERS, Alfred W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1950.
- , *Hidatsa Social and Ceremonial Organization*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.
- BRADBURY, John, «Travels in the Interior of America», dans R. G. Thwaites, ed., *Early Western Travels, 1748-1846*, Cleveland, H. Clark Company, 1904, v. 5.
- BURGUIÈRE, André, et François LEBRUN, «Le prêtre, le prince et la famille», dans A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen et F. Zonabend, dir., *Histoire de la famille*, t. 2, *Le choc des modernités*, Paris, A. Colin, 1986.
- BYRD II, William, *The Westover Manuscripts: Containing the History of the Dividing Line Betwixt Virginia and North Carolina* [1728], Petersburg, Edmund and Julius C. Ruffin, 1841.
- CHARLEVOIX, François Xavier de, *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale* (1744), éd., Pierre Berthiaume, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2 vol., 1994.
- CLICHE, Marie-Aimée, «Grossesse oblige! Les abus sexuels aux XVII^e et XVIII^e siècles», *Cap-aux-Diamants*, 21, 1990, p. 59-62.
- CORBIN, Alain, *Le Temps, le désir et l'horreur*, Paris, Aubier, 1991.
- COSTE, Florent, Paul COSTEY et Lucie TANGY, «Consentir: domination, consentement et déni», *Tracés. Revue de sciences humaines*, 14, 2008, en ligne: <http://traces.revues.org/365>.
- COX, Ross, *Adventures on the Columbia River. Six Years on the Western Side of the Rocky Mountains*, The Narrative Press, 2004.
- DAUMAS, Maurice, «La sexualité dans les traités sur le mariage en France, XVI^e-XVII^e siècles», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 51, 1, 2004, p. 7-35.
- , *Le mariage amoureux*, Paris, A. Colin, 2004.
- DAVIS, Natalie Z., *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2003.
- DELIETTE, Pierre, *Mémoire* (Memoir of De Gannes Concerning the Illinois Country), *Collections of the Illinois Historical Library*, v. 23, ed. T. C. Pease et R. C. Werner, Springfield, Ill., 1934, p. 302-395.
- DEMALLIE, Raymond, «Male and Female in Traditional Lakota Culture», dans P. Albers et Beatrice Medicine, ed., *The Hidden Falf. Studies of Plains Indian Women*, University Press of America, 1983, p. 237-265.
- , «Kinship and Biology in Sioux Culture», dans R. DeMallie et Alfonso Ortiz, ed., *North American Indian anthropology: essays on society & culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, p. 125-146.

- _____, *Handbook of North American Indians, v. 13, Plains*, Washington, Smithsonian Institution, 2001.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, *Quadratura Americana, essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Georg, Genève, 2001.
- _____, *Spectres de l'anthropologie. Suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.
- _____, « Une autobiographie meskwaki anonyme, ou La captation de l'écriture », *L'Homme* 190, 2009, p. 181-190.
- DE VOTO, Bernard, ed., *The Journals of Lewis and Clark*, New York, Boston, Houghton Mifflin Company, 1953.
- Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Coignard, 1694.
- DIEREVILLE, Monsieur de, *Relation de voyage du Port Royal de l'Acadie, ou de la Nouvelle France suivie de poésies diverses* (1708), Montréal, PUM, 1997.
- DORLIN, Elsa, *La Matrice de la race. Généalogie coloniale et sexuelle de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.
- DUMONT DE MONTIGNY, Jean-François-Benjamin, *Regards sur le monde atlantique*, Sillery, Septentrion, 2008.
- DURAND, Yves, *L'ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle*, Paris, SEDES, 2001.
- EDMUNDS, David, et Joseph L. PEYSER, *The Fox Wars: The Mesquakie Challenge to New France*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- FLANDRIN, Jean-Louis, *Le sexe et l'Occident. Évolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 1981.
- FOSTER, Martha Harroun, « Of Baggage and Bondage: Gender and Status among Hidatsa and Crow Women », *American Indian Culture and Research Journal*, 17, 2, 1993, p. 121-152.
- FRAISSE, Geneviève, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007.
- FRANK, Andrew K., *Creeks and Southerners. Biculturalism on the Early American Frontier*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 2005.
- FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, Rotterdam, 1690.
- GELIS, Jacques, « L'individualisation de l'enfant », dans Philippe Ariès et Georges Duby, dir., *Histoire de la vie privée, vol. 3, De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1985, p. 310-329.
- GIRAUD, Marcel, *Le Métis canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*, Paris, Institut d'ethnologie, 1945.
- GODDARD, Ives, ed., *The autobiography of a Meskwaki Woman, A New Edition and Translation*, Winnipeg, Algonquian and Iroquoian Linguistics, 2006 (Memoir 18).
- GODELIER, Maurice, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.
- _____, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

- GRINNELL George Bird, *The Cheyenne Indians. Their History and Ways of Life*, New Haven, Yale University Press, 1923, 2 vol.
- HALLOWELL, Irving A., « Psychosexual Adjustment, Personality, and the Good Life in a Nonliterate Culture », dans I. A. Hallowell, *Contributions to Ojibwe Studies. Essays, 1934-1972*, ed. J. S. H. Brown et S. E. Gray, Lincoln, University of Nebraska Press, 2010, p. 325-344.
- HARVEY, Karen, « Le siècle du sexe ? Genre, corps et sexualité au dix-huitième siècle (vers 1650-vers 1850) », *Clio*, 31, 2010, p. 207-238.
- HAUSER, Raymond E., « The Berdache and the Illinois Indian Tribe during the Last Half of the Seventeenth Century », *Ethnohistory*, vol. 37, 1, 1990, p. 45-65.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery et Paris, Septentrion et PUPS, 2003.
- , « Les “Champs de Vénus” : l’hospitalité sexuelle amérindienne », dans A. Beaulieu et S. Chaffray, dir., Représentation, métissage et pouvoir. *La dynamique coloniale des échanges entre Autochtones, Européens et Canadiens (XV^e-XX^e s.)*, Québec, PUL, 2012, p. 205-235.
- , « Amérindiens, empires, coureurs de bois : éléments pour une ethno-histoire de l’Amérique du Nord (XVII^e-XIX^e siècle) », Dossier d’habilitation à diriger des recherches, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2013, 4 vol.
- HEARNE, Samuel, *Le Piéton du Grand Nord, Première traversée de la toundra canadienne 1769-1772*, (trad.), éd. M.-H. Fraïssé, Paris, Payot, 2002.
- HENNEPIN, Louis, *Description de la Louisiane, nouvellement découverte au Sud-Ouest de la Nouvelle-France par ordre du Roy*, Paris, Veuve Sébastien Huré, 1683.
- HENRY, Alexander (the Elder), *Travels & Adventures in Canada and the Indian Territory*, New York, 1972.
- HENRY, Alexander (the Younger), *The Journal of Alexander Henry the Younger, 1799-1814*, ed. Barry Gough, Toronto, The Champlain Society, 1988.
- HILGER, M. Inez, *Chippewa Child Life and its Cultural Background*, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1992.
- HUDSON, Charles, *The Southeastern Indians*, University of Tennessee Press, 1976.
- IACUB, Marcela, « Droit, mœurs et bioéthiques. Entretien avec Marcela Iacub », par Paul COSTEY et Lucie TANGY, *Tracés. Revue de sciences humaines*, 14, 2008, en ligne : <http://traces.revues.org/394>.
- JACQUIN, Philippe, *Les Indiens blancs*, Paris, Payot, 1987.
- KEATING, William H., *Narrative of an Expedition to the Source of St. Peters River*, Minneapolis, Ross & Haines, 1959.
- KEHOE, Alice B., « Blackfoot », dans Carol R. Ember et Melvin Ember, ed., *Encyclopedia of Sex & Gender, Men and Women in the World's Cultures Topics and Cultures*, Kluwer Academic/Plenum Publisher, 2003, p. 334-344.
- KOHL, Johann G., *Kitchi-Gami, Life among the Lake Superior Ojibway* [1860], St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1985.

- KURZ, Rudolph Friederich, *On The Upper Missouri, The Journal of Rudolph Friederich Kurz, 1851-1852*, Norman, University of Oklahoma Press, 2005.
- LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce, baron de, *Œuvres complètes* (1703), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, 2 vol.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1992.
- LANG, Marie-Ève, « L'agentivité sexuelle des adolescentes et des jeunes femmes : une définition », *Recherches féministes*, 24, 2, 2011, p. 189-209.
- LARPENTEUR, Charles, *Forty Years a Fur Trader on the upper Missouri*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1989.
- LAWSON, John, *A New Voyage to Carolina* (1709), Kessinger Publishing's Rare Reprints, sd.
- LEFORGE, Thomas (et Thomas B. Marquis), *Memoirs of a White Crow*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1974.
- LEIBACHER-OUVRARD, Lise, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève, Droz, 1989.
- LESCARBOT, Marc, *Voyages en Acadie (1604-1607), suivis de la description des mœurs souriquoises comparées à celles des autres peuples*, éd. Marie-Christine Pioffet, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.
- LOWIE, Robert H., *The Crow Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983 (1935).
- « Machine, machin, truc, chose : pour un féminisme avec objets », *Nouvelles questions féministes*, vol. 24-1, 2005.
- MACKENZIE, Alexander, *The Journals of Alexander Mackenzie. Exploring Across Canada in 1789 & 1793*, The Narrative Press, 2001.
- MAHMOOD, Saba, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *La vie sexuelle des Sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot et Rivages, 2000 (1^{re} éd. 1929).
- MARGRY, Pierre, ed., *Découvertes et Etablissement des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1754, Mémoires et documents originaux*, Paris, D. Jouaud, 1876-1886, 6 vol.
- MASHTAY, Carl, ed., *Kaskaskia Illinois-to-French Dictionary*, Saint-Louis, 2002.
- MASKENS, Maïté, « Le traitement de la virginité chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles », *L'Espace politique* [En ligne], 13, 1, 2011.
- MASSON, L. Rodrigue, ed., *Les bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest ; récits de voyages, lettres et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest canadien*, New York, Antiquarian Press, 1960, 2 vol.
- MATHIEU, Lilian, « Les limites du comparatisme : les analyses féministes face à la prostitution masculine », dans Daniel Welzer-Lang, dir., *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 89-108.

- MATTHEWS-GRIECO, Sara F., « Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime », dans Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, dir., *Histoire du corps*, 1, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2005, p. 187-234..
- MAXIMILIAN, (Prince Alexander Philipp Maximilian zu Wied-Neuwied), « Travels in the Interior of North America during the Years 1832-1834 », dans R. G. Thwaites, ed., *Early Western Travels*, Cleveland, Arthur H. Clark, 1906, vol. 22-24.
- MERICSKAY, A., « La prostitution à Paris (dans les marges d'un grand livre) », *Histoire, économie et société*, 1987, 6^e année, n° 4, p. 495-508.
- MILFORT, *Chef de guerre chez les Creeks*, C. Bucher, éd., France-Empire, 1994.
- MOUSNIER, Roland, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789*, Paris, PUF, 2005.
- MULOT, Stéphanie, « Chabines et métisses dans l'univers antillais », *Clio femmes et sociétés*, 27, 2008, p. 115-134.
- NASSIET, Michel, *La violence, une histoire sociale. France, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Champ Vallon, 2011.
- NELSON, George, *My First Years in the Fur Trade*, Minnesota Historical Society, 2002.
- OGIEN, Ruwen, *Penser la pornographie*, Paris, PUF, 2003.
- O'MEARA, Walter, *Daughters of the Country. The Women of the Fur Traders and Mountain Men*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968.
- PARKS, Douglas, Raymond J. DEMALLIE et Robert VÉZINA, ed., *A Fur Trader among the Arikara Indians: Jean-Baptiste Truteau's Journal and Description of the Upper Missouri, 1794-1796*, Lincoln, University of Nebraska Press (à paraître).
- PERDUE, Theda, « *Mixed Blood* » *Indians. Racial Construction in the Early South*, Athens, The University of Georgia Press, 2003.
- PERRIN DU LAC, François-Marie, *Voyage dans les deux Louisianes et chez les Nations sauvages du Missouri... en 1801, 1802 et 1803...*, Lyon, Bruyset Ainé et Buynand, 1805.
- POND, Samuel, *Dakota Life in the Upper Missouri*, Minnesota Historical Society Press, 1986.
- POTIER, Pierre, *Les écrits de Pierre Potier*, Robert Toupin, éd., Université d'Ottawa, 1996.
- RADIN, Paul, ed., « The Autobiography of a Winnebago Indian », *American Archaeology and Ethnology, University of California Publications*, vol. 16, n° 7, 1920.
- RADISSON, Pierre-Esprit, *Les aventures extraordinaires d'un coureur des bois : récits de voyages au pays des Indiens d'Amérique*, Nota Bene, 1999.
- RAUDOT, Antoine-Denis, *Relation par lettres de l'Amérique septentrionale, 1709-1710*, texte établi et présenté par Camille de Rochemonteix, Paris, Letouzey et Ané, 1904.
- RICHELET, Pierre, *Dictionnaire français des mots et des choses*, Paris, 1680.

- ROMANS, Bernard, *A Concise Natural History of East and West Florida*, University of Alabama Press, 1999.
- ROSS, Alexander, *Ross's Adventures of the First Settlers on the Oregon or Columbia River, 1810-1813*, London, 1849, Applewood Books, s. d.
- RUSHFORTH, Brett, *Bonds of Alliance. Indigenous and Atlantic Slavery in New France*, University of North Carolina Press, 2012.
- SAGARD, Gabriel T., *Le Grand voyage du pays des Hurons*, éd. R. Ouellet, Bibliothèque québécoise, 1990.
- , *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs Récollets y ont faits pour la conversion des Infidèles*, Paris, C. Sonnius, 1636, 4 vol.
- SAHLINS, Marshall, *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard et Seuil, 1989.
- SCHAUB, Jean-Frédéric, « Violence in the Atlantic », dans Nicholas CANNY et Philip MORGAN, ed., *The Oxford Handbook of the Atlantic World, 1450-1850*, Oxford University Press, 2011, chap. 7.
- SLEEPER-SMITH, Susan, *Indian Women and French Men. Rethinking Cultural Encounter in the Western Great Lakes*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2001.
- SNOW, Dean R., Charles T. GEHRING et William A. STARNA, ed., *In Mohawk Country. Early Narratives about a Native People*, Syracuse University Press, 1996.
- STEINBERG, Sylvie, « Quand le silence se fait : bribes de paroles de femmes sur la sexualité au XVII^e siècle », *Clio femmes et sociétés*, 31, 2010, p. 79-109.
- STEWART, Julian H., « A Uintah Ute Bear Dance, March 1931 », *American Anthropologist*, vol. 34, n° 2, 1932, p. 263-273.
- STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire*, Duke University Press, 1995.
- , « Tense and Tender Ties : the Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies », *Journal of American History*, vol. 88, n° 3, déc. 2001, p. 829-865.
- SURRALLS, Alexandre, *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candombi*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2003.
- SWANTON, John, *The Indians of the Southeastern United States*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 137, 1946.
- TABEAU, Pierre-Antoine (ca 1805), « Voyage de Régis Loisel dans le haut Missouri », Washington, D.C., Library of Congress, Joseph Nicollet Papers. Transcription de Steve Canac-Marquis et Robert Vézina (à paraître).
- TAX, Sol, « The Social Organization of the Fox Indians », dans Fred Eggan, ed., *Social Anthropology of North American Tribes. Essays in Social Organization, Law, and Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1937.
- TCHERKÉZOFF, Serge, *Tabiti-1768 : Jeunes filles en pleurs, la face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Papeete, Au vent des îles, 2004.

- TESTART, Alain, Nicolas GOVOROFF et Valérie LECRIVAIN, « Les prestations matrimoniales », *L'Homme*, 161, janvier-mars 2002, p. 165-196.
- THWAITES, Reuben Gold, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Ohio, 1896-1901, 73 vol.
- TROBRIAND, Régis de, *Vie militaire dans le Dakota. Notes et souvenirs (1867-1869)*, Paris, H. Champion, 1926.
- TRUDEAU [Truteau], Jean-Baptiste, *Voyage sur le haut Missouri, 1794-1796*, Sillery, Septentrion, 2006.
- VAN DER DONCK, Adriaen, « A Description of New Netherland », dans *Collections of the New York Historical Society*, Second Series, vol. 1, New York, 1841, p. 125-242.
- VAN KIRK, Sylvia, *Many Tender Ties. Women in the Fur Trade Society, 1670-1870*, Winnipeg, Watson & Dwyer Publishing, 1980.
- VAUGINE DE NUISEMENT, Étienne-Martin, *Journal de Vaugine de Nuisement*, S. Canac-Marquis et P. Rézeau, éd., Québec, PUL, 2005.
- WHALEY, Gray, « "Complete Liberty"? Gender, Sexuality, Race, and Social Change on the Lower Columbia River, 1805-1838 », *Ethnohistory*, 54, 4, 2007, p. 669-694.
- WHITE, Richard, *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Reines, princesses, miss et majorettes. Une construction de la féminité chez les Amérindiens et Amérindiennes du Québec (xx^e-xxi^e siècle)

Marie-Pierre Bousquet et Anny Morissette

Introduction

Ses sandales en pékan fleuri laissaient à peine leurs empreintes sur la rive sablonneuse, tant le pas était souple et svelte la démarche. Bras à l'air, jambes nues, l'errante offrait aux tièdes effluves du soleil le teint basané de sa chair, et les rayons se jouaient sur les festons soyeux de sa sombre chevelure. [...] Une robe de soie aurore dessinait voluptueusement la ligne et les saillies pectorales de sa taille, tandis qu'un décolleté audacieux révélait une poitrine à la fois frêle et puissante. C'était une jeune sauvagesse, aux traits adorablement beaux et doux¹.

C'EST AINSI QUE L'ÉCRIVAIN ALBERT GERVAIS, en 1948, décrit Kiskasi, héroïne de son roman *La déesse brune*, fille d'un grand chef montagnais² et d'une « sorcière ». Sensuelle et amoral, Kiskasi séduit Léonard Chanclos, colon québécois, qui fuit à temps, avant sa ruine. La couverture de ce livre, fort osé pour

1. Albert GERVAIS, *La déesse brune*, Val-d'Or, Éditions des Sept, 1948, p. 97.

2. De nos jours, l'ethnonyme vernaculaire « Innu » (ou « Ilnu » à Mashteuiatsh) est plus couramment employé que celui de « Montagnais », qui désigne le même peuple amérindien. Nous utiliserons le terme *Montagnais* quand il faudra respecter les sources historiques.

l'époque³, montre une jeune femme aux traits européens, mais avec de longues tresses noires, un bandeau de plumes et une robe à franges à bretelles dont l'une tombe négligemment d'une de ses épaules. Kiskasi incarne alors un des avatars du mythe nord-américain de la princesse indienne, sexy et juste assez typée pour être à la fois exotique et conforme aux canons de beauté occidentaux.

Ce stéréotype de la femme amérindienne, vigoureusement dénoncé par les féministes autochtones⁴, est ici poussé à l'extrême. Mais, à voir le nombre de concours de miss, de princesses, de duchesses et de reines qui existent chez les Amérindiens, au Canada et aux États-Unis, on peut se demander jusqu'où les Amérindiens ont incorporé les éléments d'un mythe à multiples facettes, où la princesse tient à la fois de la sainte, de l'aristocrate, de la chef et de l'objet de désir. Dans cette recherche, nous nous focalisons sur les concours (pas toujours de beauté, comme nous allons le voir) ayant lieu dans les communautés amérindiennes du Québec depuis le début des années 1950. Nous nous sommes intéressées aux contextes de ces compétitions, à leur couverture médiatique, aux critères de sélection des candidates, aux cadeaux faits à celles-ci et, quand le recul le permettait, au devenir des gagnantes. Nous avons également porté attention à deux corps de majorettes, dont les parades ouvraient les événements de leurs communautés dans les années 1960. En effet, les majorettes, comme nous le verrons, partageaient avec les princesses le fait de devoir représenter des valeurs morales, comme la discipline, dans un cadre qui était au départ catholique ou citoyen. Notre méthodologie, principalement ethnohistorique, s'appuie sur une recherche dans les journaux locaux et nationaux⁵, y compris les

3. Le livre de Gervais fut mis à l'index par M^{gr} Joseph-Aldée Desmarais, évêque du diocèse d'Amos (Québec) entre 1939 et 1968.

4. Janice ACOOSE, *Iskwewwak-Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak: Neither Indian Princesses nor Squaw Drudges*, Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of English, Saskatoon, University of Saskatchewan, 1992.

5. La majeure partie des articles de journaux ont été trouvés aux archives Deschâtelets (archives de la congrégation de Marie-Immaculée), à Ottawa, dans le fonds Rémi Cadieux. Ce fonds, qui n'est pas encore indexé, a été constitué par un père oblat qui, depuis le début des années 1960, conserve toutes les coupures de journaux qu'il lit concernant les Amérindiens, parmi lesquels il est missionnaire. Nous en profitons pour remercier vivement le père André Dubois, OMI, et le père Rémi Cadieux, OMI, pour leur aide.

journaux missionnaires comme *Vie Indienne*. Nous y avons ajouté des données recueillies, par hasard, lors de terrains ethnographiques effectués dans des communautés anicinabek (algonquines) et innues en 2008 et 2009 : nous avons rencontré d'anciennes princesses et d'anciennes majorettes (une demi-douzaine au total) et surtout, car ils furent plus nombreux et plus diserts que ces dernières, d'anciens admirateurs ou simples spectateurs. Enfin, nous avons observé en 2007 et en 2008 le concours de Miss Algonquin Nation, à Kitigan Zibi, et effectué des entrevues au sujet de ce concours avec des personnes de l'organisation. Nous avons également observé l'élection de Miss Tciman Kijigan en 1996 à Lac-Simon. Nous ne prétendons pas épuiser le sujet, loin de là : le manque de documentation sur ces activités est chronique pour le Québec, notable pour l'Amérique du Nord, et ce vide même est analysable. Les princesses et les miss semblent fleurir une culture machiste, honnie, ou un parfum d'obsolescence : lorsqu'en 1996 le comité du Carnaval de Québec (composé d'hommes) abolit l'élection des duchesses et de la reine du carnaval, la raison alléguée fut le côté dépassé de cette coutume qui existait depuis 1955⁶.

Représentantes de leur communauté, de leur Première Nation⁷ entière, de tous les Amérindiens du Canada, voire de tous les Amérindiens du monde (*Miss Indian World*), les femmes concernées ont accédé ou accèdent à une certaine visibilité sociale. Mais représentent-elles aujourd'hui la même chose qu'hier ? Au Québec, les majorettes n'existent presque plus, mais elles ont fait place à des corps professionnels de meneuses de claque⁸ (*cheerleaders*) qui ouvrent les compétitions sportives. À notre connaissance, il n'y a pas de cheerleaders amérindiennes. Quant aux élections de reines et de princesses, elles ont presque disparu dans les villes et villages québécois, mais elles persistent dans plusieurs communautés

6. La sélection pour le Carnaval d'hiver de Québec a repris en 2013, pour l'élection d'une reine en 2014.

7. *Première Nation* est un des termes officiels utilisés au Canada pour désigner un des peuples amérindiens du pays. Les deux autres peuples autochtones reconnus par la Constitution de 1982 sont les Inuit et les Métis.

8. Une meneuse de claque est l'expression québécoise pour désigner ce que les Français appellent une *pom-pom girl*. En anglais, *cheerleader* traduit à la fois meneuse de claque et majorette, deux activités que le français différencie.

amérindiennes. Serait-ce parce que les Amérindiens valoriseraient un idéal de séduction ? Cette idée ne tient pas, car la beauté physique est fort peu mise en avant, de nos jours, dans ces compétitions. En revanche, dans la construction sociale de la féminité amérindienne et dans un contexte où les femmes autochtones constituent, dans leur ensemble, la population la plus vulnérable du Canada, nous émettons l'hypothèse que les concours de princesses et de miss sont la préservation d'une identité amérindienne particulière authentique⁹, un instrument de créativité et de contestation culturelle¹⁰, un espoir « pour de nouveaux modèles de sens dans la communication¹¹ ». Nous pensons aussi qu'ils fournissent aux femmes amérindiennes un accès au leadership et qu'ils leur reconnaissent le rôle et la responsabilité de transmettre la culture et les valeurs. Dans des sociétés réputées culturellement égalitaires mais où la Loi sur les Indiens¹² a introduit des inégalités, ces rôles dévolus aux femmes s'inscrivent dans le développement d'un féminisme autochtone. Cette idéologie avance que la femme est spéciale et formalise, voire essentialise, le rôle de chaque genre au point de vue rituel, pour affirmer la puissance féminine.

Tout d'abord, nous étudierons l'évolution de la place des femmes au Québec depuis les années 1950, en replaçant les concours dans leurs contextes respectifs, religieux et citoyens. Puis nous nous

9. Ingo W. SCHRÖDER, « Parades and Beauty Pageants: Encountering Authentic White Mountain Apache Culture in Unexpected Places », *Etnofoor* XVII, 1-2, 2004, p. 116-132.

10. Kathleen GLENISTER ROBERTS, « Beauty is Youth. The Powwow "Princess" », chap. 8 dans Clyde Ellis, Luke E. Lassiter et Gary H. Dunham, ed., *Powwow*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, p. 152.

11. Traduction de « for new models of meaning in communication » (Kathleen GLENISTER ROBERTS, « Speech, Gender, and the Performance of Culture: Native American "Princesses" », *Text and Performance Quarterly*, 22, 4, 2002, p. 261-279).

12. La Loi sur les Indiens, promulguée en 1876, a instauré un statut d'Indien au Canada. Elle stipulait que les Indiennes épousant un non-Indien perdaient leur statut et que leurs enfants ne pouvaient y prétendre. Une non-Indienne épousant un Indien devenait, elle, légalement Indienne. La loi a plusieurs fois été amendée, notamment en 1985 par l'amendement C-31, qui permet depuis aux Amérindiennes épousant des non-Indiens de garder leur statut (ou de le récupérer pour celles qui se sont mariées avant 1985). Mais il reste des inégalités car, selon l'alinéa de la loi dont dépend un ou une descendant ou descendante d'une de ces femmes mariées à des non-Indiens, tout le monde n'a pas les mêmes droits.

focaliserons sur les concours amérindiens, en nous attardant sur les concours anciens afin de les comparer aux concours actuels, dans lesquels les Amérindiens ne s'inscrivent plus dans la même culture populaire que les Québécois. Enfin, après avoir vu quels modèles féminins étaient valorisés, nous replacerons l'analyse dans le contexte du développement du féminisme panindianiste.

Miss, reines et majorettes au Québec : un phénomène des années 1950 à 1970

On ne saurait étudier les concours de miss amérindiennes sans tenir compte du contexte nord-américain particulier dans lequel ils s'inscrivent. Au Québec, à partir de la fin des années 1940, on vit apparaître dans chaque ville et dans chaque village des concours de miss, de duchesses et de reines, permettant de choisir des jeunes femmes qui, à la faveur d'un carnaval ou d'un *pageant*¹³, étaient couronnées pour représenter à la fois leur localité et les valeurs que celle-ci était censée incarner. Les duchesses, comme celles du Carnaval de Québec, représentaient leur quartier. Comme le notent Blackburn et Codère, « celles-ci sont généralement de jeunes étudiantes ou travailleuses qui jouent, pendant les mois d'octobre à février, le rôle d'ambadrice et de relationniste du Carnaval¹⁴ ». La duchesse gagnante devenait la reine. À Québec, comme à Longueuil¹⁵, ou au Domaine Saint-Sulpice¹⁶, partout le processus était le même. Pour pouvoir concourir, les jeunes filles devaient être parrainées par des notables locaux ou des associations (clubs sportifs, pompiers, etc.). Elles étaient choisies en fonction de compétences et de qualités

13. Nous conserverons ici le mot *pageant*, mot anglais qui signifie « reconstitution historique », car il est utilisé au Québec.

14. Marie-Ève BLACKBURN et Patrick CODÈRE, *Impact de la nouvelle orientation du Carnaval de Québec*, Rapport final présenté à M. Luc Fournier, D. G. du Carnaval de Québec, Rapport dirigé dans le cadre du cours Laboratoire de recherche du Département de sociologie de l'Université Laval, sous la supervision d'Andrée Fortin et Simon Langlois, professeurs, 1999, p. 19.

15. SOCIÉTÉ HISTORIQUE DU MARIGOT, *Concours Mademoiselle Longueuil*, Cahier n° 25, Secrétariat, Longueuil, mai 1991.

16. SERVICES DES LOISIRS SAINT-ISAAC-JOGUES, *Le Domaine, une belle histoire qui se poursuit*, n° spécial Les loisirs du Domaine, Le Domaine Saint-Sulpice, Services du Domaine inc., Imprimerie Lemieux inc., (octobre).

requisites chez les jeunes filles de l'époque: être aimables, avoir un physique et une voix agréables, bien se présenter (au point de vue de la démarche, de la coiffure et du port d'une toilette), être capables de parler en public et d'effectuer une performance (danse, chant), avoir bonne réputation, résider dans la localité, démontrer du sérieux dans les études et les projets d'avenir, ne pas être mariées. Elles devaient aussi vendre des billets pour soutenir financièrement l'organisation de la fête où aurait lieu l'élection. Le Service des loisirs Saint-Isaac-Jogues qualifie l'événement de «stratégie marketing autant de relations publiques, puisque la reine a un rôle de représentation et que la compétition entre vendeurs augmente les revenus de la souscription annuelle¹⁷». La reine, élue soit par système de pointage, soit par vote populaire, soit en fonction du nombre de billets vendus, gagnait des cadeaux prestigieux (meubles, bijoux, vêtements, parfois des voyages) et devenait, le temps d'une année, un personnage public. D'après les recherches effectuées dans le quotidien *L'Écho abitibien*¹⁸, l'Abitibi, comme les autres régions du Québec, regorgea de reines et de miss pendant toutes les années 1950 et 1960. Il y en avait pour tout et dans presque chaque localité: reine des sports (Val-d'Or, 1958), reine de l'Ouest du Québec (Rouyn-Noranda, 1959), reine des régates (Louvicourt, 1959-1960), reine des loisirs (Saint-Janvier-de-Chazes, 1961), reine de la popularité (Mancebourg, 1962) en sont quelques exemples. Enfin, c'est parfois à l'occasion de pageants qu'étaient couronnées des reines. Selon Tourangeau et Fortin, cette forme de spectacle «à grand déploiement» est «fort apparentée à la fête et à l'esprit du carnaval ou du festival» et, au Québec, «semble surtout circonscrit au xx^e siècle, entre 1908 et 1960 environ¹⁹».

La Société historique du Marigot de Longueuil²⁰ a retracé la genèse de ces élections de reines au Québec: elle fait le lien avec

17. *Ibid.*, p. 8.

18. Nous avons choisi *L'Écho abitibien* à cause d'une autre recherche. Mais l'abondance de reines, qui retint notre attention au fil des pages, nous poussa à vouloir creuser le sujet.

19. Rémi TOURANGEAU et Marcel FORTIN, *Le phénomène des pageants au Québec, Theatre History in Canada/Histoire du théâtre au Canada*, 7, 2, 1986, p. 215.

20. SOCIÉTÉ HISTORIQUE DU MARIGOT, *Concours Mademoiselle Longueuil*, Cahier n° 25, Secrétariat, Longueuil, mai 1991, p. 9-11.

la fête française de la Rosière²¹, qui couronne la jeune fille ayant la plus grande réputation de vertu, et avec l'importation, également de France, de la « reine de mai », devenue « reine du catéchisme²² » en Nouvelle-France, qui couronnait de fleurs l'étudiante « ayant obtenu la plus haute distinction en catéchisme » et la ceignait d'un ruban honorifique. L'affiliation avec une fête comme celle de la Rosière est plausible, en ce que les reines et les miss choisies au Québec partageaient avec leurs consœurs françaises de la même époque des points communs, notamment les origines sociales : elles avaient les mêmes âges (16 ans et plus), elles étaient issues de classes moyennes ou ouvrières, elles étaient considérées comme des jeunes filles « méritantes » (travailleuses et visant à l'excellence) et elles incarnaient les valeurs d'un certain idéal de féminité, où la modestie et la conservation de la virginité jusqu'au mariage étaient de mise. Les reines de catéchisme québécoises étaient plus jeunes (d'âge scolaire). Si ces dernières montrent les origines religieuses des reines et miss, toutes sont de la même lignée. Les reines et les miss s'inscrivaient en fait, au Québec, dans un mouvement nord-américain de prolifération de concours exaltant la beauté, la respectabilité, la vertu, l'identité et le mérite par le travail : pour reprendre les termes de Joan Sangster, qui prend l'exemple du « bal des Midinettes », ces concours exaltaient « à la fois la croyance dans le mythe de Cendrillon et un sentiment de fierté de la classe moyenne canadienne-française²³ », tout en montrant une image relativement passive de

21. Selon Martine Segalen (« Du village à la ville. La fête de la rosière à Nanterre », *Ethnologie française*, XII, 2, 1982, p. 185-194), la fête de la Rosière daterait du VI^e siècle et avait pour but initial de récompenser les jeunes filles les plus vertueuses (vierges) en les célébrant et en les dotant d'une somme d'argent. La jeune fille gagnante recevait une rose ou était couronnée de roses, « fleur emblématique des jeunes filles, qui doivent se barder d'épines jusqu'au mariage » (Marlène ALBERT-LLORCA, « La Vierge mise à nu pas ses chambrières », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2, 1995. <http://clio.revues.org/index494.html>).

22. À l'origine, la reine de mai, en France, est une fête ayant des racines remontant à l'Antiquité et qui célébrait la régénération liée à l'apogée du printemps. Selon les époques, les fêtes ont eu des sens différents, mais avec pour constante d'élire comme reine une ravissante jeune fille vertueuse. La belle revêtait une robe blanche, symbole de pureté, et recueillait présents et hommages. Le mois de mai donne lieu à un grand nombre de coutumes dans toute l'Europe, où la présence des femmes n'est pas toujours ainsi soulignée.

23. Traduction de « both faith in the Cinderella myth and a sense of French Canadian working-class pride » (Joan SANGSTER, « "Queen of the Picket Line" : Beauty

la féminité. Dans le même temps, les concours, qui apparurent dès les années 1930 à Montréal, avaient lieu dans une société où les femmes n'étaient pas les égales des hommes et où les standards de moralité étaient déterminés par une Église catholique toute-puissante. Filles et garçons étudiaient des matières différentes dans des écoles séparées²⁴. Les jeunes filles non mariées étaient étroitement surveillées et encouragées à trouver un épanouissement dans les œuvres pieuses et sociales avant de prendre époux et de constituer une famille, où elles étaient les gardiennes du foyer. Mais, comme le montre également Suzanne Marchand, avant la Deuxième Guerre mondiale les idéaux de beauté comme la minceur et le bronzage et l'usage des cosmétiques et de parfums avaient percé au Québec, valorisant de plus en plus la notion de séduction, arme de pouvoir de la femme²⁵.

Ainsi, les élections de miss et de reines ne sont pas toujours directement liées à des activités religieuses, sauf peut-être les pageants pour célébrer les anniversaires de paroisses, mais la société québécoise de l'époque, très puritaine, ne pouvait concevoir de fêtes collectives sans un encadrement du clergé. Dans ce contexte, la paroisse était le premier lieu de rattachement et toute fête civique faisait forcément appel à un ou des ecclésiastiques afin d'être placée sous l'égide d'un parrainage divin et d'en garantir la bonne tenue. Depuis, plusieurs décennies plus tard, la condition féminine au Québec a grandement changé, au point que la situation que leurs grands-mères ont connue peut faire horreur aux jeunes filles. Pourtant, les élections de miss et de reines semblent avoir généré un grand enthousiasme, tant chez les concurrentes des concours que chez le public, qui recevait des prix de présence (coutellerie, lampe, etc.). Les anciennes reines, dans les témoignages recueillis par les sociétés d'histoire locale, en ont généralement un excellent souvenir : « [...] ces festivités, hautement

Contests in the Post-World War II Canadian Labor Movement, 1945-1970 », *Labor*, 5, 4, 2008, p. 83).

24. Hélène-Andrée BIZIER, *Une histoire des Québécoises en photos*, Montréal, Fides, 2007, p. 121.

25. Suzanne MARCHAND, *Rouge à lèvres et pantalon : des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1920-1939*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1997, chapitre 2, « Le culte du corps : le discours de *La Revue moderne* », p. 47-80.

valorisées, faisaient partie de ma réalité. [...] Peut-être mon expérience de duchesse et de reine m'a-t-elle aidée à m'exprimer en public, à reconnaître mes compétences, à me faire confiance, mais aussi m'a-t-elle permis de découvrir le sens de la fête, la solidarité, l'implication collective et sociale et la fierté d'en faire partie» (Yolande Thibaut, Service des loisirs Saint-Isaac-Jogues²⁶). Émerge ici l'idée que ces concours offraient aux femmes une porte d'entrée vers la reconnaissance de leurs capacités et de leur habileté à intervenir, comme actrices importantes, dans la sphère publique.

Les majorettes québécoises

Tous les carnivals, pageants et autres fêtes de villes ou de villages étaient ouverts par des parades, au cœur desquelles se trouvaient des fanfares de clairons et de tambours, souvent de la garde paroissiale²⁷, et les corps de majorettes locaux. À partir des années 1950 et jusqu'au début des années 1970, les majorettes furent une activité très populaire chez les jeunes filles québécoises, ce qui semble, au gré des témoignages glanés, avoir marqué une génération entière: «j'aimais don' ça» fut une constante des entrevues informelles que nous avons

26. SERVICES DES LOISIRS SAINT-ISAAC-JOGUES, *Le Domaine, une belle histoire qui se poursuit*, n° spécial Les loisirs du Domaine, Le Domaine St-Sulpice, Services du Domaine inc., Imprimerie Lemieux inc., 2005, p. 9.

27. Selon le site officiel de la Fédération des gardes paroissiales du Québec, «la garde est une École de dévouement et de formation. École de dévouement: Parce que chacun doit se faire un point d'honneur et une gloire d'être au service de l'Église et de ces concitoyens. Ceci demande beaucoup de renoncement, mais cette disponibilité que caractérise le mouvement n'est-elle pas une noble façon de réaliser notre devise "Servir". École de formation: Parce qu'elle a comme but de développer ses membres au point de vue religieux, social et militaire. Ces trois objectifs doivent se compléter harmonieusement et on ne peut les séparer. Au point de vue religieux: Un membre ne doit jamais oublier son titre de chrétien et il doit témoigner d'une bonne conduite. Il devient un modèle, un exemple à imiter dans son milieu ami surtout il devient un entraîneur. Son service d'accueil à l'église doit être fait dans la plus grande dignité et la plus grande affabilité. Au point de vue social: La Garde aidera le membre à devenir un meilleur citoyen. Il acquerra cette formation dans les cadres mêmes de la Garde et en acceptant différentes responsabilités qui pourraient lui être confiées. La formation militaire n'est pas une fin mais un moyen. Elle n'existe pas uniquement en fonction des parades ou démonstrations, mais elle ne contribue au développement de la personne humaine et lui faisant acquérir un véritable esprit de discipline». <http://gardesparoissiales.com/>, site consulté en janvier 2010.

effectuées dans les sociétés d'histoire locale, les fêtes de famille et lors de rencontres fortuites. Une seule petite ville pouvait compter jusqu'à une dizaine de troupes, qui faisaient des compétitions entre elles.

La littérature sur les majorettes, de même que sur leurs consœurs anglophones, les *cheerleaders*, est d'une grande rareté. Un des seuls chercheurs à s'être penché sur le sujet est Sébastien Darbon, qui a étudié une troupe à Limoges, en France, au début des années 1990²⁸. Le phénomène est similaire à celui qui s'observait au Québec : au son de la musique d'une fanfare, scolaire ou paroissiale, comprenant des clairons et des tambours, des jeunes filles (ou de petites filles), portant des uniformes de style militaire mais avec de courtes jupes, marchaient au pas cadencé, manipulant des bâtons et les lançant en l'air (ce qu'on appelle le twirling-bâton). Pour Darbon, « il ne fait aucun doute que les majorettes et le twirling-bâton nous viennent directement des États-Unis, où le phénomène s'est implanté dans le courant des années trente [1930]²⁹ ». Si l'origine exacte du lancer de canne (ou bâton) fait l'objet de diverses spéculations³⁰, Darbon semble associer le début de sa popularité, de même que le font les sites Internet spécialisés³¹, au major C. W. Boothe qui, de 1935 à 1940, fit de Chicago la capitale du twirling. Les majorettes, elles, apparurent en 1938, grâce au même major qui, cette année-là, fonda l'All Stars Twirling Club. Les jeunes filles s'approprièrent une discipline jusqu'alors réservée aux jeunes hommes et qui faisait déjà, pour eux, l'objet de championnats universitaires. Dès le départ, les bâtons des filles furent plus légers, métalliques et bientôt pourvus d'embouts de caoutchouc. À partir de 1951, année du premier concours officiel de majorettes, « le mouvement prend une ampleur considérable » et « on assiste à une diversification des types de prestations : technique du drapeau [...], utilisation de cerceaux, de bâtons enflammés et de rubans qui apparentent le twirling à la

28. Sébastien DARBON, « Une troupe de majorettes en France. Approche ethnographique », *Ethnologie française*, XXIII, 1993, p. 485-503 ; *Des jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majorettes en France*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1995.

29. DARBON, *Des jeunes filles*, op. cit., p. 51.

30. Une des origines probables du lancer de canne est les défilés militaires.

31. Voir par exemple l'historique du site de la National Baton Twirling Association de France (NBTA), <http://www.nbta-france.com/nbta-historique.html>, page consultée le 15 février 2010.

gymnastique rythmique et sportive, technique des deux bâtons³²». Au début des années 1960, les groupes se sont multipliés un peu partout dans les pays occidentaux, compléments aux orchestres de rue ou aux formations sportives faisant partie du système scolaire ou universitaire. Nous ne ferons allusion qu'aux compléments des orchestres de rue, puisqu'il s'agit du phénomène social qui nous préoccupe ici. Son immense popularité s'est étiolée à la fin des années 1970, au Québec et ailleurs, au point que les formations sportives, elles, ne sont souvent que les seules qui subsistent, dans les écoles.

Les anciennes majorettes rencontrées au fil de la recherche³³ ont toutes gardé de l'époque de leur pratique d'excellents souvenirs : elles aimaient en particulier les uniformes, l'ambiance bon enfant qu'elles associent à cette période et le sens de la parade publique. Comme l'explique Darbon³⁴, le costume archétypal comportait une veste à brandebourgs et à épaulettes dorés, une jupette plissée blanche, un shako à plumet, des collants et des bottes blanches. On le retrouve très souvent sur les photographies québécoises anciennes. Pour nos informatrices, les villages et petites villes des régions du Québec avaient, dans ces décennies, une vie collective et festive beaucoup plus intense qu'aujourd'hui. Cette impression, largement partagée dans la province, est sans doute due au fait que les régions du Québec ont vécu un important exode rural depuis les années 1970 au profit des métropoles. Dans une province alors ultra-catholique et conservatrice, les majorettes ouvraient les manifestations de réjouissances publiques, organisées par des comités de loisirs encore majoritairement paroissiaux, mais où la fête avait un contenu principalement laïque³⁵. Darbon³⁶ appelle cela le

32. DARBON, *Des jeunes filles*, op. cit., p. 52.

33. Il nous a semblé qu'à écouter nos informatrices (une dizaine au total) la majorité des femmes de plus de 50 ans (pendant la collecte des données) élevées dans les régions du Québec avaient été majorettes dans leur adolescence. Cette exagération révèle à quel point cette activité fut en vogue.

34. DARBON, *Des jeunes filles*, op. cit., p. 54.

35. À part les foires agricoles (puis industrielles) avec leurs défilés de chars allégoriques, qui existaient depuis le début du XIX^e siècle au Québec, les événements marquants dans la vie d'une municipalité étaient presque tous issus du calendrier liturgique catholique. Tous étaient ouverts et clos par des messes.

36. DARBON, *Des jeunes filles*, op. cit., p. 146.

«paradoxe de la majorette» : il s'agit d'une jeune fille qui s'exhibe dans un cadre urbain en costume léger, mais qui doit respecter «une attitude morale qui tolère peu de débordements dans le domaine de la sexualité». En effet, la minijupe des majorettes dans le Québec du mitan du xx^e siècle était considérée comme très osée, mais en même temps cette pratique avait une réputation de grande rigueur, sur tous les plans : ordre, discipline (assistance aux répétitions, chorégraphies), santé.

Bien que le contexte français soit très différent du contexte québécois, les deux partagent des points communs : à l'instar de certains clubs français, les troupes québécoises étaient en général d'obédience catholique et bien des curés en ont chapeauté l'administration : «[...] il faut remonter à l'institution des patronages, fruits de la convergence de l'action des laïcs et des efforts du clergé pour créer des centres de préservation de l'adolescence et de la jeunesse. Pour le clergé, il s'agissait d'enrayer l'abandon de la pratique religieuse après la première communion [...]»³⁷. Darbon insiste sur le fait que les élites laïques travaillaient main dans la main avec le clergé afin d'offrir «de saines distractions» aux jeunes pour en faire «des producteurs dociles et de bons chrétiens»³⁸. Être majorette était donc, à tout le moins dans le Québec des années 1950 à 1970, une école de formation morale tout autant qu'un loisir procurant aux jeunes filles une certaine reconnaissance publique et leur permettant de sortir de chez elles (les compétitions faisant voyager).

Après deux décennies d'apogée, commença le lent déclin des reines, des miss et des majorettes québécoises. Parallèlement, comme il y eut également des reines, des duchesses, des miss et des majorettes chez les Amérindiens du Québec, on peut se demander si leur destinée fut similaire. D'ores et déjà, un constat s'impose : les majorettes amérindiennes disparurent elles aussi, mais les concours de reines et les miss, après une période de perte d'intérêt, connaissent depuis les années 1990 un regain notable parmi les autochtones.

37. *Ibid.*, p. 61-62.

38. *Ibid.*, p. 62.

Comment expliquer la disparition des unes et la recrudescence des autres? Pourquoi ces différences avec les Québécoises?

Les miss, reines et majorettes amérindiennes dans les années 1950 et 1960

Si les rosières et les reines de mai ne semblent pas avoir été importées chez les Amérindiens, en tant que compétitions pour récompenser les jeunes filles vertueuses, il paraît indéniable que les missionnaires ont fortement encouragé, voire veillé étroitement à ce que les jeunes amérindiennes restent vierges jusqu'à leur mariage. Cela leur fut possible surtout à partir du moment où ils purent s'établir parmi leurs ouailles, c'est-à-dire quand les familles devinrent sédentaires, à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle en ce qui concerne la majorité des Amérindiens du Québec. Les Oblats de Marie Immaculée, en charge de presque toutes les nations amérindiennes de la province, mirent en place, comme incitatifs à l'évangélisation, des distributions de prix pour récompenser l'assiduité aux sermons³⁹ puis, dans les réserves où ils créèrent la vie paroissiale⁴⁰, ils instaurèrent souvent, comme les prêtres séculiers ailleurs, les concours de rois et de reines du catéchisme. En 1871, lors de la fête de la sainte Vierge à Weymontaching, le père Jean-Pierre Guéguen, OMI, écrivit : « Au cours de la procession, les reines de Kikendache et de Weymontaching portaient l'image de Marie⁴¹. » Malheureusement, il n'apporte pas plus de précision sur ces reines. Mais la tradition catholique très forte et ancienne consistant à associer, dans les processions, les jeunes filles chastes et « honnêtes »

39. Jean-Baptiste PROULX, *À la baie d'Hudson, ou récit de la première visite pastorale de M^{re} N. Z. Lorrain, Evêque de Cythère et Vicaire apostolique de Pontiac, dans ses missions sauvages de Temiscamingue, d'Abbitibi, de New-Port, de Moose et d'Albany*, Montréal, Librairie Saint-Joseph, 1886, p. 206.

40. Marie-Pierre BOUSQUET et Anny MORISSETTE, « Inscrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire : les églises de Pikogan et de Manawan », *Archives de sciences sociales des religions*, 141, 2008, p. 9-32.

41. Missions des Oblats de Marie Immaculée, 11 (1873), p. 219-222 dans Gaston CARRIÈRE, *Le père Jean-Pierre Guéguen, o.m.i., 1838-1909 : un grand voltigeur : Mattawa, Kipawa, Tête du Lac, Weymontaching, Maniwaki*, [Rouyn], Guérin, Éditions de la Société historique Rivière des Quinze et Centre d'études universitaires dans l'Ouest québécois, 1978, p. 89.

à la Vierge Marie, et à faire porter son image par l'une de ces jeunes filles, honneur pour la porteuse, incite à croire que ces « reines » n'étaient pas choisies au hasard⁴². Ainsi, comme les reines québécoises, les reines amérindiennes du Québec ont probablement des origines religieuses.

Les reines et les princesses indiennes du Québec : une mode nord-américaine ?

Les élections en tant que telles apparaissent, comme ailleurs dans la province, dans un contexte de loisirs organisés par les collectivités, c'est-à-dire par les paroisses. Nous ne pouvons dire avec certitude qui fut officiellement la première reine ou princesse⁴³ amérindienne du Québec. Les princesses désignées comme telles semblent d'abord avoir été des princesses « de foire », c'est-à-dire de performance artistique et touristique, comme la princesse White Deer⁴⁴ de Kahnawake, réserve mohawk située à côté de Montréal⁴⁵ qui, dans les années 1920 et 1930, acquit une certaine notoriété comme danseuse et chanteuse, dans les cabarets nord-américains et européens ainsi que dans le village touristique de Poking Fire à Kahnawake⁴⁶. Dans cette participation des Amérindiens à la marchandisation de leurs cultures, que Nicks⁴⁷ et Phillips interprètent comme « une stratégie pour une survie non seulement économique mais aussi culturelle⁴⁸ », on est loin des élections de

42. Marlène ALBERT-LLORCA, « La Vierge mise à nu par ses chambrrières », *op. cit.* ; « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 35, 133, 1995, p. 99-122.

43. Les deux titres sont ici entendus au sens de « reine de carnaval ».

44. Son vrai nom était Esther Louise Georgette Deer.

45. Trudy NICKS, « Indian Villages and Entertainments. Setting the Stage for Souvenir Sales », dans Ruth B. Phillips et Christopher B. Steiner, *Unpacking Culture : Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1999, p. 306.

46. Dans le village de Poking Fire, une des attractions consistait à effectuer des « naming ceremonies », pour conférer aux visiteurs prestigieux des noms « indiens » (par exemple, « Princess of Gathering Words » pour Lady Amy Redpath Roddick, poétesse de Montréal) et des titres de chefs et de princesses « honoraires » ; *ibid.*, p. 307.

47. *Ibid.*, 1999.

48. Traduction de « a strategy for not only economic but also cultural survival » (Ruth B. PHILLIPS, *Trading Identities : The Souvenir in North American Art from the*

miss et de princesses telles qu'elles apparaissent dans les années 1950. La princesse touristique semble relever de ce que dit Valaskakis⁴⁹ sur la construction d'une féminité autochtone sauvage adaptée à la création d'une histoire de l'expansion coloniale vers l'Ouest. La miss, ou son équivalent, des années 1950 à 1970 relève plus de la reine de carnaval modelée, selon Goujard⁵⁰, sur l'image « de l'ouvrière jolie mais honnête, courageuse mais docile [...] ».

La première « miss » dont nous avons retrouvé la trace est la « princesse des Bois », couronnée en juin 1956 à Pointe-Bleue (actuelle Mashteuiatsh) lors de l'ouverture des fêtes du centenaire de la réserve. L'événement était conçu sur le modèle de la « foire indienne » (*Indian Fair*), qui avait pour but « de promouvoir l'idée qu'il valait la peine de préserver certains aspects de l'autochtonéité⁵¹ ». Préparée par les pères oblates, la célébration de ce centenaire de paroisse rendait hommage aux Indiens montagnais « nobles et méritants », au gouvernement fédéral qui leur avait permis « une meilleure vie sociale », à l'administration des Affaires indiennes et aux organisations locales (Cercle Lacordaire, Cercle des ménagères, société chorale), et aux Oblats de Marie Immaculée, qui avaient permis « une organisation religieuse plus complète et plus stable⁵² ». La fête comprenait le couronnement d'une princesse, l'inauguration d'un monument commémoratif, un défilé, un pageant, de nombreuses activités (comme la visite du Cercle d'artisanat indien « Au sapin vert ») et une grande soirée ouverte en présence de hauts dignitaires, dont le ministre fédéral de la Citoyenneté et de l'Immigration, l'honorable J. W. Pickersgill. Les habitants de la réserve, dans ce contexte, étaient valorisés en tant qu'Indiens « avancés »

Northeast 1700-1900, Montréal et Seattle, McGill-Queen's University Press et University of Washington Press, 1998, p. 14).

49. Gail G. VALASKAKIS, *Indian Country. Essays on Contemporary Native Culture*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2005, p. 131 et suiv.

50. Philippe GOUJARD, « A. Faure. Paris, Carême prenant. Du Carnaval à Paris au XIX^e siècle, 1800-1914 », *Annales historiques de la Révolution française*, 235, 1, 1979, p. 155.

51. Traduction de « to promote the idea that selected aspects of Aboriginality were worth preserving » (Kathleen BUDDLE, « Media, Markets and Powwows: Matrices of Aboriginal Cultural Mediation in Canada », *Cultural Dynamics*, 16, 1, 2004, p. 35).

52. CENTENAIRE DE LA RÉSERVE INDIENNE DE POINTE-BLEUE, Roberval, Les Imprimeurs de Roberval ltée, 1956, 44 p.

dans l'échelle de l'évolution sociale : à l'époque, cet avancement signifiait qu'ils étaient catholiques, qu'ils avaient accès à l'instruction et qu'ils avaient gardé de leurs ancêtres le meilleur, c'est-à-dire les savoir-faire, la simplicité, la débrouillardise et le courage.

Le titre de princesse des Bois fut accordé, lors d'une grande cérémonie, à Marthe Gill, institutrice, qui devança Marthe Kurtness et Monique Robertson. Celles-ci devinrent « filles d'honneur⁵³ ». Le concours fut, semble-t-il, « un concours de popularité⁵⁴ ». La gagnante avait été présentée par les cercles Lacordaire et Sainte-Jeanne-d'Arc⁵⁵, deux mouvements catholiques exhortant à la sobriété⁵⁶. Le fait ne relève pas ici du stéréotype associant les Amérindiens à l'abus d'alcool : à l'époque, ces cercles existaient dans de très nombreuses paroisses québécoises et faisaient partie de l'organisation de la vie communautaire dans les municipalités. Les membres du clergé des réserves avaient appliqué cette organisation, axée sur les œuvres sociales, à leurs paroisses afin de modeler celles-ci sur le même calque. Si les journalistes de l'époque ne fournirent pas les critères de sélection des candidates, on remarque que le livret officiel du centenaire⁵⁷ dit de Marthe Gill qu'elle était descendante d'une des plus anciennes familles de la réserve. Elle avait également un métier, nécessitant un bon niveau d'instruction scolaire, ce qui, pour une femme amérindienne de son époque au Québec, était exceptionnel. Il est donc fort probable que ces jeunes femmes, outre leur côté avenant et leur apparence agréable, entraient dans les mêmes critères que les miss québécoises (respectables, vertueuses, méritantes), c'est-à-dire qu'elles répondaient à l'idéal sociétal de la jeune fille catholique. C'est dans ces valeurs que les jeunes amérindiennes étaient encouragées à se reconnaître, sans que cela constitue nécessairement un idéal partagé de féminité autochtone.

53. *Ibid.*, p. 25.

54. *Ibid.*, p. 25.

55. Benoît HARVEY, « Pointe-Bleue dans l'allégresse. La réserve fête son centenaire », *Le Soleil du Saguenay*, Chicoutimi, vol. 67, n° 244, 25 juin 1956, p. 19 et 22.

56. Ces cercles prônant la tempérance se développèrent au Québec à partir des années 1940 et étaient promus par les curés de paroisse. Les cercles Lacordaire cessèrent d'exister en 1969 et les cercles Sainte-Jeanne-d'Arc en 1971.

57. *Ibid.*, p. 25.

L'événement en lui-même ressembla trait pour trait aux élections de miss occidentales, avec des touches amérindiennes en plus : conduite par un défilé d'honneur sur le lieu des réjouissances, par des « Indiens costumés » au son du « tam-tam séculaire⁵⁸ », l'élue fut couronnée d'un bandeau de plumes par le chef de bande, Gabriel Kurtness, et par la femme de celui-ci. La nouvelle princesse prononça un discours, écrit sur un parchemin d'écorce de bouleau⁵⁹, en montagnais puis en français. Elle y déclara qu'elle acceptait d'être princesse et combien elle aimait la réserve où elle avait grandi. Elle reçut des cadeaux : des gerbes de fleurs, de l'artisanat (un papillon géant), deux visons et une marquise. Un spectateur gagna un poste de télévision au tirage au sort organisé ce soir-là. Des danses amérindiennes, « la danse de la victoire » et « la danse du mouchoir », furent exécutées en l'honneur de la princesse⁶⁰, ainsi qu'un chant d'hommage composé pour l'occasion par Thommy Nepton, le tout dans des décors créés par l'artiste montagnais Charles Courtois. Le lendemain, après l'inauguration d'un monument commémorant le centenaire, s'ébranla dans les rues de Roberval et de Pointe-Bleue un défilé de 26 chars allégoriques : ouverte par la Gendarmerie royale, la parade fut close par le char de la princesse et de ses filles d'honneur⁶¹.

Nous n'avons pas trouvé d'autres princesses des bois à Pointe-Bleue. Mais dans les autres réserves, au cours des années 1960, les élections de miss et de reines ne firent que croître, lors des festivals

58. *Ibid.*, p. 19 et 22.

59. Ce parchemin est exposé au musée ilnu de Mashteuiatsh, de même que des photos de l'événement.

60. Nous ne connaissons pas l'origine de ces danses, qui ne sont plus exécutées de nos jours. Mais un article de *Vie Indienne* (ANONYME, « Betsiamits se souvient. Centenaire de la fondation par le père Charles Arnaud, o.m.i. », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 n° 15, 1, septembre 1962, p. 3-5) sur le centenaire de Betsiamites indique que François Provencher, professeur de folklore à Laval, était responsable de la troupe de Betsiamites et avait donné des courses de danses indiennes « dans les réserves de Betsiamit, Sept-Iles, Pointe-Bleue et Lorette ».

61. ANONYME, « Les fêtes de Pointe-Bleue inaugurées. 20,000 personnes y accourent de toute la région », *Le Progrès du Saguenay*, Chicoutimi, vol. 67, n° 244, 25 juin 1956, p. 1 ; ANONYME, « La Princesse des Bois fut couronnée à Pointe-Bleue devant 10,000 personnes », *Le Progrès du Saguenay*, Chicoutimi, vol. 67, n° 244, 25 juin 1956, p. 1 ; *Ibid.*, p. 19 et 22.

et carnivals d'hiver, typiques festivités québécoises implantées par les curés que les Amérindiens se réapproprièrent. Le 31 janvier 1964, le père Rémi Côté, OMI, fonda à Maniwaki (actuelle Kitigan Zibi) le Club athlétique des Algonquins « afin de stimuler l'organisation des loisirs pour les jeunes de la réserve⁶² ». Devenu peu de temps après l'Association récréative des Algonquins, le mouvement avait pour but de « sauvegarder la langue et la culture indienne et pour ce faire intéresser et initier les jeunes à l'artisanat, au folklore (chants et légendes), et aux coutumes indiennes⁶³ ». Le père Côté voulait aussi « remédier à l'oisiveté des jeunes et [...] leur rendre la fierté de leurs origines⁶⁴ ». Le 23 janvier 1965, l'Association organisa le premier pow-wow⁶⁵ de la réserve. Comme pour le centenaire de Pointe-Bleue, le pow-wow fut ouvert par le couronnement d'une reine. *Vie Indienne*⁶⁶ ainsi que le journal *Le Droit*⁶⁷ en firent le récit détaillé : après un discours d'ouverture prononcé par un dignitaire de la réserve, l'assistant-chef⁶⁸ John Lambert Cayer, coiffé d'un panache de plumes, couronna la reine, Linda Odjick, d'un bandeau de cuir. Trois autres jeunes filles, Micheline Mitchell, Pauline et Shirley Whiteduck⁶⁹, devinrent « princesses ». Toutes reçurent des cadeaux des mains du président de l'association,

62. ANONYME, « L'Association Récréative des Algonquins », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 3 n° 1, mars 1965, p. 3.

63. *Ibid.*, p. 3.

64. *Ibid.*, p. 3.

65. À l'époque, le mot ne recouvrait pas la même signification qu'aujourd'hui. Jusque dans les années 1970, les pow-wows au Québec étaient synonymes de carnivals, avec des activités aussi diverses que des parades, des tournois sportifs, des spectacles (de chants, de danse, voire des performances de saynètes), des démonstrations de savoir-faire.

66. *Ibid.*, p. 3.

67. ANONYME, « Mlle Linda Odjick, reine des Algonquins de Maniwaki », *Le Droit*, Hull, 25 janvier 1965, p. 16 ; ANONYME, « Reine des Algonquins », *Le Droit*, Hull, 27 janvier 1965, p. 22 ; ANONYME, « Grand "Pow-wow" des Algonquins ce soir », *Le Droit*, Hull, 4 février 1965, p. 16.

68. En l'absence du chef officiel, qui était à l'époque William Commanda, le rôle était rempli par son assistant.

69. Pour les noms de deux des princesses, nous avons retenu l'orthographe parue dans *Le Droit*. Dans *Vie Indienne*, les noms ont été écrits ainsi : Sherly Whiteduck et Micheline Mitchel.

Sam Côté, et de celles de l'agent des Affaires indiennes de l'époque, Lorenzo Leclair. Un groupe de jeunes exécuta des danses au son des tambours et interpréta des saynètes « basées sur de vieilles légendes indiennes⁷⁰ ». Puis il y eut des démonstrations de savoir-faire traditionnels (égorcher un castor, tanner une peau) et des chants (en algonquin) du « Teen Choir » (chorale des jeunes), le tout dans un décor qui « s'apparentait à un véritable paysage indien » : sur la scène, se trouvaient une tente d'écorce de bouleau, des sapins, des fourrures, un chevreuil « et même les raquettes dont les Indiens se servent encore de nos jours pour trapper et pour chasser⁷¹ ». Le pow-wow, inséré dans le Carnaval de Maniwaki dans la parade de laquelle la reine et les princesses défilèrent, eut un vif succès. Il continua, avec son concours de reines, jusqu'aux environs de 1968.

Le concours de reine de l'Association récréative des Algonquins présente, comme ses parents dans d'autres communautés amérindiennes, de multiples facettes, ne serait-ce que par ses différents buts : une des fonctions était d'amasser de l'argent. Dans beaucoup de communautés, « les participantes devaient vendre des billets, celle qui en vendait le plus gagnait » (homme de 74 ans, Kitigan Zibi, 9 mai 2008). Un autre but était d'offrir des divertissements tout en valorisant la culture algonquine. Il met l'accent sur une préoccupation qui perdure de nos jours chez les Amérindiens, à savoir la peur de perdre son identité et le besoin de redonner aux jeunes la fierté de leurs origines. On pourrait penser que les mises en scène de ces événements, où l'ancien mode de vie semi-nomade devient décor de théâtre, tendent à folkloriser la culture, en montrant à quel point ce qui la symbolise n'exprime plus les façons d'être au monde des peuples en question, mais plutôt les changements sociaux ayant déjà eu lieu. Si ce point de vue n'est pas dénué de sens, nous pensons aussi que ces mises en scène ont permis de symboliser les frontières entre les cultures modernes québécoise d'une part, amérindienne d'autre part, les deux se ressemblant dans leurs extériorisations (mêmes habitations, mêmes vêtements, etc.) mais ne portant

70. *Ibid.*, p. 3.

71. ANONYME, « L'Association Récréative des Algonquins », *op. cit.*, p. 3.

pas la même mémoire ni le même héritage⁷². Parallèlement, ces concours de princesse et de reine étaient aussi des emprunts, voire des calques d'événements issus d'une culture populaire nord-américaine allochtone, dans laquelle les Amérindiens se reconnaissent, du moins en partie : plusieurs informateurs algonquins dans la mi-cinquantaine (Montréal, 22 mai 2009) ont insisté sur le fait que les références québécoises étaient aussi les leurs, comme l'équipe du Canadien et le Bonhomme Carnaval⁷³. Nous constatons ainsi, sur les dépliants de pow-wows du Village-des-Hurons et de Pikogan des années 1970⁷⁴, que les activités parmi lesquelles s'inscrivaient les « couronnements de la reine » étaient similaires à celles qu'on trouvait (et qu'on trouve encore) dans les carnivals québécois : défilé de chars allégoriques, souque à la corde, coupe de bois, portages, courses, repas communautaires, expositions d'artisanat.

Les majorettes amérindiennes

Dans un tel contexte de similitudes, on pouvait s'attendre à trouver des majorettes amérindiennes pour ouvrir les parades des carnivals, pow-wows, pageants et autres festivités des communautés. Il y en eut en effet, dans ce qui constituait l'encadrement des patronages pour les autochtones, à savoir les pensionnats indiens puis les paroisses. En fait, nous n'avons trouvé que deux troupes, mais il est possible qu'il y en ait eu quelques-unes de plus. La première fut fondée lors de la création de « la Garde Notre-Dame du

72. Un témoignage d'une informatrice de Kitigan Zibi sur le carnaval d'hiver de la ville de Maniwaki tend à confirmer notre hypothèse : selon elle, « mes parents et moi mettions nos plus beaux costumes indiens pour y aller » (8 janvier 2008 ; 9 mai 2008), comme le faisaient aussi d'autres Algonquins. Le carnaval était vu comme un grand événement de l'année, mais aussi comme un lieu d'expression de la fierté de ses origines.

73. Le Canadien est le nom de l'équipe de hockey de Montréal, fondée en 1909. Quant au Bonhomme Carnaval, il fut créé en 1954 pour être la mascotte du Carnaval de Québec. Pour des périodes plus tardives, les informateurs ont aussi mentionné *Broue* et *La petite vie* : *Broue* est une comédie théâtrale créée en 1979 et qui raconte une journée dans une taverne, tandis que *La petite vie* est une série télévisée, diffusée entre 1993 et 1999 à Radio-Canada, qui est une satire d'une famille québécoise ouvrière.

74. Nous avons consulté ces dépliants dans des archives privées et aux Archives Deschâtelets (fonds Rémi Cadieux).

pensionnat indien de Sept-Îles » par le frère Gaston Savard, OMI, en 1959. Cette garde comprenait un corps de tambours et clairons⁷⁵ ainsi qu'un corps de majorettes, dont les photographies furent plusieurs fois publiées dans *Vie Indienne*⁷⁶. La deuxième troupe que nous avons retracée, active au début des années 1970, venait de Pikogan. Contrairement aux filles de la troupe de Betsiamites, vêtues comme les autres majorettes du Québec, celles de Pikogan portaient des costumes d'Indiennes à franges⁷⁷. Les deux anciennes majorettes rencontrées, et surtout les anciens et nombreux spectateurs de leurs performances, racontent à quel point leur troupe faisait la fierté de la communauté, car elle se produisait non seulement dans l'enceinte de la réserve, mais surtout dans les villes voisines, à l'occasion des grands événements. Mais la pratique tomba en désuétude au même moment que dans le reste du Québec. Est-ce dû à la fin d'une mode ? Aux changements dans la conception de la moralité ? À la fin d'une certaine conception de la vie collective ? Sans doute toutes ces raisons jouent-elles, mais nous pensons qu'il faut également tenter de comprendre la construction d'une féminité amérindienne moderne, qui eut lieu en même temps que l'évolution de la conception de la femme au Québec, pour expliquer cette désaffection.

D'ambassadrices à rôles modèles

Il existe une autre fonction des miss, des reines et des princesses, qui préfigure une certaine vision moderne d'une féminité autochtone idéale. En effet, la fonction de la reine n'était pas restreinte au carnaval. Ceintes de leur écharpe « queen », « princess », voire « ogima » (chef), la reine ou les princesses avaient pour rôle d'être des ambassadrices de leur communauté. Nous prenons pour exemple

75. ANONYME, « Corps de clairon à Sept-Iles », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2, n° 1, février 1959, p. 2.

76. Exemple en décembre 1960, vol. 2, n° 8, p. 6 ; en septembre 1962, vol. 2, n° 15, p. 3 et 5.

77. Un exemplaire du costume de majorettes de Pikogan fait partie des archives de l'école Migwan.

le fait que Linda Odjick était au premier rang quand, au centre des loisirs de Maniwaki, Maurice Richard⁷⁸ mit la rondelle au jeu pour l'ouverture du match de hockey du carnaval⁷⁹. De même, les photographies⁸⁰ des funérailles à Maniwaki du père Joseph-Étienne Guinard, OMI⁸¹, mort le 31 janvier 1965 à l'âge de 100 ans, montrent la princesse Michelle Mitchell à côté du chef John Cayer et d'autres personnages importants de la réserve. Ces rôles de représentantes de leur communauté ont donc conféré à une femme un statut de dignitaire au même titre que des chefs masculins, une petite révolution à l'époque. De même, les pow-wows de Pikogan et du Village-des-Hurons (Wendake) des années 1970 s'ouvraient par une « présentation des chefs » de toutes les communautés participantes, chaque chef étant accompagné d'une « duchesse » venue disputer la place de reine. Les jurys étaient composés des chefs de chaque réserve invitée⁸², cérémonial qui théâtralisait les « rangs » des chefs parmi les autres et montrait que les duchesses incarnaient leurs bandes respectives, le terme de *bande* étant ici entendu comme entité politique d'ordre national. En effet, les pow-wows des années 1970 au Québec étaient non seulement des occasions de divertissement, mais aussi, au sens littéral, des forums politiques, comme l'indique, par exemple, l'activité prévue à 20 h 30 le mardi 28 juillet dans le dépliant du « pow-wow indien 1970 » du Village-des-Hurons : « Visite de 40 Chefs Indiens et d'environ 40 délégués Indiens venant de toutes les parties de la Province de Québec (de concert avec l'Association des Indiens du Québec). Forum : sur le problème des Indiens. » De même, le journaliste de *L'Écho* d'Amos du 26 juillet 1972 qualifie le pow-wow de Pikogan de « fête nationale », en relevant qu'« on s'explique mal qu'aucun représentant

78. Ancienne étoile de l'équipe du Canadien de Montréal, Maurice Richard (1921-2000), dit « The Rocket », fut une légende du hockey et est toujours un héros pour les Québécois.

79. ANONYME, « L'Association Récréative des Algonquins », *op. cit.*, p. 3.

80. On peut voir des photos des funérailles du père Guinard aux Archives Deschâtelets ainsi qu'au centre culturel de Kitigan Zibi.

81. Le père Guinard fut un homme illustre en son temps dans les régions où il avait fait œuvre d'évangélisation.

82. ANONYME, « Un pow-wow réussi à Pikogan ; le chef Gros-Louis de la partie », *L'Écho*, Amos : A-3, 26 juillet 1972.

officiel des cités environnantes ne soit venu rendre visite aux dirigeants de Pikogan à l'occasion de leur fête nationale⁸³ ».

Ce style de promotion publique pourrait prêter à sarcasme pour ceux qui n'y verraient qu'une ascension momentanée. Si cela a sans doute été le cas pour un certain nombre de miss et de princesses amérindiennes, élues lors de pow-wows ou d'autres fêtes locales⁸⁴, les concours ont aussi servi de tremplins vers une destinée officielle de quelques-unes de ces femmes, à un niveau parfois international. Ainsi, Kahn-Tineta Horn, une mannequin originaire de Caughnawaga (ancien nom de Kahnawake), obtint en 1963 le premier titre de Indian Princess of Canada de la part du National Indian Council (NIC)⁸⁵, alors qu'elle n'avait que 21 ans⁸⁶. Dès l'année suivante, elle perdit son titre car elle attaqua dans les médias William Wuttunee, avocat de Calgary et chef dudit Conseil, qui l'avait fait éliminer de la présidence du comité de l'Exposition universelle, en préparation pour 1967⁸⁷. Très populaire tout au long des années 1960 dans les journaux, tant francophones que anglophones, qui continuèrent à la qualifier de « princesse », Kahn-Tineta Horn se fit remarquer pour ses prises de position politiques fortes en faveur de l'avancement de diverses causes amérindiennes, dont la cause mohawk en particulier, mais aussi de celles des langues autochtones, de l'éducation, des problèmes sociaux, etc. Devenue

83. *Ibid.*

84. Nous n'avons pas fait d'enquête systématique pour savoir si ces concours existaient dans toutes les communautés amérindiennes du Québec, mais il est probable qu'ils aient été fort répandus jusque dans les années 1980, voire 1990, pendant les festivals d'été. Par exemple, nous savons par une discussion informelle qu'ils existaient à Kitiganik (lac Barrière, dans le parc de la Vérendrye).

85. En français « Conseil national indien du Canada », le NIC fut créé en 1961 et fut démantelé en 1968, au profit de nouveaux regroupements politiques autochtones.

86. Myra RUTHERDALE et Jim MILLER, « "It's Our Country" : First Nations' Participation in the Indian Pavilion at Expo 67 », *Journal of the Canadian Historical Association/Revue de la Société historique du Canada*, 17, 2, 2006, p. 148-173 ; ANONYME, « Miss Indienne du Canada », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2, n° 19, septembre 1963, p. 3.

87. RUTHERDALE et MILLER, *op. cit.*, p. 161 ; ANONYME, 12 juin 1964, « Une jeune princesse sur le sentier de la guerre », *Le Droit*, Hull, 12 juin 1964, p. 2.

speakerine à la radio à Montréal en 1965⁸⁸, fondatrice de l'Indian Legal Defence Committee en 1967, elle occupa divers postes au ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada à partir de 1972 et reste aujourd'hui encore une activiste politique, qui fut également impliquée dans la crise d'Oka de 1990. Une autre Princesse indienne du Canada, élue également par le NIC mais cette fois-ci en 1965⁸⁹, acquit elle aussi une grande notoriété : Jeannette Corbière, jeune femme ojibway de 23 ans. En 1970, elle épousa un Blanc, David Lavell, perdant ainsi son statut d'Indienne de par l'alinéa 12.1(b) de la Loi sur les Indiens⁹⁰. Contestant cet alinéa en portant l'affaire en cour, elle perdit son procès en 1971 et fut une des membres fondatrices de l'Ontario Native Women's Association⁹¹. Elle est restée depuis lors engagée dans la lutte contre les inégalités et les injustices.

Au Québec, à part Kahn-Tineta Horn, l'autre princesse indienne qui se démarqua et devint un personnage public important a été Alanis O'Bomsawin. Éluée princesse de sa communauté, Odanak, au début des années 1960, elle qui fut d'abord connue sous le nom d'Hélène Robert (nom conféré par l'État civil québécois) comme mannequin, chanteuse et conteuse, devint une cinéaste, réalisatrice et artiste dont la renommée a dépassé les frontières canadiennes. Surnommée par les Abénaquis « Kolilawate » ou « Koliawato », qui signifie « tu nous as fait plaisir⁹² », elle s'est vue confier, le jour de son couronnement, un devoir : « la promesse de représenter les

88. Brigitte MORISSETTE, « Kahn-Tineta devient speakerine, mais n'enterre pas la hache de guerre », *La Patrie*, Montréal, semaine du 29 juillet au 4 août 1965, p. 32.

89. ANONYME, « Princesse Canada », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 3, n° 3, septembre 1965, p. 7.

90. Cet alinéa, entraînant la perte automatique de leur statut indien par un mariage avec un non-Indien, fut abrogé par l'amendement C-31 à la Loi sur les Indiens de 1985.

91. Notons que Marthe Gill, ancienne princesse des Bois, perdit elle aussi son statut d'Indienne en épousant un allochtone avant 1985 (Christiane LAFORGE, « Marthe Gill-Dufour, Montagnaise de Pointe-Bleue : "Je suis en exil sur le sol natal" », *La Gazette des femmes*, 2, 9, mai-juin 1981, p. 6-7). Elle s'est également battue pour les droits des femmes autochtones.

92. Roger CYR, « À quoi rêve une princesse indienne en 1965? », *La Patrie*, Montréal, semaine du 25 au 31 mars 1965, p. 2.

Abénaquis chaque fois qu'on le lui demanderait⁹³ ». Ce titre lui a aussi été décerné en fonction du potentiel qu'elle montrait à l'époque : « Ce sont les vieux Indiens de la réserve qui lui ont donné le titre de princesse, parce qu'ils croyaient qu'elle pourrait apporter quelque chose à son peuple⁹⁴. » Détentrice de nombreuses distinctions, dont celle d'officier de l'Ordre du Canada, Alanis O'Bomsawin a grandement participé à faire connaître le peuple abénaquis, ainsi que les préoccupations politiques et sociales des autochtones par ses œuvres et son militantisme.

L'adoption des concours de miss et de princesses reflète-t-elle donc une identification à une mode nord-américaine, comme nous l'avions suggéré ? Au point de vue de l'organisation des festivités collectives dans les réserves, il est possible de répondre par l'affirmative. Mais y a-t-il identification au modèle de la reine de carnaval, « ouvrière jolie mais honnête, courageuse mais docile [...] »⁹⁵ ? En d'autres termes, les Amérindiens se sont-ils identifiés à la classe moyenne, ou à la classe ouvrière québécoise, ou du moins à ses valeurs ? Tout semble dépendre du point de vue sous lequel on se place, c'est-à-dire soit celui des organisateurs, voire des spectateurs, soit celui des femmes qui ont été élues. Encore là, il n'est pas évident d'affirmer que les organisateurs aient adhéré aux valeurs de classes sociales dont les catégories idéologiques n'avaient pas forcément de sens en contexte amérindien. Les jeunes femmes élues, en tout cas, n'ont certes pas été des princesses de foire, dans le sens où elles n'ont pas personnifié une certaine vision de la femme amérindienne pour le divertissement des non-Indiens. Elles n'ont pas « joué à être elles-mêmes », pour reprendre l'expression de Laura Peers « playing ourselves⁹⁶ », mais elles ont partagé certaines caractéristiques des « performing Indians⁹⁷ » :

93. *Ibid.*, p. 2.

94. Arlene GREER, « Alanis Obomsawin : chanteuse, cinéaste, éducatrice et mannequin », *Le Droit*, Ottawa, samedi 15 juin 1974, p. 8.

95. *Ibid.*, p. 155.

96. Laura PEERS, « "Playing Ourselves": First Nations and Native American Interpreters at Living History Sites », *The Public Historian*, 21, 4, 1999, p. 39-59.

97. Daniel FRANCIS, *The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992, p. 102.

Ces performances ont permis aux autochtones de transmettre des informations sur leurs cultures à des auditoires étrangers, pour exprimer la fierté de leur héritage et de leurs traditions, [...] et de survivre émotionnellement et culturellement dans un contexte colonial en insufflant à des images ouvertement stéréotypées et restreintes des significations internes, intimes⁹⁸.

Ces femmes se sont vu confier le rôle de médiatiser une conception moderne de leur identité amérindienne. Cela a donné l'occasion à des femmes fortes, pas dociles du tout, de trouver une première arène pour s'exprimer. Dans une société canadienne où la femme amérindienne était stigmatisée par la loi, ces concours ont pu fournir une occasion aux femmes, non seulement de mettre en scène leur identité, mais aussi de créer des positions sociales valorisées, qui pouvaient se prolonger au-delà de la démonstration ponctuelle du jour de l'élection.

La construction d'une féminité amérindienne moderne

On peut remarquer que les premiers concours de miss amérindiennes au Québec sont contemporains du premier concours de Miss Indian America, qui devint plus tard Miss Indian World⁹⁹. En effet, le concours de Miss Indian America commença en 1954 avec la création des «All American Indian Days» à Sheridan¹⁰⁰, dans le Wyoming¹⁰¹, époque où l'affiche «No Indians served here» était placardée dans plusieurs cafés et boutiques de la ville. Le but était d'améliorer l'image des Amérindiens et les relations de ces derniers

98. Traduction de «these performances have allowed Native people to communicate information about their cultures to foreign audiences, to express pride in their heritage and traditions, [...] and to survive emotionally and culturally within a colonial context by infusing overtly stereotyped and constrained images with inner, intimate meanings» (*ibid.*, p. 44).

99. D'après le site Internet http://www.pageantopolis.com/national/indian_america.htm, consulté le 25 mars 2010, le concours de Miss Indian America s'est terminé en 1989.

100. En 1984, le concours déménagea à Bismarck, dans le Dakota du Nord (Wendy KOZOL, «Miss Indian America: Regulatory Gazes and the Politics of Affiliation», *Feminist Studies*, 31, 1, 2005, p. 75.

101. *Ibid.*, p. 75.

avec les allochtones. La nature clairement politique du concours, pour la promotion de meilleurs rapports interculturels avec les non-Indiens, a tout de suite distingué celui-ci des concours de beauté, avec lesquels on serait tenté d'esquisser la comparaison. Ce but a-t-il toujours sa raison d'être, du moins pour les organisateurs et organisatrices des concours actuels? Nous aimerions avancer que, sans être exempts de contradictions, ces concours définissent les rôles des femmes amérindiennes modernes, dessinant les contours d'un féminisme panindien où la progression des droits des femmes et de leurs intérêts passe par leur habileté tant à démontrer des compétences culturelles qu'à parler en public et à interagir avec les autres. Nous examinerons ici l'évolution des critères de sélection des concurrentes de différents concours, en focalisant sur ceux du Québec. La condition féminine au Canada ayant fait des progrès considérables depuis les années 1970, on peut se demander pourquoi il existe encore de nos jours des concours de ce genre dans les communautés autochtones. Nous pensons que, étant donné que les femmes autochtones restent la population la plus vulnérable du Canada¹⁰² et qu'elles constituent un peu plus de la moitié de tous les autochtones, ces concours font partie des moyens d'améliorer leur statut social et de promouvoir une vision idéale de la féminité amérindienne, dans un cadre récréatif.

On pourrait objecter que penser qu'il existerait une unique vision de la féminité amérindienne reviendrait à nier la diversité culturelle de l'ensemble des nations dont font partie les femmes autochtones. Il n'est pas question de nier cette diversité. Mais force est de reconnaître l'uniformité des critères des concours de miss et de princesses indiennes, qui ont évolué de la même façon au fil du temps quels que soient les endroits. On pourrait donc dire qu'une seule féminité, au sens d'un ensemble de caractères socialement attribués au genre féminin, est définie à un niveau panindien. Que

102. Connie DEITER et Marlene RUDE, *La sécurité humaine et les femmes autochtones au Canada*, Ottawa, Condition féminine Canada, 2005; Jo-Ann FISKE, «Political Status of Native Indian Women: Contradictory Implications of Canadian State Policy», *American Indian Culture and Research Journal*, 19, 2, 1995, p. 1-30; Joyce GREEN, «Canaries in the Mines of Citizenship: Indian Women in Canada», *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, XXXIV, 4, 2001, p. 715-738.

la démonstration de cette féminité donne ensuite l'occasion de valoriser des compétences politiques et sociales pour défendre les droits des femmes autochtones et participer à améliorer leur statut demeurera à prouver. Nous verrons ainsi que l'activisme féminin amérindien prôné implicitement ou explicitement dans ces concours peut être perçu aussi bien comme conforme à des normes patriarcales définies par la société que comme attaquant ces normes.

Dans les années 1950, les critères de sélection des miss et princesses étaient à peu près partout les mêmes. Pour prendre l'exemple du concours de Miss Indian America, dont les critères sont représentatifs des autres concours du genre, « les concurrentes concouraient sur la base de la connaissance et de la pratique de la culture indienne, de la capacité à communiquer, de l'apparence, de la connaissance des gouvernements tribaux, fédéral et d'État et du talent dans les compétences traditionnelles et contemporaines indiennes^{103, 104} ». On remarque que l'apparence n'intervient pas comme critère premier et qu'elle est mise sur le même pied que la connaissance d'une culture amérindienne et la capacité à parler en public. Prédomine dans cette énumération la maîtrise de compétences et de savoirs d'ordre politique, à égalité avec la performance culturelle. Un autre site, faisant état du contenu du bulletin de Miss Indian America en 1956, précise que « les concurrentes doivent avoir entre 16 et 26 ans, inclusivement, avoir la moitié ou plus de sang indien et ne pas être mariées. Le jugement est basé sur la personnalité, l'apparence, le maintien et les caractéristiques indiennes. [...] Un costume tribal authentique est nécessaire. Pas de maillots de bain^{105, 106} ». L'absence du défilé en

103. Traduction de « contestants competed on the basis of knowledge and practice of Indian culture, ability to communicate, appearance, knowledge of tribal, federal and state governments and talent in traditional and contemporary Indian skills ».

104. Tiré du site Internet http://www.pageantopolis.com/national/indian_america.htm, consulté le 25 mars 2010.

105. Traduction de « contestants must be between the ages of 16 and 26, inclusive, be of one-half or more Indian blood and unmarried. Judging is done on a basis of personality, appearance, poise and Indian characteristics. [...] Authentic tribal costume is necessary. No swim suits ».

106. Tiré du site Internet <http://www.missindianamerica.com/html/mia1.html>, consulté le 26 mars 2010.

maillots de bain distingue clairement ces concours de ceux qui étaient axés sur la beauté, dès les années 1950. Les jeunes filles, dans tous les concours, devaient être célibataires, ou du moins non mariées¹⁰⁷, et leur identité en tant qu'Amérindiennes ne devait pas faire de doute. Une note du même bulletin précise également que le degré de sang blanc « ne peut pas être déterminé par la nuance du teint » : « le degré de sang blanc et indien est inscrit au bureau administratif de chaque réserve indienne – de sorte que la déclaration de la concurrente quant au degré de sang indien est facilement vérifiée¹⁰⁸ ». Une telle spécification ne se retrouve pas partout : si on ne peut donc généraliser sur le fait que chaque concours prenait comme référence identitaire une définition administrative, donc d'ordre légal, il reste que l'appartenance sociale et culturelle des candidates devait faire consensus dans les communautés qui les « présentaient ». On retient donc qu'une gagnante était sélectionnée sur la base de « la beauté, le maintien, les qualités personnelles, et l'allure dans le costume de sa tribu », comme l'explique un article du journal *Action* sur

107. Dans notre analyse, nous n'avons à dessein pas creusé le fait que les jeunes filles doivent être célibataires. Même si ne pas être mariée et ne pas avoir d'enfants a fait et fait encore partie de ces concours, nous ne pensons pas pouvoir établir un lien, du moins direct, entre cet aspect des concours et le modèle de la préservation de la virginité des femmes qui semble avoir existé chez plusieurs peuples amérindiens. Gilles HAVARD (*Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec, Septentrion, 2003, p. 708-709) atteste du succès de ce modèle, vanté par les missionnaires, chez les Amérindiennes du Pays d'en Haut, comme les Illinoises. De même, Raymond DEMALLIE (« Male and Female in Traditional Lakota Culture », chap. 9 dans Patricia Albers et Beatrice Medicine, ed., *The Hidden Half. Studies of Plains Indians Women*, Lanham Md, University Press of America, 1983, p. 253) écrit que, chez les Lakotas, « la virginité des femmes non mariées était hautement valorisée et des "Feux des Vierges" étaient spécifiquement tenus lors desquels les jeunes filles juraient de leur virginité » (traduction de « the virginity of unmarried women was highly valued, and special "Virgins' Fires" were held at which girls swore to their virginity »). Si la piste semble intéressante, elle n'est pas attestée pour l'ensemble des peuples amérindiens où se pratiquaient et se pratiquent peut-être encore les concours. Néanmoins, elle mérite d'être citée et demande sans doute de plus profondes investigations.

108. Traduction de « cannot be determined by the shade of complexion » : « the degree of white and Indian blood is of record at the administrative office of each Indian reservation – so that the contestant's statement as to degree of Indian blood is easily checked ».

l'élection de la Princesse indienne du Canada – qui en 1964 couronna Irene Seesequasis¹⁰⁹.

Au Québec, une seule compétition ne rentrait pas dans ces cadres : celui de « princesse » d'Odanak. En effet, le titre, dans cette communauté, est un titre à vie¹¹⁰. En 1965, la communauté comptait trois princesses, dont une septuagénaire¹¹¹. Nous avons pourtant choisi de l'inclure dans la catégorie que nous étudions, la distinguant de ce que nous avons appelé les princesses *touristiques* ou *de foire*, pour plusieurs raisons : contrairement aux princesses touristiques et dans la lignée des princesses élues par concours, Alanis O'Bomsawin s'est fait connaître sous son vrai nom et non sous celui d'un nom d'emprunt adopté pour rentrer dans des stéréotypes allochtones sur les Indiens, du type « Morning Star » ou « White Fawn ». Ensuite, elle fut sélectionnée non parce qu'elle était fille ou femme de chef (l'appellation *princesse*, dans la culture populaire nord-américaine, désigne en effet l'épouse et les descendantes d'un chef), mais parce qu'elle avait commencé à se faire connaître dans les médias comme conteuse et comme chanteuse d'histoires et de chants abénaquis appris pendant ses années d'enfance à Odanak, donc en tant que fière représentante de ses racines et vecteur de diffusion de sa culture. Son apparence a sans doute compté : outre sa beauté, elle fut connue, par exemple pendant sa carrière de chanteuse, pour se produire « vêtue d'un costume en peau de daim¹¹² », avec ses longs cheveux noirs tressés lui descendant jusqu'au bas du dos.

La maîtrise de l'art oratoire, art éminemment important en politique, aurait pu, dans les faits, servir aux candidates à s'exprimer sur des sujets autres que politiques, comme les valeurs morales ou « le métier que je veux faire plus tard ». Or, même si on met de côté les gagnantes connues pour leur activisme, comme Kahn-Tineta Horn et Alanis O'Bomsawin, nous constatons que toutes les

109. ANONYME, « Une nouvelle princesse indienne », *Action*, organe officiel de l'Action catholique de Montréal, Montréal, 4 août 1964, p. 6.

110. Roger CYR, « À quoi rêve une princesse indienne en 1965 ? », *La Patrie*, Montréal, semaine du 25 au 31 mars 1965, p. 2-3.

111. *Ibid.*, p. 2-3.

112. ANONYME, « Une princesse indienne chante le folklore de son peuple », *La Presse*, Montréal, 16 janvier 1964, p. 19.

princesses dont nous avons pu retrouver la trace ont donné leur avis sur des sujets comme l'avenir de la communauté (dans les pow-wows avec audience locale) ou l'avenir des Amérindiens (lors de concours nationaux), ou étaient déjà engagées politiquement, comme Irene Seeseequasis qui s'occupait « activement des groupements de jeunesse des Indiens de Saskatchewan¹¹³ ». Que ces tribunes aient eu des répercussions plus ou moins larges n'est pas le plus important : comme l'explique Pat Deiter dans le *Saskatchewan Indian*, « jadis, les femmes étaient exclues des rôles d'annonceur, de membres de comités et de chanteurs. En honorant la princesse de pow-wow, le rôle des femmes a été inclus et encouragé¹¹⁴ ». Alors qu'on voit souvent les concours de miss comme un moyen de subordonner les femmes à des critères valorisés parce qu'ils sont censément définis originellement par des hommes, nous sommes ici face à un cas contraire, où le concours permet de récupérer, au profit des femmes, une compétence auparavant reconnue seulement aux hommes.

D'autres faits sembleraient pourtant contredire cet apparent *empowerment* des femmes amérindiennes des années 1950 à la fin des années 1970 : choisir des filles jeunes et ravissantes, en costume à franges, disponibles pour se mettre en couple, donc sexuellement attirantes, a l'air, a posteriori, de renforcer l'impression que les concours de princesses indiennes sont moulées dans une image romantique et occidentale de la *squaw*. En effet, le costume le plus courant des princesses indiennes, même s'il a compris des variations selon le temps et selon la nation, est un costume très standardisé, avec une coiffe (comprenant souvent des plumes) en forme de bandeau ou en forme de diadème, une robe en cuir brodée de perles et ornée de franges, un châle ou une couverture sur les épaules et une paire de mocassins aux pieds : en bref, un costume inspiré des costumes féminins des Plaines, qui occupent une place particulière dans l'imaginaire de la construction des États

113. ANONYME, « Une nouvelle princesse indienne », *op. cit.*, p. 6.

114. Traduction de « Once, women were excluded from the roles of announcer, committee members and singers. By honouring the powwow princess, the role of the females were included and encouraged » (Pat DEITER, « The New Tradition of Powwow Princesses », *Saskatchewan Indian*, special Powwow Issue, 27, 2, 1997, p. 19).

nord-américains¹¹⁵. Certains de nos informateurs, soucieux de vérité historique sur leurs ancêtres, ont d'ailleurs déploré que les membres de leur nation aient adopté un costume « d'Indiens d'Hollywood » au mépris, selon eux, des particularités vestimentaires de leur héritage¹¹⁶. D'après ce point de vue, les concours de princesses valident les stéréotypes sur les femmes amérindiennes, « reines, princesses, putains, sorcières, et femmes craignant Dieu¹¹⁷ », en éliminant l'image de la femme aux mœurs légères puisque les candidates ne se produisent que dûment habillées, des pieds à la tête. Mais on pourrait adopter une tout autre perspective, en nous souvenant du cas de Sarah Winnemucca Hopkins, une Paiute qui, dans les années 1880, décida de faire une série de conférences « où elle exposa le traitement scandaleux des populations indiennes du Nevada par le gouvernement fédéral et parla de la vie traditionnelle paiute¹¹⁸ ». Elle décida de se produire vêtue d'une « peau de daim, de couleur chamois et lourdement bordée de perles, atteignant un peu en dessous de ses genoux, et en affichant ses jambes gainées dans des jambières en cuir rouge et une paire de mocassins taillés pour être assortis à sa robe. [...] Apparemment, Sarah a créé une image mémorable, sans nul doute efficace dans sa campagne¹¹⁹ ». Vu sous cet angle, le costume stéréotypé des concours peut être

115. Craig D. BATES, « Dressing the Part: A Brief Look at the Development of Stereotypical Indian Clothing among Native Peoples in the Far West », *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 4, 2, 1982, p. 55-66; Nancy PAREZO et Angelina R. JONES, « What's in a Name? The 1940s-1950s "Squaw Dress" », *American Indian Quarterly*, 33, 3, 2009, p. 373-404.

116. Les « costumes traditionnels », qu'ils soient amérindiens ou non, sont toujours des combinaisons d'éléments arbitrairement sélectionnés à des époques datables, mais en donnant l'illusion qu'ils ont commencé à exister depuis des temps immémoriaux. Certaines Premières Nations n'ont pas vraiment décidé ce qui doit constituer leur costume distinctif, ce qui occasionne des débats internes.

117. Traduction de « queens, princesses, whores, witches, and God-fearing women » (PAREZO et JONES, « What's in a Name? The 1940s-1950s "Squaw Dress" », *op. cit.*).

118. Traduction de « where she exposed the outrageous treatment of Nevada Indian people by the federal government and spoke on traditional Paiute life » (*ibid.*, p. 56).

119. Traduction de « deerskin, buff colored and heavily fringed with beads, reaching a little below her knees, and displaying her legs encased in red leather leggings and a pair of moccasins trimmed to match her dress. [...] Apparently, Sarah created a memorable image, no doubt effective in her campaign » (*ibid.*, p. 57).

perçu dans une performance visant à une efficacité symbolique, celle de créer une impression sur les spectateurs, de poser une frontière entre Amérindiens et allochtones et de susciter des émotions positives, notamment la fierté d'être Amérindiennes (et Amérindiens)¹²⁰.

Du bien paraître à la sobriété: des critères qui ont changé

De nos jours, on note une évolution dans les critères des concours de princesses indiennes, ainsi que dans leurs buts, évolution qui reflète une prise en compte de la réalité des femmes amérindiennes. Ainsi, dans certains concours, l'âge n'est plus un facteur déterminant. Par exemple, en 1996, les prétendantes au titre de reine de Tciman Kijigan¹²¹, à Lac-Simon, devaient avoir entre 35 et 45 ans, alors que les années précédentes il s'agissait d'adolescentes qui ne devaient pas être mariées¹²². Le vote n'était pas réservé à un jury, mais organisé de façon démocratique: le jour de l'élection, les votants avaient déposé dans des boîtes les bulletins portant le nom de leur candidate, celle ayant recueilli le plus de votes devenant reine. L'animateur de la soirée mit en avant l'engagement de chacune des concurrentes dans la vie communautaire et les cadeaux remis à chacune, en

120. Nous pensons ici à un fait souvent observé dans les pow-wows, mais aussi lors des Jeux du Québec à Amos, en Abitibi (Québec) en août 2005: le soir de l'ouverture, puisque Amos se trouve en territoire algonquin, des gens de la communauté de Pikogan avaient été invités à se produire pour accueillir les jeunes athlètes. En voyant arriver les acteurs algonquins du spectacle, tous costumés, plusieurs jeunes algonquins fondirent en larmes, très émus et disant se sentir fiers d'être Amérindiens, ce qui, disaient-ils, ne leur était pas familier.

121. «Tciman Kijigan», le Jour du canot, est une fête créée en 1977, propre à la réserve anicinabe (algonquine) de Lac-Simon, qui dure en moyenne trois jours et qui commémore un moment du calendrier traditionnel semi-nomade, la dispersion des familles à la fin de l'été. Centrée autour de courses de canots, elle comprend aussi des compétitions de tirs, de portages et d'autres activités pour tous les âges (Marie-Pierre BOUSQUET, *Quand nous vivions dans le bois, le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada*, Thèse de doctorat présentée en cotutelle à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval (Canada), Département d'anthropologie, et à l'Université de Paris X – Nanterre (France), Département d'ethnologie et de sociologie comparative, 2001, p. 370-376). Depuis la fin des années 1990, les concerts de musique ont pris une importance croissante dans les activités nocturnes, pour lancer les groupes anicinabek.

122. *Ibid.*, p. 370 et 374.

l'occurrence des capteurs de rêves, avec le commentaire « pour vos cadeaux, on a pensé qu'il fallait aller chercher du côté de ce que font nos artisanes, chez nous¹²³ ». La reine reçut également un sac à main brodé et bordé de franges, après avoir été coiffée d'une couronne en strass et ceinte d'une écharpe « Tciman Kijigan » par le chef de la communauté et un autre chef présent. On peut retenir de ces choix que, tout en suivant la trame chronologique commune à ces concours depuis les années 1950 et 1960, cette élection-là mettait en valeur les femmes d'expérience, dans un contexte où les femmes de 35 à 45 ans sont très souvent grands-mères. En outre, elle soulignait expressément « le rôle spécifique que se sont attribué les femmes dans la préservation de la culture, la lutte contre la violence et les améliorations des domaines législatif et judiciaire depuis le début des années 1970¹²⁴ ». Les cadeaux, quant à eux, n'étaient pas des cadeaux de prix (« la plupart des Algonquins savent les fabriquer et en possèdent au moins un¹²⁵ »), mais symbolisent les valeurs et la spiritualité amérindiennes¹²⁶, ainsi que, par l'insistance sur la provenance locale, l'autonomie, projet de société fondamental en milieu amérindien. La reine reçut un symbole de féminité issu de la culture matérielle occidentale (le sac à main), mais indianisé et fait maison, dans le même ordre d'idées. Enfin, notons que ce concours ne donnait aucun accès aux candidates à des ressources particulières autres que du prestige (contrairement à d'autres concours du même genre ailleurs), ce qui était souligné par le fait que les cadeaux gagnés à la loterie par des spectateurs étaient, eux, des lots avec une certaine valeur monétaire (canot, tente de modèle arpenteur, sacs de couchage). Ainsi, « la reine de Tciman Kijigan 1996 était [...] présentée comme un modèle de référence pour la communauté¹²⁷ ».

Il est même arrivé que les concours d'élection de reines s'adressent à des femmes très âgées. Ainsi, à Mingan (actuelle Ekuanitshit) en 1991, Adeline Ashini, 88 ans, fut élue reine du carnaval d'hiver dans

123. *Ibid.*, p. 371.

124. *Ibid.*, p. 374.

125. *Ibid.*, p. 371.

126. Cath OBERHOLTZER, « The Re-Invention of Tradition and the Marketing of Cultural Values », *Anthropologica*, XXXVII, 1995, p. 141-153.

127. *Ibid.*, p. 374.

le gymnase de la réserve. Filmé pour le documentaire *Montagnaises de parole*¹²⁸, le concours fut une première dans cette communauté innue. Il présenta des caractéristiques très québécoises, avec la présence du Bonhomme Carnaval. Chacune des cinq « duchesses » représentait un secteur communautaire : santé, école, loisirs, etc. Leurs banderoles ceintes par-dessus leurs vêtements traditionnels (foulards sur la tête, croix au cou, jupes à carreaux et mocassins), elles étaient accompagnées par leurs ducs respectifs, de jeunes hommes. Au cours de la soirée animée par un maître de cérémonie, la reine fut élue par tirage au sort de son nom et par pointage, puis ouvrit le bal en menant une danse sociale traditionnelle en ligne accompagnée d'un chant au tambour. Si l'on peut voir dans ce concours une façon d'honorer, à travers une pratique récréative, les aînées et ce qu'elles représentent en général (une vision de la féminité, de l'expérience, des connaissances du mode de vie semi-nomade que cette génération a connu), il n'est pas sûr que les intéressées en aient approuvé le contenu. Adeline Ashini¹²⁹ dit ainsi au sujet de son expérience :

Qu'est-ce que j'en pense? Mais c'est la première fois que je vois ça. Tu as vu, on ne savait pas quoi faire lors de cet événement. Est-ce que je me doutais que j'allais vivre cette partie de la culture blanche par exemple. Voilà que je suis reine du carnaval comme la Blanche. Tu sais autrefois nous rejetions ça. Être parmi les Blancs et revenir au bord de la mer en ville nous déplaisait tellement et encore aujourd'hui.

128. Le documentaire *Montagnaises de parole*, réalisé par Johanne Fournier (*Montagnaises de parole/Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, Vidéo femmes, Conseil atikamekw montagnais, vidéocassette, 56 min., 1992), fait partie d'un large projet d'enquêtes sociales auprès de femmes issues de trois générations distinctes des neuf communautés innues du Québec (Marie-Jeanne BASILE, Rollande ROCK et Jenny ROCK, *Montagnaises de parole/Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, Conseil des Atikamekw et des Montagnais, 1992, VII). Près de 350 femmes ont donné leurs opinions sur 25 sujets (la vie d'autrefois, la culture, la religion, la langue, les problèmes sociaux, les hommes, etc.). Outre le documentaire, une publication du même nom a aussi été tirée de ce projet (*ibid.*).

129. Dans un article paru dans la revue *Rencontre*, Lucie Dumas (« Adeline Ashini : pour l'amour de la vie », *Rencontre*, vol. 9, 2, 1987, p. 6) dresse le portrait d'Adeline Ashini et de son métier de sage-femme.

On voit ici s'illustrer un fossé entre les générations et le temps que peut mettre un emprunt pour être chargé de sens.

Depuis 2000, le plus grand concours de princesses indiennes du Québec est celui de Miss Algonquin Nation, qui se déroule à Kitigan Zibi et qui, lui, s'adresse plus classiquement aux jeunes filles. Il s'agit du premier événement de la fin de semaine du pow-wow annuel de la communauté, qui a lieu la première fin de semaine de juin. Comme le rapporte son site Internet, il a une visée précise :

Ce concours promouvra des comportements sains parmi les jeunes femmes algonquines. Le respect pour elles-mêmes, leur Créateur et tout ce qui est autour d'elles sera le principe directeur de cette compétition¹³⁰.

Le concours met donc en avant la promotion d'un mode de vie sain, par opposition aux problèmes d'addiction à l'alcool et aux drogues, fléaux des communautés amérindiennes, dans des thèmes discursifs panindiens axés sur le respect et sur la spiritualité. Pour être admissibles à cette compétition, les candidates « doivent avoir entre 16 et 21 ans; doivent être à l'école; doivent être membres inscrites d'une bande; pas d'enfant – célibataires; ne doivent pas abuser des drogues ou de l'alcool; doivent être capables de se présenter en public; la langue algonquine sera considérée comme un atout¹³¹ » (cf. note 129). Pour s'assurer qu'une candidate remplisse bien ces critères, celle-ci doit avoir la recommandation d'un membre de sa bande. Un montant de 500 \$ en commandites de la part de la communauté de la concurrente est aussi exigé pour déposer une candidature. On remarque ici, à côté des critères d'âge, d'identité et de comportement, notamment face aux psychotropes, le critère d'inscription à l'école, alors que le taux de décrochage scolaire des

130. Traduction de « This contest will promote good and healthy living practices among Algonquin female youth. Respect for themselves, their Creator and all that is around them will be the guiding principle of this competition ». Tiré du site http://www.kza.qc.ca/Alg_nation/pages/Miss%20Algonquin%20Nation.htm, consulté le 31 mars 2010.

131. Traduction de « Must be between the ages of 16-21; Must be in school; Must be a registered Band member; No children – single; Must not abuse drugs or alcohol; Must be able to present themselves in public; Algonquin language will be considered an asset ».

adolescents amérindiens est très élevé. Le critère d'identité, quant à lui, est non seulement un critère administratif, fondé sur la Loi sur les Indiens, mais il exclut également les jeunes filles qui ne sont pas inscrites sur une liste de bande, c'est-à-dire faisant partie de ce qu'on appelle « les Métis et Indiens sans statut », ou encore les descendantes de femmes « C-31¹³² ». Enfin, un minimum de cinq candidates est requis pour que le concours ait lieu¹³³ : cela signifie qu'au moins cinq communautés anicinabek sont mises en compétition par l'entremise de leurs représentantes.

Pour un total de 100 points, les critères d'évaluation, qui définissent les étapes de la compétition, sont¹³⁴ :

Évaluation préliminaire	10 %	Les juges rencontreront les candidates et feront une évaluation personnelle de leur adéquation [au concours].
Art oratoire	15 %	Doit être capable de parler pendant 3 minutes sur un sujet concernant les autochtones.
Présentation traditionnelle	15 %	Une compétition en costume traditionnel.
Présentation contemporaine	5 %	Une compétition en costume contemporain qui sera jugée durant l'introduction.
Talent traditionnel/ contemporain	15 %	La candidate choisira de présenter un talent dans un domaine considéré comme faisant partie de la tradition algonquaine ou de la tradition contemporaine (3-5 minutes de durée).
Savoir traditionnel	10 %	La concurrente devra répondre à une question basée sur la connaissance traditionnelle de l'histoire, des médecines, de la vie, etc.
Savoir contemporain	10 %	La concurrente devra soumettre une question à laquelle elle aimerait répondre durant le concours.
Danse traditionnelle	10 %	Mouvement de danse sur une musique traditionnelle.
Usage général de la langue algonquaine	10 %	Usage général de la langue algonquaine anishinabemowin pendant le concours.

132. En 1985, l'amendement C-31 à la Loi sur les Indiens a introduit la possibilité qu'une bande décide elle-même qui a le droit d'être inscrit sur son registre de bande. Ainsi, on peut n'être inscrit sur aucun registre de bande, tout en étant quand même inscrit au registre fédéral des Indiens.

133. Faute de candidates, le concours a été annulé en 2003, ainsi qu'en 2010, 2011 et 2012.

134. Tiré du site http://www.kza.qc.ca/Alg_nation/pages/Miss%20Algonquin%20Nation.htm, consulté le 31 mars 2010.

Le concours de Miss Algonquin Nation suit en fait le déroulement de tous les concours de princesses de pow-wows contemporains, y compris le concours de Miss Indian World¹³⁵ : les jeunes filles sont jugées sur leur manière de porter un costume traditionnel, sur leur habileté à répondre à une variété de questions sur des sujets ayant trait aux Amérindiens, sur leur capacité à parler en public et sur leurs talents.

Des concours de 2007 et 2008, nous retiendrons quelques faits précis, qui démontrent que la performance reflète à la fois l'univers contemporain des candidates et les rôles générationnels dévolus aux femmes, ici à l'aube de leur vie adulte, dans la transmission de la culture et dans le projet politique de renouveau indien, qui a débuté dans les années 1960. Nous allons prêter attention à la présentation des candidates, aux sujets de leurs discours et à la démonstration de leurs talents. Tout d'abord, les jeunes filles déclinent leur nom, leur communauté d'origine et celle de leurs parents, le nombre de membres de leur famille, leurs passe-temps et intérêts, leurs engagements sociaux et environnementaux, leurs réussites scolaires. Leur curriculum vitae doit donc dépasser leur généalogie pour afficher des succès personnels. Certaines en profitent pour démontrer leurs compétences linguistiques, en parlant en algonquin, ou encore en parlant les trois langues officielles des Anicinabek (français, anglais, algonquin). Alors que l'algonquin ne cesse de décliner et est considéré comme fortement en danger, le concours exalte la perpétuation de la langue des ancêtres dans l'avenir, acte militant. En 2007, une candidate a mentionné qu'elle vivait dans une famille d'accueil depuis l'âge de 7 ans, que sa mère consommait de l'alcool et l'avait confiée à des parents plus compétents et qu'elle l'en remerciait. Elle représentait en cela une part non négligeable de jeunes autochtones placés dans des foyers par la Direction de la protection de la jeunesse à cause d'abus de psychotropes, conduite en disgrâce dans le concours.

Ensuite, les candidates font un discours sur le sujet d'intérêt de leur choix. En 2007 et 2008, les sujets ont été l'absence d'école dans une communauté et la bataille pour en obtenir une,

135. *Ibid.*

l'environnement et la préservation de la Terre-Mère, le syndrome d'alcoolisme fœtal, la passation des savoirs traditionnels (l'importance d'être fière de son identité, d'être en équilibre spirituel, de préserver sa culture, de transmettre les remèdes traditionnels). La transmission de la langue fut un des sujets favoris: une année, trois candidates sur cinq en ont parlé. Ces sujets sont les centres d'attention et de conversations politiques et sociales dans les communautés amérindiennes du Québec. En 2007, une candidate, qui mentionna avoir participé aux activités des «Youth leader», termina son discours en paraphrasant Kennedy: «Ne vous demandez pas ce que votre communauté peut faire pour vous, demandez-vous ce que vous pouvez faire pour votre communauté.» Ayant intégré un fort degré de politisation, elle ne surprit personne quand elle décrocha le titre.

Enfin, les talents sont des plus variés: en 2007 et en 2008, les jeunes filles exécutèrent des numéros qui allaient des danses traditionnelles (aux cerceaux, au châte) à la danse hip hop, des chants traditionnels en algonquin (avec tambour à la main) aux chansons country (avec des hommages appuyés à Hank Williams, dont le répertoire est incontournable dans une réserve anicinabe). Une autre encore présenta un défilé de mode (sept créations originales d'une candidate inscrite dans une école de mode), une autre un court-métrage (réalisé avec le concours de la Wapikoni Mobile¹³⁶). Une autre enfin, porte-bébé traditionnel dans les bras, chanta une berceuse en algonquin et en anglais à une poupée. Cet ensemble de références au binôme tradition/modernité et aux rôles actuels de la femme (capable de se produire en public et d'être créative autant que d'être mère¹³⁷) décrit bien, en condensé, l'univers dans lequel les jeunes amérindiennes composent leur identité contemporaine, en perpétuelle reconstruction. L'animation du reste de la soirée, lors des intermèdes, complète d'ailleurs le portrait de cet

136. La Wapikoni Mobile est un studio itinérant, créé en 2004 par la cinéaste Manon Barbeau, destiné à former les jeunes autochtones à la réalisation de vidéos et d'enregistrements musicaux.

137. Pour une analyse de l'importance de la maternité dans le féminisme amérindien, voir Lisa J. UDEL, «Revision and Resistance. The Politics of Native Women's Motherwork», *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 22, 2, 2001, p. 43-62.

univers, avec des groupes de rock et des performances de « sets carrés » (danses d'origine écossaise considérées comme « traditionnelles ») et de gigue (empruntées au folklore québécois) intégrés au répertoire algonquin.

Le concours semble donc avoir pour vocation d'enseigner et de promouvoir un certain bagage de connaissances qu'une Amérindienne (voire un Amérindien) accomplie devrait détenir, maîtrisant des savoirs catégorisés comme culturels et des compétences politiques, nécessaires pour l'avancement des autochtones dans la société canadienne. Il semble également concilier des mondes que le discours populaire, tant amérindien que québécois, considère comme antinomique, à savoir le monde des Amérindiens et le monde dominant des allochtones, surtout blancs. Pour l'instant, le titre de Miss Algonquin Nation a toujours été remis aux candidates les plus à l'aise en public, même si elles ne sont pas forcément les plus jolies ou celles qui chantent le plus juste. Une autre jeune fille, quant à elle, reçoit le titre de Miss « Serenity » (Mino Ayakwé), remise par les autres concurrentes à « la personne qui, selon elles, a montré l'attitude la plus respectueuse, attentionnée, serviable et sympathique durant le concours¹³⁸ » : le concours valorise ainsi un type de comportement, qui doit aller de pair avec le reste.

Des symboles féminins et féministes

On pourrait remarquer qu'à aucun moment il n'est fait mention dans ces concours des droits des femmes et des batailles politiques que les femmes autochtones mènent depuis plusieurs décennies pour réformer la Loi sur les Indiens et contrer la violence familiale. Les combats qui sont mentionnés par les concurrentes sont ceux de tous les Amérindiens, quel que soit leur genre. Après tout, ces élections sont des divertissements, des occasions d'amasser de l'argent pour organiser des activités communautaires et d'avoir du bon temps. Faut-il voir autre chose, par exemple, dans le

138. Traduction de « the person they feel demonstrated the most respectful, considerate, helpful and friendly attitude during the competition ». Tiré du site http://www.kza.qc.ca/Alg_nation/pages/Miss%20Algonquin%20Nation.htm, consulté le 1^{er} avril 2010.

couronnement de la reine du Carnaval de Pessamit¹³⁹ et dans celui de la mini-reine de l'école Nussim¹⁴⁰, qui couronne des petites filles, dans la même communauté? Pourquoi donc dire qu'elles s'inscrivent dans le développement d'un féminisme autochtone? Nous ne parlons pas ici d'un féminisme intellectuel, qui s'exprime dans des arènes universitaires, judiciaires ou parlementaires. Il s'agit d'un féminisme local qui, par une performance, théâtralise la valeur des femmes, quelles que soient leurs générations. Ces événements, qui ont lieu dans les salles communautaires ou les gymnases scolaires, prennent la forme de rites profanes, dont ils ont les caractéristiques : conduites codifiées, avec un support corporel, à caractère répétitif, à forte charge symbolique pour les acteurs et leurs témoins qui adhèrent à des valeurs relatives à des choix sociaux et dont l'accomplissement se satisfait de leur intensité émotionnelle¹⁴¹. La délimitation de la piste de cérémonie (souvent avec des objets rappelant l'indianité¹⁴²), le jury, l'éclairage braqué sur les animateurs et les concurrentes, le couronnement, les acclamations des spectateurs dans les gradins, les félicitations des candidates entre elles et les sourires arborés malgré les déceptions, la parade le lendemain pour le début du pow-wow : chaque élément construit le rituel qui représente une vision exemplaire des femmes et qui promeut la féminité en tant que telle. Comme le dit Glenister Roberts, « les concours autochtones font valoir ce qu'une femme peut incarner ; les non-autochtones ne font valoir que le corps¹⁴³ » :

139. CONSEIL DES INNUS DE PESSAMIT, *Ka aittutanut*, Betsiamites, vol. 2, n° 1, 2006.

140. Voir <http://www.pessamit.ca/communications/photosActualites/MiniCarnaval/actudetailsMiniCarnaval.html>, page consultée le 7 avril 2010.

141. Claude RIVIÈRE, « Structure et contre-structure dans les rites profanes », dans Monique Segré dir., *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 102.

142. En 2007, la scène de Miss Algonquin Nation était délimitée par des objets miniatures comme des tipis, des canots en écorce, des paniers de frêne et d'écorce de bouleau, tous provenant de la culture matérielle locale ou des Amérindiens voisins. Le blason du concours, lui, représente une jeune fille amérindienne, de dos, les bras ouverts.

143. Traduction de « Native contests emphasize what a woman can *embody*; non-Native emphasize only *the body* », Claude RIVIÈRE, « Structure et contre-structure dans les rites profanes », *op. cit.*, p. 274.

La princesse de pow-wow est un agent dans la construction de sens parce qu'elle peut le faire, parce qu'elle engage l'acte d'incarner. Ce que la princesse incarne, dans les concours autochtones, est seulement ce que l'on attend des femmes amérindiennes – être vertueuse, généreuse et bien informée au sujet de la tradition¹⁴⁴.

Le symbole créé a d'autant plus de force et de sens que, comme le dit Pat Deiter, «le concept de princesse ne fait pas partie de la culture traditionnelle des Premières Nations des Plaines qui n'avaient pas de système royal de rois et de princesses¹⁴⁵» (ce qui est valable pour tous les Amérindiens du Québec). La récupération, par les Amérindiens eux-mêmes, d'un mythe créé par les Européens a pour but, selon elle, «d'encourager les jeunes filles à des pratiques traditionnelles de sorte que, comme mères, elles continueront à pratiquer un mode de vie des Premières Nations¹⁴⁶». Outre, donc, un rôle de mère que ces jeunes filles s'attendent à devoir assumer très vite (les grossesses précoces étant plus la norme que l'exception dans les communautés), ces concours énoncent les lourdes responsabilités des femmes amérindiennes, qui vont devoir veiller à transmettre les traditions et la langue, poursuivre des études, s'engager politiquement, participer à combattre les abus d'alcool et l'usage des drogues, pour créer des modèles moraux et culturels auxquels les générations suivantes de petites filles pourront s'identifier.

Conclusion

Si la condition de la femme québécoise s'est grandement améliorée depuis les années 1950, l'évolution n'est pas du tout aussi spectaculaire pour la femme autochtone. Depuis la fin des années 1990,

144. Traduction de «The powwow princess is an agent in the making of meaning because she can do, because she engages the act of embodying. What the princess embodies, in Native contests, is only what is expected of Native American women – to be virtuous, generous, and knowledgeable about tradition» (*ibid.*, p. 274).

145. Traduction de «the concept of a princess is not part of traditional culture for First Nations people of the Plains who did not have a royalty system of kings and princesses» (*ibid.*).

146. Traduction de «to encourage young girls in traditional ways so that as mothers they will continue to practice a First Nation way of life» (*ibid.*).

le nombre de femmes occupant des postes de chefs, de conseils de bande et de conseils tribaux, s'est mis à augmenter. Mais si l'accès au leadership devient plus facile, la vulnérabilité des femmes amérindiennes, dans leur ensemble, est loin de se résorber. L'image de la majorette n'a donc peut-être plus de raison d'être, mais celle de la princesse, spéciale, importante, prestigieuse, en a encore une. Même si la princesse indienne est un stéréotype, Rachel Buff rappelle que, « en même temps que les princesses de pow-wow suggèrent une iconographie de conquête, elles jouent également un rôle [...] dans la gigantesque renaissance politique et culturelle panindienne¹⁴⁷ ». Ce qui perdure des concours des années 1950 dans ceux des années 2000, c'est qu'ils mettent tous en scène le changement social : dans les années 1950, il s'agissait du passage à la sédentarité ; dans les années 2000, il s'agit de la perpétuation d'une tension reçue des générations précédentes, celle de la pression de la culture dominante et de la nécessité de toujours se réinventer culturellement pour rester Amérindiens. L'image véhiculée par les princesses de pow-wows n'est en fait plus destinée aux allochtones, touristes ou simplement voisins : les concours n'ont plus pour but de les édifier, mais d'édifier les autochtones eux-mêmes. D'ailleurs, les spectateurs des concours sont, en très large majorité pour ceux auxquels nous avons assisté, des Amérindiens, et surtout des femmes et des enfants. Si les carnivals des communautés amérindiennes et les pow-wows sont issus, en partie, de fêtes héritées des Oblats, du gouvernement et de la culture populaire nord-américaine (les pageants, les foires indiennes et les élections de miss), ils n'en ont plus les mêmes fonctions. Les élections de princesses, en particulier, n'ont plus pour rôle de promouvoir une image d'Amérindiens « évolués », ou de créer des ambassadrices pour représenter un peuple. Les organisateurs de Miss Algonquin Nation nient d'ailleurs que le concours puisse « descendre », en quelque sorte, du concours de la reine des Algonquins des années 1960, même s'il s'agit de la même réserve,

147. Traduction de « at the same time that powwow princesses suggest an iconography of conquest, they also play a role, [...] in the massive pan-Indian political and cultural revival [...] ». Rachel BUFF, « Gender and Generation down the Red Road », dans Joe Austin et Michael Willard, ed., *Generations of Youth: Youth Cultures and History in Twentieth-Century America*, New York University Press, 1998, p. 382.

Kitigan Zibi. En outre, les princesses indiennes des années 2000 ne sont plus connues comme telles à une échelle provinciale ou nationale : si elles doivent être amenées à être connues, elles devront l'être pour leurs réussites sociales en faveur de l'avancement des Amérindiens.

Dans les communautés amérindiennes, rurales ou urbaines, ainsi que lors des pow-wows, se développe depuis le milieu des années 1990 un discours valorisant la féminité, associé à des rituels nouveaux qui exaltent la condition féminine, les menstruations et les pouvoirs des femmes : rituel du perçage d'oreilles, de la première danse de pow-wow (où les mères des petites filles offrent du tabac aux spectateurs), de la lune, etc. Les femmes se sont mises à jouer du tambour, instrument qui leur était traditionnellement interdit. En bref, on voit se développer une idéologie avançant que la femme est singulière, essentialisant parfois le rôle de chaque genre pour affirmer la puissance d'être femme. Les élections de miss, en mettant en avant les études, la transmission de la culture, l'identité, la sobriété, participent à l'élaboration de cette idéologie. Même si nous ne l'avons pas vérifié à une échelle nationale, nous avons remarqué que les femmes qui font partie des comités organisateurs rencontrés sont en général des vecteurs de diffusion de ces rituels et qu'elles sont très engagées dans les groupes de lutte des associations de femmes autochtones. Le portrait de ce féminisme autochtone, à l'échelle du Québec, nécessiterait d'être mieux connu. S'il prend parfois des airs de Pocahontas, il ne faut pas s'y fier. Ce n'est pas la robe à franges qui fait la princesse, mais la capacité à personifier ce que signifie la réussite chez une femme amérindienne : être une femme contemporaine, sûre d'elle, capable de se mettre au service des siens en faisant le pont entre le passé et l'avenir.

Références bibliographiques

- ACOOSE Janice, *Iskwekwak-Kah' Ki Yaw Ni Wahkomakanak: Neither Indian Princesses nor Squaw Drudges*, Thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Department of English, Saskatoon, University of Saskatchewan, 1992.

- ALBERT-LLORCA, Marlène, « La Vierge mise à nu par ses chambrières », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [en ligne] 2, 1995. <http://clio.revues.org/index494.html>.
- , « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles », *L'Homme*, 35, 133, 1995, p. 99-122.
- ANONYME, « Les fêtes de Pointe-Bleue inaugurées. 20,000 personnes y accourent de toute la région », *Le Progrès du Saguenay*, Chicoutimi, vol. 67, n° 244, 25 juin 1956, p. 1.
- ANONYME, « La Princesse des Bois fut couronnée à Pointe-Bleue devant 10,000 personnes », *Le Progrès du Saguenay*, Chicoutimi, vol. 67, n° 244, 25 juin 1956, p. 1.
- ANONYME, « Corps de clairon à Sept-Îles », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2, n° 1, février 1959, p. 2.
- ANONYME, « Betsiamits se souvient. Centenaire de la fondation par le père Charles Arnaud, o.m.i. », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2, n° 15, 1, septembre 1962, p. 3-5.
- ANONYME, « Miss Indienne du Canada », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2, n° 19, septembre 1963, p. 3.
- ANONYME, « Une princesse indienne chante le folklore de son peuple », *La Presse*, Montréal, 16 janvier 1964, p. 19.
- ANONYME, « Une jeune princesse sur le sentier de la guerre », *Le Droit*, Hull, 12 juin 1964, p. 2.
- ANONYME, « Une nouvelle princesse indienne », *Action*, organe officiel de l'Action catholique de Montréal, Montréal, 4 août 1964, p. 6.
- ANONYME, « Mlle Linda Odjick, reine des Algonquins de Maniwaki », *Le Droit*, Hull, 25 janvier 1965, p. 16.
- ANONYME, « Reine des Algonquins », *Le Droit*, Hull, 27 janvier 1965, p. 22.
- ANONYME, « Grand "Pow-wow" des Algonquins ce soir », *Le Droit*, Hull, 4 février 1965, p. 16.
- ANONYME, « L'Association Récréative des Algonquins », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 3, n° 1, mars 1965, p. 3.
- ANONYME, « Princesse Canada », *Vie Indienne. Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 3, n° 3, septembre 1965, p. 7.
- ANONYME, « Un pow-wow réussi à Pikogan ; le chef Gros-Louis de la partie », *L'Écho*, Amos, 26 juillet 1972, A-3.
- ASJC, J. B. Chone, « Lettre aux Scolastiques de Laval, Wikwemikong, 21 août 1861 ». Copie, Lettres de Laval, janv. 1862, p. 5-10.

- BASILE, Marie-Jeanne, Rollande ROCK et Jenny ROCK, *Montagnaises de parole/Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, Conseil des Atikamekw et des Montagnais, 1992.
- BATES, Craig D., «Dressing the Part: A Brief Look at the Development of Stereotypical Indian Clothing among Native Peoples in the Far West», *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 4, 2, 1982, p. 55-66.
- BIZIER, Hélène-Andrée, *Une histoire des Québécoises en photos*, Montréal, Fides, 2007.
- BLACKBURN, Marie-Ève, et Patrick CODÈRE, *Impact de la nouvelle orientation du Carnaval de Québec*, Rapport final présenté à M. Luc Fournier, D. G. du Carnaval de Québec, Rapport dirigé dans le cadre du cours Laboratoire de recherche du Département de sociologie de l'Université Laval, sous la supervision d'Andrée Fortin et Simon Langlois, professeurs, 1999.
- BOUSQUET, Marie-Pierre, *Quand nous vivions dans le bois, le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada*, Thèse de doctorat présentée en cotutelle à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval (Canada), Département d'anthropologie, et à l'Université de Paris X – Nanterre (France), Département d'ethnologie et de sociologie comparative, 2001.
- BOUSQUET, Marie-Pierre, et Anny MORISSETTE, «Inscrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire: les églises de Pikogan et de Manawan», *Archives de sciences sociales des religions*, 141, 2008, p. 9-32.
- BUDDLE, Kathleen, «Media, Markets and Powwows: Matrices of Aboriginal Cultural Mediation in Canada», *Cultural Dynamics*, 16, 1, 2004, p. 29-69.
- BUFF, Rachel, «Gender and Generation down the Red Road», dans Joe Austin et Michael Willard, ed., *Generations of Youth: Youth Cultures and History in Twentieth-Century America*, New York University Press, 1998, p. 379-394.
- CARRIÈRE, Gaston, o.m.i., *Le père Jean-Pierre Guéguen, o.m.i., 1838-1909: un grand voltigeur: Mattawa, Kipawa, Tête du Lac, Weymontaching, Maniwaki*, [Rouyn], Guérin, Éditions de la Société historique Rivière des Quinze et Centre d'études universitaires dans l'Ouest québécois, 1978.
- CENTENAIRE DE LA RÉSERVE INDIENNE DE POINTE-BLEUE, Roberval, Les Imprimeurs de Roberval ltée, 1956, 44 p.
- CHONE, J. B., «Lettre des Nouvelles missions du Canada, Ste-Croix, Manitouline, le 3 septembre 1844», dans L. Cadieux, ed., *Lettres des Nouvelles missions du Canada. 1843-1852*, Paris et Montréal, 1973, L.9, p. 209-213.
- CONSEIL DES INNUS DE PESSAMIT, *Ka aitutanut*, Betsiamites, vol. 2, n° 1, 2006.
- CYR, Roger, «À quoi rêve une princesse indienne en 1965?», *La Patrie*, Montréal, semaine du 25 au 31 mars 1965, p. 2-3.
- DARBON, Sébastien, «Une troupe de majorettes en France. Approche ethnographique», *Ethnologie française*, XXIII, 1993, p. 485-503.
- , *Des jeunes filles toutes simples. Ethnographie d'une troupe de majorettes en France*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1995.

- DEITER, Connie, et Marlene RUDE, *La sécurité humaine et les femmes autochtones au Canada*, Ottawa, Condition féminine Canada, 2005.
- DEITER, Pat, « The New Tradition of Powwow Princesses », *Saskatchewan Indian*, special Powwow Issue, 27, 2, 1997, p. 19.
- DEMALLIE, Raymond J., « Male and Female in Traditional Lakota Culture », dans Patricia Albers et Beatrice Medicine, ed., *The Hidden Half. Studies of Plains Indians Women*, Lanham Md, University Press of America, 1983, p. 237-265.
- DUMAS, Lucie, « Adeline Ashini : pour l'amour de la vie », *Rencontre*, vol. 9, 2, 1987, p. 6.
- ENOCHS, R. A., *The Jesuit Mission to the Lakota Sioux. A study of Pastoral Ministry, 1886-1945*, Sheed & Ward, 1996.
- FISKE, Jo-Ann, « Political Status of Native Indian Women : Contradictory Implications of Canadian State Policy », *American Indian Culture and Research Journal*, 19, 2, 1995, p. 1-30.
- FOURNIER, Johanne, *Montagnaises de parole/Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, Vidéo femmes, Conseil attikamek montagnais, vidéocassette (56 min.), 1992.
- FRANCIS, Daniel, *The Imaginary Indian : The Image of the Indian in Canadian Culture*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 1992.
- GERVAIS, Albert, *La déesse brune*, Val-d'Or, Éditions des Sept, 1948.
- GLENISTER ROBERTS, Kathleen, « Speech, Gender, and the Performance of Culture : Native American "Princesses" », *Text and Performance Quarterly* 22, 4, 2002, p. 261-279.
- , « Beauty is Youth. The Powwow "Princess" », chap. 8 dans Clyde Ellis, Luke E. Lassiter et Gary H. Dunham, ed., *Powwow*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.
- GOUJARD, Philippe, « A. Faure. Paris, Carême prenant. Du Carnaval à Paris au XIX^e siècle, 1800-1914 », *Annales historiques de la Révolution française*, 235, 1, 1979, p. 153-155.
- GREEN, Joyce, « Canaries in the Mines of Citizenship : Indian Women in Canada », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, XXXIV, 4, 2001, p. 715-738.
- GREER, Arlene, « Alanis Obomsawin : chanteuse, cinéaste, éducatrice et mannequin », *Le Droit*, Ottawa, samedi 15 juin 1974, p. 8.
- HARVEY, Benoît, « Pointe-Bleue dans l'allégresse. La réserve fête son centenaire », *Le Soleil du Saguenay*, Chicoutimi, vol. 67, n° 244, 25 juin 1956, p. 19 et 22.
- HAVARD, Gilles, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Septentrion et Paris, PUPS, 2003.
- KENNEDY, J.H., *Jesuit and Savage in New France*, New Haven, 1950.
- KOZOL, Wendy, « Miss Indian America : Regulatory Gazes and the Politics of Affiliation », *Feminist Studies*, 31, 1, 2005, p. 64-94.

- LAFORGE, Christiane, « Marthe Gill-Dufour, Montagnaise de Pointe-Bleue : “Je suis en exil sur le sol natal” », *La Gazette des femmes*, 2, 9, mai-juin 1981, p. 6-7.
- MAJERUS, Y., *Le journal du Père Dominique Duranquet, S.J.*, Sudbury, Société historique du Nouvel Ontario, coll. « Documents historiques, n° 87 », 1989.
- MARCHAND, Suzanne, *Rouge à lèvres et pantalon : des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1920-1939*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1997.
- MORISSETTE, Brigitte, « Kahn-Tineta devient speakerine, mais n’enterre pas la hache de guerre », *La Patrie*, Montréal, semaine du 29 juillet au 4 août 1965, p. 32.
- NICKS, Trudy, « Indian Villages and Entertainments. Setting the Stage for Souvenir Sales », dans Ruth B. Phillips et Christopher B. Steiner, *Unpacking Culture : Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1999, p. 301-315.
- OBERHOLTZER, Cath, « The Re-Invention of Tradition and the Marketing of Cultural Values », *Anthropologica*, XXXVII, 1995, p. 141-153.
- PAREZO, Nancy, et Angelina R. JONES, « What’s in a Name? The 1940s-1950s “Squaw Dress” », *American Indian Quarterly*, 33, 3, 2009, p. 373-404.
- PEERS, Laura, « “Playing Ourselves” : First Nations and Native American Interpreters at Living History Sites », *The Public Historian*, 21, 4, 1999, p. 39-59.
- PHILLIPS, Ruth B., *Trading Identities : The Souvenir in North American Art from the Northeast 1700-1900*, Montréal et Seattle, McGill’s-Queen’s University Press et University of Washington Press, 1998.
- PIROTTE, J., « Refaire la chrétienté outre-mer. Les métamorphoses d’un projet de conquête (XIX^e-milieu du xx^e) », dans L. Van Ypersele, et A.-D. Marcelis, *Rêve de Chrétienté. Réalités du monde*, Louvain-La-Neuve, P.U.L., Paris, Cerf, 2001, p. 371-389.
- PROULX, Jean-Baptiste, *À la baie d’Hudson, ou récit de la première visite pastorale de M^{gr} N. Z. Lorrain, Évêque de Cythère et Vicaire apostolique de Pontiac, dans ses missions sauvages de Témiscamingue, d’Abbitibi, de New-Port, de Moose et d’Albany*, Montréal, Librairie Saint-Joseph, 1886.
- RIVIÈRE, Claude, « Structure et contre-structure dans les rites profanes », dans Monique Segré, dir., *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L’Harmattan, 1997.
- RUTHERDALE, Myra, et Jim MILLER, « “It’s Our Country” : First Nations’ Participation in the Indian Pavilion at Expo 67 », *Journal of the Canadian Historical Association/Revue de la Société historique du Canada* 17, 2, 2006, p. 148-173.
- SANGSTER, Joan, « “Queen of the Picket Line” : Beauty Contests in the Post-World War II Canadian Labor Movement, 1945-1970 », *Labor*, 5, 4, 2008, p. 83-106.

- SCHRÖDER, Ingo W., « Parades and Beauty Pageants : Encountering Authentic White Mountain Apache Culture in Unexpected Places », *Etnofoor*, XVII, 1-2, 2004, p. 116-132.
- SEGALIN, Martine, 1982, « Du village à la ville. La fête de la rosière à Nanterre », *Ethnologie française*, XII, 2, 1982, p. 185-194.
- SERVAIS, O., « Bâtir une chrétienté entre neige et moustiques. L'utopie de la réduction chrétienne de Ste Croix à Wikwemikong, d'après les écrits des N. Point et J.U. Hanipaux (1846-1860) », dans L. Van Ypersele, et A.-D. Marcelis, ed., *Rêve de Chrétienté. Réalités du monde*, Louvain-La-Neuve, P.U.L., Paris, Cerf, 2001, p. 401-420.
- SERVICES DES LOISIRS SAINT-ISAAC-JOGUES, *Le Domaine, une belle histoire qui se poursuit*, n° spécial Les loisirs du Domaine, Le Domaine Saint-Sulpice, Services du Domaine inc., Imprimerie Lemieux inc., octobre 2005.
- SOCIÉTÉ HISTORIQUE DU MARIGOT, *Concours Mademoiselle Longueuil*, Cahier n° 25, Secrétariat, Longueuil, mai 1991.
- SPECK, F.G., *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*, Ottawa, Government Printing Bureau, coll. « Geological Survey, memoir 70 », 1915.
- TOURANGEAU, Rémi, et Marcel FORTIN, *Le phénomène des pageants au Québec, Theatre History in Canada/Histoire du théâtre au Canada*, 7, 2, 1986, p. 215-238.
- TREMBLAY, Victor, « La visite de la presse. Centenaire de Pointe-Bleue », *L'Étoile de Roberval*, Roberval, 28 juin 1956.
- UDEL, Lisa J., « Revision and Resistance. The Politics of Native Women's Motherwork », *Frontiers : A Journal of Women Studies*, 22, 2, 2001, p. 43-62.
- VALASKAKIS, Gail G., *Indian Country. Essays on Contemporary Native Culture*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2005.

Le désir de l'Autre chez le missionnaire Émile Petitot

Murielle Nagy

N É EN FRANCE EN 1838, le missionnaire oblat Émile Petitot vécut dans le Nord-Ouest canadien de 1862 à 1881. Auteur prolifique, il publia des ouvrages sur la langue, les mœurs, l'histoire et le territoire des Amérindiens Dènès¹ et des Inuit Tchiglit (Siglit)², y racontant aussi sa vie parmi eux³. Petitot fut l'un des premiers chercheurs à essayer de démontrer

1. Les Dènès sont un peuple subarctique parlant des langues athapascanes. Les principaux sous-groupes dènès que Petitot visita étaient les Montagnais (Chipewyans), Flancs-de-Chien (Dogrib), Dindjié (Gwich'in), Peaux-de-Lièvre (Hare), Esclaves (Slavey) et Couteaux-Jaunes (Yellowknife). En général, Petitot n'accorde pas les termes « Dènè » et « Dindjié » dans ses écrits. Sauf dans les citations, le mot « dènè » sera accordé dans le présent texte.

2. Depuis les années 1980, les Inuit de l'Arctique canadien de l'Ouest se désignent par le terme « Inuvialuit ».

3. Pour ses publications scientifiques, voir par exemple, Émile PETITOT, *Monographie des Dènè-Dindjié*, Paris, E. Leroux éditeur, 1876; *Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié*, Paris, E. Leroux éditeur, San Francisco, A.L. Bancroft and Co., 1876; *Monographie des Esquimaux Tchiglit*, Paris, E. Leroux éditeur, 1876; *Vocabulaire français-esquimau*, Bibliothèque de linguistique et d'ethnographie américaines publiée par A.L. Pinart, vol. 3, Paris, E. Leroux éditeur, San Francisco, A.L. Bancroft and Co., 1876. Émile Petitot est également l'auteur de plusieurs livres destinés à un public plus large : *Les Grands Esquimaux*, Paris, E. Plon, Nourrit et Cie, 1887; *En route pour la Mer Glaciale*, Letouzey et Ané, 1888; *Quinze ans sous le Cercle Polaire*, tome I, Mackenzie, Anderson et Youkon, Paris, E. Dentu, 1889; *Autour du Grand Lac des Esclaves*, Paris, Albert Savine, Nouvelle Librairie parisienne, 1891; *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, Paris, Téqui, 1893. Une liste complète de ses publications figure dans Donat SAVOIE, *Les Amérindiens du Nord-Ouest canadien au 19^e siècle selon Émile Petitot*, 2 volumes, Ottawa, ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien, Travaux de recherche sur le delta du Mackenzie, 1971.

l'origine asiatique des Inuit et des Dènès par l'étude de leurs langues et de leurs traditions orales⁴. Malgré tout son travail ethnographique, certaines de ses idées et interprétations des cultures nord-américaines étaient influencées par sa lecture de la Bible. Il croyait au monogénisme, mais, contrairement aux thèses évolutionnistes de son époque qui expliquaient que les cultures passaient du stade de la « sauvagerie » à celui de « la civilisation⁵ », Petitot pensait que certains groupes avaient « dégénéré⁶ ». La théorie de la dégénérescence remonte aux chrétiens du Moyen Âge qui croyaient à une humanité commune partageant la révélation de Dieu mais dont certains groupes s'étaient dispersés et auraient dégénéré dans le polythéisme, l'idolâtrie et l'immoralité⁷. Petitot expliquait ainsi comment des attributs appartenant aux différents stades des évolutionnistes se retrouvaient simultanément chez les Dènès.

Petitot arguait aussi que les Dènès descendaient du peuple juif, en se basant sur leurs similarités supposées en termes de langues et de traditions⁸. À cet égard, la pensée de Petitot s'apparente aux écrits du xvi^e au xviii^e siècle qui attribuaient déjà une origine juive aux Amérindiens afin de pouvoir les placer dans le récit biblique, les rendant ainsi moins menaçants et plus familiers⁹. Ces textes

4. Voir les articles de Gilles CADRIN, « Le père Émile Petitot et l'origine des peuples d'Amérique: polygénisme ou monogénisme », *Francophonies d'Amérique*, vol. 2, 1992, p. 139-149; « Émile Petitot, missionnaire dans le Grand Nord canadien: évangélisateur ou apôtre de la science? », *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, vol. 134, 1995, p. 201-221; ainsi que deux articles d'Émile PETITOT: « Observations du R. Père Petitot », *Congrès international des américanistes, Nancy 1875, Compte-rendu de la première session*, tome 1, Maisonneuve et Cie, 1875, p. 141-142; « De l'immigration asiatique », *Congrès International des Américanistes, Nancy 1875, Compte-rendu de la première session*, tome 2, Paris, Maisonneuve et Cie, 1875, p. 245-256.

5. Par exemple, Lewis Henry MORGAN, *Ancient Society*, New York, Holt, 1877; Edward Burnett TYLOR, *Primitive culture*, 2 volumes, London, J. Murray, 1871.

6. Émile PETITOT, *Accord des mythologies dans la cosmogonie des Danites arctiques*, Paris, Émile Bouillon, 1890.

7. Bruce G. TRIGGER, *A history of archaeological thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 33-34.

8. CADRIN, *op. cit.*; Émile PETITOT, *Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest*, Paris, Maisonneuve frères et Ch. Leclerc, Littératures populaires, tome XXIII, 1886.

9. Amy H. STURGIS, « Prophecies and politics: Millenarians, rabbis and the Jewish Indian theory », *The Seventeenth Century*, 14, 1, 1999, p. 17.

sur la tribu perdue d'Israël amorçaient une réflexion sur l'altérité utilisant simultanément des rhétoriques d'appropriation et de dissociation de l'Autre¹⁰. Petitot lui-même rédigeait des descriptions physiques et morales d'Autochtones remplies de contradictions qui trahissaient ses propres valeurs, ses émotions et sa sexualité¹¹.

Afin de démontrer que les Dènès étaient de descendance juive, Petitot insistait sur le fait que plusieurs pratiquaient la circoncision. Une ancienne chamane peau-de-lièvre et une vieille chefferesse dindjié (gwich'in) lui auraient confié que les garçons étaient circoncis quelques jours après leur naissance à l'aide d'un morceau de silex, pour contrer les maladies cutanées¹². S'il n'existait pas de circoncision chez les Montagnais (Chipewyans) et les Flancs-de-Chien, « il paraîtrait que les Indiens des Montagnes Rocheuses l'observent fidèlement¹³ ». Mais si la circoncision était instaurée « dans presque toutes les tribus, on ne peut en dire de chaque famille et de chaque individu. [...] il y a eu des incirconcis¹⁴ ». Quant aux Inuit Tchiglit, ils auraient adopté la circoncision dans les années 1870, imitant ainsi les Dindjié¹⁵.

Petitot cherchait souvent à savoir si les individus qu'il rencontrait étaient circoncis¹⁶ ; il dressa même une liste des autres cultures où cette pratique était de mise et à quel âge¹⁷. Cependant, ses nombreuses observations concernant la circoncision de groupes dènès ne sont confirmées que dans un seul commentaire de l'explorateur Alexander Mackenzie sur les Peaux-de-Lièvre durant son

10. Julia COHEN, « Members of the Tribe: Jewish-Amerindian Theory and the Making of a Modern American Consciousness », *COPAS*, 7, 2006, revue en ligne [http://www-copas.uni-regensburg.de/articles/issue_7/Julia_Cohen.php].

11. Murielle NAGY, « Devil with the face of an angel: Physical and moral descriptions of Aboriginal people by missionary Émile Petitot », dans Jacqueline Fear-Segal et Rebecca Tillett, dir., *Indigenous Bodies: Reviewing, Relocating, Reclaiming*, Albany, SUNY Press, 2013, p. 85-98.

12. Émile PETITOT, *Monographie des Dènè-Dindjié*, p. 77-78.

13. *Ibid.*, p. 78.

14. Émile PETITOT, « L'Origine asiatique des Indiens de l'Amérique du Nord », *Les Missions Catholiques de Lyon*, t. 11 (546), 1879, p. 566.

15. Émile PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, *op. cit.*, p. 293.

16. Émile PETITOT, *Quinze ans sous le Cercle Polaire*, *op. cit.*, p. 218.

17. *Ibid.*, p. 183.

voyage de 1789¹⁸. De plus, elles furent durement critiquées par le père Ducot (1848-1916)¹⁹ qui vécut parmi les Dènès à partir de 1874²⁰. Ducot souligna l'habitude qu'avait Petitot de prendre au sérieux ce qui ne se disait pourtant que par pure plaisanterie. Comme l'écrivait le père Morice, il semble que Petitot « avait fini par pousser si loin la manie des assimilations qu'on n'a pas craint d'insinuer qu'il lui arrivait de forcer la note pour servir les intérêts de sa thèse²¹ » sur l'origine juive des Dènès. Sous le masque de notes ethnographiques, ses allusions répétées à la circoncision pourraient aussi lui avoir permis « de focaliser sur un monde de virilité et de masculinité sans révéler une fascination érotique²² ». En somme, ces observations montrent la fiabilité toute relative des écrits de Petitot concernant la circoncision.

Dans ce qui va suivre, je vais présenter divers épisodes marquants et controversés de la vie de ce missionnaire afin de montrer comment ses relations intimes avec des Autochtones ont influencé sa santé mentale et ce qu'il écrivait sur eux. Plusieurs extraits de lettres nuanceront l'opinion de Choquette qui a accusé Petitot de pédophilie en faisant référence à ses relations homosexuelles²³. Suite à cette accusation de Choquette, les réactions se sont multipliées. Par exemple, le parc de Yellowknife qui portait le nom de Petitot

18. Alexander MACKENZIE, *A journey from Montreal to the Polar and Pacific Oceans*, Santa Barbara, The Narrative Press, 2001[1801]. Petitot précise aussi : « je n'ai eu connaissance de ce passage qu'après avoir recueilli de la bouche de ces sauvages le récit de toutes leurs coutumes ». Émile PETITOT, *Monographie des Dènè-Dindjié*, op. cit., p. 78.

19. Les critiques du père George Ducot apparaissent sous la forme d'annotations qu'il écrivit en 1903 dans les marges d'une copie du livre de Petitot de 1889, *Quinze Ans sous le Cercle Polaire*. J'ai consulté ce document aux Archives du diocèse Mackenzie-Fort Smith à Yellowknife.

20. Gaston CARRIÈRE, *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie-Immaculée au Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, tome 1, 1976, p. 311.

21. Adrien Gabriel MORICE, « L'abbé Émile Petitot et les découvertes géographiques du Canada. Étude géographico-historique », *Bulletin de la Société Neuchâtoise de Géographie*, 29, 1920, p. 11-12.

22. Rudi C. BLEYS, *The geography of perversion: Male-to-Male sexual behaviour outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918*, New York, New York University Press, 1996, p. 11 (ma traduction).

23. Robert CHOQUETTE, *The Oblates assault on Canada's northwest*, Ottawa, University of Ottawa, 1995.

a été rebaptisé²⁴. En pleine période d'accusations d'abus sexuels dans les écoles résidentielles pour Autochtones²⁵, Suzanne Fournier et Ernie Crey ont aussi utilisé les conclusions de Choquette à la lettre, ajoutant que, « pendant presque deux décennies, la hiérarchie de l'Église permit tacitement à Petitot d'exploiter sexuellement des garçons indiens tout en l'excoriant publiquement pour sa pédophilie²⁶ ». Les Oblats ne se sont cependant jamais prononcés officiellement au sujet de Petitot, ayant longtemps évité de reconnaître ses problèmes et de l'aider.

Comme les écrits de Petitot furent rédigés dans un contexte de colonisation et que ses récits de voyage incluent du matériel ethnographique, j'ai suivi les recommandations d'Edward Saïd qui analyse les textes orientalistes en regardant « le style, la façon de parler, le cadre, la stratégie narrative, les circonstances historiques et sociales, *non pas* l'exactitude de la représentation ni sa fidélité à un original²⁷ ». J'ai aussi considéré « la relation entre le récit personnel et la description impersonnelle de l'écriture ethnographique²⁸ », comme Mary Louise Pratt le suggère. Ainsi, bien que trouvant comparables plusieurs aspects des cultures autochtones et des « peuples civilisés²⁹ », Petitot utilise surtout le ton moralisateur et raciste de l'époque impériale³⁰. Au début de ses récits de voyage³¹, il prévient même ses lecteurs des mœurs immorales des gens qu'il va dépeindre, créant ainsi une distance entre eux et l'Autre. En effet, comme le dit si bien Ann Laura Stoler, « le langage de la

24. Arthur MILNES, « What's in a name? », *News North*, 31 août 1998.

25. John S. MILLOY, *A national crime. The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*, Winnipeg, The University of Manitoba, 1999.

26. Suzanne FOURNIER et Ernie CREY, *Stolen from our embrace. The abduction of First Nations children and the restoration of Aboriginal communities*, Vancouver et Toronto, Douglas and McIntyre, 1998, p. 119 (ma traduction).

27. Edward W. SAID, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994 [1978], p. 21 (ma traduction).

28. Mary Louise PRATT, *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*, London Routledge, 1992, p. 27 (ma traduction).

29. Petitot compare par exemple les mythologies, les religions, les superstitions, la façon de nommer les enfants et le chauvinisme des Dènès à ceux des « peuples civilisés » dans *Autour du Grand Lac des Esclaves*, *op. cit.*

30. Mary Louise PRATT, *Imperial eyes*, *op. cit.*

31. Émile PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, *op. cit.* ; Émile PETITOT, *Quinze Ans sous le Cercle Polaire*, *op. cit.*

différence évoque la moralité supposément corrompue de populations culturellement dissonantes, les distinguant ainsi des intérêts de ceux qui gouvernent³²». Toutefois, il est probable que Petitot fut fortement encouragé à utiliser un tel style par ses éditeurs qui se donnaient pour objectif de promouvoir le travail des missionnaires catholiques afin de susciter des vocations et des contributions financières³³. Les premiers textes de Petitot furent ainsi publiés dans la revue *Missions O.M.I.* fondée par les Oblats.

Enfin, j'ai interprété la correspondance de Petitot³⁴ dans la perspective de Stoler qui définit les archives comme «des sites condensés d'anxiété épistémologique et politique plutôt que des sources déformées et biaisées³⁵». À cet égard, les lettres doivent d'abord être considérées dans le cadre épistolaire des religieux de son époque qui utilisaient un ton plein de déférence envers leurs supérieurs. Le style utilisé comprend des fioritures et l'usage d'euphémismes porte souvent à confusion, voilant de sordides réalités quant aux comportements sexuels de certains missionnaires. De plus, la façon dont les Oblats infantilisaient les Autochtones ne donne pas toujours une bonne idée de l'âge réel des personnes mentionnées. Par exemple, sous la plume de Petitot, de «petits enfants» ont 10 à 12 ans³⁶, alors qu'un «jeune homme» est tantôt âgé de 28 ans³⁷ tantôt de 14 ans³⁸. En fait, les termes «petit garçon», «jeune enfant» et «gamin» étaient souvent attribués à des garçons de 10 à 15 ans travaillant au service des Oblats comme domestiques et guides. À 16 ans, ils devenaient des «engagés» et avaient droit à une augmentation de salaire³⁹. À cet

32. Ann Laura STOLER, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 10 (ma traduction).

33. Voir Émile PETITOT, *Quinze Ans sous le Cercle Polaire*, op. cit.; Émile PETITOT, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, op. cit.

34. Bien que Donat Savoie ait retracé la majorité de la correspondance de Petitot, j'ai trouvé d'autres lettres le concernant dans diverses archives.

35. Ann Laura STOLER, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 20 (ma traduction).

36. Émile PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, op. cit., p. 101.

37. *Ibid.*, p. 152.

38. Émile PETITOT, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, op. cit., p. 364 et 369.

39. Grandin à Taché, lac Caribou, 28 novembre 1866 (PAA).

égard, une lettre de M^{gr} Grandin envoyée au gouvernement canadien en 1875 est très révélatrice puisqu'il y demandait une « loi donnant autorité paternelle aux Oblats sur les enfants sauvages jusqu'à l'âge de 20 ou 22 ans pour les garçons et de 15 ou 18 ans pour les filles⁴⁰ ».

Premier incident : Baptiste

Émile Petitot a 23 ans lorsqu'il est ordonné prêtre à Marseille en mars 1862, puis il part quelques mois après pour le Canada. De dix ans son aîné, M^{gr} Grandin, qui l'accueille à Fort Providence (Grand lac des Esclaves), le décrit comme une personne immature, difficile et imprudente. Grandin note même que la vue d'un poil animal ou d'une femme indienne lui coupe facilement l'appétit⁴¹. À la même époque, Petitot mentionne lui-même la « légèreté et la faiblesse de [s]on cœur » ; il indique « avoir pleuré devant les sauvages⁴² », ressentant pour eux « une affection toute paternelle, et même par trop poétique⁴³ ».

Ces déclarations inquiètent son supérieur hiérarchique, l'évêque Grandin, qui décide alors d'éloigner Petitot de Fort Providence en le nommant en charge de la mission de Fort Resolution durant l'hiver 1863. Grandin s'inquiète également de lire que Petitot aurait une « amitié tellement particulière pour un petit garçon » du nom de Baptiste Pépin qui lui enseigne le montagnais (chipewyan)⁴⁴. D'après une autre lettre de Grandin⁴⁵, Baptiste avait probablement 12 ans. Grandin avait noté que Petitot gâtait Baptiste en lui donnant de la nourriture et lui confiait ses peines. Mais il ne découvrit

40. Grandin au Ministre de l'Intérieur à Ottawa, 5 avril 1875 (PAA).

41. Grandin à Taché, Fort Providence, 3 avril 1863 (AASB). Ce commentaire misogyne révèle à la fois les appréhensions sexuelles de Petitot et l'opinion de Grandin sur ce dernier face aux femmes.

42. Petitot à Taché, Fort Resolution, 10 avril 1863 (AMG).

43. Petitot à Taché, Fort Resolution, 20 et 31 juin 1863 (AASB).

44. Choquette fait allusion à un jeune garçon indien nommé Baptiste mais ne donne pas son âge (CHOQUETTE, *op. cit.*, p. 61-62). Le journal de Grandin (PAA) révèle que Baptiste Pépin était en fait son propre compagnon de voyage favori et qu'il lui était très attaché. Son nom de famille et le fait qu'il parlait français laissent supposer qu'il était d'ascendance métisse.

45. Grandin à Taché, lac Caribou, 28 novembre 1866 (PAA). Grandin y mentionne qu'en 1867 Baptiste aura le salaire d'un engagé, donc qu'il aura 16 ans.

qu'après le départ de Petitot son « imprudence tant au physique qu'au moral » révélée dans une lettre qu'il avait écrite à Baptiste de Fort Resolution :

Mon cher Baptiste, quand nous reverrons-nous ? Je n'en sais rien mais de loin comme de proche, je suis toujours ton ami et ton frère. Tu as beaucoup brayé (sic) quand je suis parti, pauvre enfant, ça a été de même pour moi, va ; tous les jours je pense à toi et prie pour toi. [...] Je t'embrasse de tout mon cœur, ton frère qui t'aime. Émile Petitot⁴⁶.

Probablement parce que la lettre semble anodine, Grandin lui-même commente : « Ma conviction intime est qu'il n'y a pas eu de faute chez ce père mais aussi je suis certain que cet enfant est dangereux pour lui⁴⁷. » Pourtant, Petitot confessa plus tard à Grandin : « Hélas je le comprends bien maintenant, je suis allé trop loin, malheureusement trop loin. Puisse l'âme de ce pauvre enfant n'en avoir aucune atteinte ! Puisse-t-il n'en avoir jamais été scandalisé ! [...] Par une seule faiblesse, que d'années de lutte et de force sont anéanties ! [...] Depuis mon arrivée ici je suis bien tourmenté de tentations⁴⁸. » Pour Choquette, ces propos sont la preuve de la pédophilie de Petitot⁴⁹. Après avoir envoyé Petitot à Fort Resolution, donc loin de Baptiste, Grandin continuera de redouter « ses imprudences en tout genre⁵⁰ ». On peut se perdre en conjectures sur la nature de leur amitié, mais en tant qu'adulte et prêtre, donc en position d'autorité, Petitot se devait de garder plus de distance avec un garçon d'une dizaine d'années.

Deuxième incident : Hyacinthe

En juin 1864, Petitot est envoyé à Fort Good Hope par Grandin pour remplacer le père Grollier. Malgré une lettre de Petitot à

46. Grandin à Taché, Fort Providence, 3 mai 1863 (PAA).

47. *Ibid.*

48. Petitot à Grandin, Fort Resolution, 31 mai 1863 (PAA).

49. CHOQUETTE, *op. cit.*, p. 61-62.

50. Grandin à Fabre, Fort Providence, 15 juin 1863 (PAA).

M^{gr} Faraud de septembre 1864 disant « [...] j'ai le cœur aimant, trop aimant, quoique je ressente avec cela une vive répugnance pour le sexe ; j'ai manqué d'obéissance en bien des rencontres, j'en fais mon mea culpa [...] »⁵¹, il noue en 1865 une relation intime avec son guide Hyacinthe⁵² Dzan-yu, un Dènè de 16 ans⁵³. Il n'est pas clair si Grandin en fut vraiment informé puisqu'en août 1865 il écrit à M^{gr} Taché : « Petitot m'a écrit, il me fait encore une espèce de confession de ses fautes [...]. Puissent ses fautes passées le rendre plus sage. Sa santé est aussi minée ; s'il eût été plus obéissant je crois qu'elle serait moins compromise⁵⁴. » En revanche, la lettre que Faraud écrit au supérieur général Fabre en novembre 1866 ne laisse aucun doute sur le comportement de Petitot : « Il est tombé dans une faute honteuse et très grave contre les mœurs dont il redoute et dont je redoute autant que lui les suites⁵⁵. » Dans une lettre de mars 1866 à Faraud, donc un an après son premier aveu, Petitot raconte avoir voyagé au Grand lac d'Ours⁵⁶ avec Hyacinthe :

[...] parce que je ne ressentais plus pour lui le même attachement. [...] Je ne suis qu'un pauvre prêtre, un religieux infâme, un missionnaire scandaleux [...]. Ce malheureux enfant, cause de tant de maux, est le premier à me mépriser et à me décrier. L'ironie et le sarcasme ont remplacé l'affection. [...] Je me ferai trappiste [...]. J'ai eu peut-être l'imprudence d'avouer et de détester ma conduite, on m'a trouvé bien plus vil après cet acte de pénitence ; les sarcasmes n'ont fait que redoubler. [...] mon ministère est brisé, jamais je n'aurai plus la confiance des sauvages [...]. J'ai

51. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 7 septembre 1864 (AMG).

52. Bien qu'il ne soit pas clair quand et par qui Dzan-yu reçut son nom chrétien, il fut probablement baptisé par Petitot qui devait savoir que, dans la mythologie grecque, Hyacinthe est un jeune adolescent aimé par les dieux Apollon et Zéphyr. Dans sa correspondance, Petitot ne l'identifie que sous le nom de Hyacinthe alors que dans ses publications il le nomme par l'un ou l'autre de ses deux noms.

53. Petitot écrit que Dzan-yu avait 20 ans au printemps 1869, il avait donc 16 ans quatre ans plus tôt (PETITOT, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, op. cit., p. 113-114). Choquette lui donne 15 ans mais ne mentionne pas sa source (CHOQUETTE, op. cit., p. 62).

54. Grandin à Taché, Fort Providence, 8 août 1865 (AASB).

55. Faraud à Fabre, Fort Providence, 15 novembre 1865 (AD).

56. De nos jours, le toponyme est plutôt « Grand lac de l'Ours ».

fait une trop rude expérience de mon cœur pour oser croire qu'il ne s'enflammera plus jamais⁵⁷.

Quelques mois plus tard, Petitot écrit avoir renvoyé Hyacinthe, comme Faraud le lui avait demandé en avril, en précisant : « Il a toujours refusé [l'ordre] bien que je lui eusse donné au moins trente fois. Il me pèse autant actuellement que je le prisais autrefois⁵⁸. » En mai 1866, le père Séguin écrit de Fort Good Hope à Faraud : « Je n'ai rien entendu sur l'affaire du Père, quoiqu'il m'ait écrit du lac d'Ours que tout était révélé et par conséquent qu'il allait aller vous voir à la Providence⁵⁹. » Bien que Faraud préfère que Petitot reste au lac d'Ours « afin d'éviter d'entretenir les bruits qui courent à son sujet⁶⁰ », ce dernier retourne à Fort Good Hope à la mi-juillet⁶¹. Dans une lettre à Fabre de septembre 1866, qu'il a averti en mai de son « forfait », Petitot évoque ses « amitiés particulières avec un jeune homme fruit de [s]es passions », mais spécifie : « Je ne me sens aucune propension pour le sexe. Du moins jusqu'à cette heure. » Il demande s'il doit quitter les Oblats et brûler son journal⁶².

En septembre 1866, Petitot précise à Faraud que « le jeune homme en question est marié et j'en suis bien aise », et il demande que l'on retire la sentence (d'excommunication) contre lui⁶³. Séguin renchérit en écrivant à Faraud : « Le gamin du Père nous a donné plus de trouble depuis qu'il est arrivé ici par sa mauvaise conduite que tous les autres ensemble. Il est enfin marié. Deo gratias⁶⁴. » Mais, en février 1867, Petitot inquiète encore Séguin car il doit voyager de Fort Good Hope à la Fourche à la mi-mars, avec comme guide Hyacinthe qui seul connaît le chemin. De plus, le mariage de ce dernier, arrangé et officié par Petitot, a suscité des bavardages.

57. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 17 mars 1866 (AMG/ADM). Robert CHOQUETTE (*op. cit.*, p. 62) se trompe en mentionnant que la lettre date du 15 janvier 1866.

58. Petitot à Faraud, Grand lac d'Ours, 5 juin 1866 (AMG/ADM).

59. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 25 mai 1866, (ADM).

60. Faraud à Fabre, rivière des Esclaves, 8 juillet 1866 (AMG/AD).

61. Séguin à sa mère et sa sœur, Fort Good Hope, 5 août 1866 (PAA).

62. Petitot à Fabre, Fort Good Hope, 12 septembre 1866 (AMG).

63. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 15 septembre 1866 (AMG).

64. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 13 septembre 1866 (ADM).

Séguin ne peut « confier au papier les détails du manque de prudence de Petitot [...] » et affirme en avoir « deux à surveiller ici au lieu d'un⁶⁵ ». Le même mois, Petitot écrit à Faraud qu'il a été obligé de prendre Hyacinthe comme guide mais ajoute qu'un autre jeune homme les accompagne. Il redemande en outre à son supérieur de lever la sentence contre lui⁶⁶, ce qui sera fait. En avril 1867, Petitot précise qu'il a renvoyé Hyacinthe avec ses chiens après son arrivée au Grand lac d'Ours⁶⁷. Mais, en janvier 1868, il explique être encore une fois obligé de l'engager pour retourner au Grand lac d'Ours et pour aller voir les Inuit⁶⁸, ce qu'il fera en juillet 1868⁶⁹.

Or, Petitot n'honore pas ses promesses, comme il l'écrit lui-même en septembre 1868 : « Ne suis-je pas tombé maintes fois après les meilleures résolutions, non ostensiblement il est vrai comme autrefois, mais en cachette et envers plusieurs? [...] Le jeune homme en question ne travaille plus pour nous [...] tant qu'il me faudra voyager avec de jeunes gens le danger sera le même pour moi⁷⁰. » Ses écarts de conduite continuent ainsi, et Faraud révèle en novembre 1868 : « Petitot, bien que toujours aimable et dévoué, s'enfonce de plus en plus dans le péché! » Lorsque Faraud lui apprend le décès de sa mère, Petitot prend toutefois de nouvelles résolutions⁷¹. Faraud note « être bien embarrassé car Petitot est indispensable dans la place qu'il occupe⁷² ». En février 1869, M^{gr} Clut croit qu'il est préférable de ne pas changer Petitot de poste. Il espère que la mort de sa mère l'a fait réfléchir. L'envoyer ailleurs aurait pour résultat probable de le faire « tomber dans ses faiblesses⁷³ ».

À lire sa correspondance avec ses supérieurs oblats, Petitot se sentait très coupable de sa liaison avec Hyacinthe. Toutefois, aucun indice dans les lettres ne suggère qu'il ait forcé Hyacinthe dans

65. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 14 février 1867 (ADM).

66. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 28 février 1867 (AMG/ADM).

67. Petitot à Faraud, Grand lac d'Ours, 6 avril 1867 (AMG/ADM).

68. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 31 janvier 1868 (AMG/ADM).

69. Émile PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, op. cit., p. 221.

70. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 7 septembre 1868 (AMG/ADM).

71. Faraud à Fabre, Fort Providence, 25 novembre 1868 (AMG/AD).

72. *Ibid.*

73. Clut à Faraud, Fort Chipewyan, 15 février 1869 (ADM).

cette relation. Même s'il est impossible de déterminer s'il y eut effectivement une forme de coercition de la part de Petitot, il n'en demeure pas moins qu'il a dérogé à ses vœux de célibat. Après la confession publique de sa relation avec Hyacinthe, Petitot écrit que celui-ci le méprisait⁷⁴. Cependant, le refus de Hyacinthe de délaisser Petitot – il demeure l'un de ses guides pendant plus de dix ans – suggère un lien plus complexe que celui d'un abuseur et d'une victime. Un rapport d'interdépendance s'était sûrement instauré entre les deux hommes. Hyacinthe connaissait le territoire, savait y vivre et Petitot était amoureux de lui. Il est difficile de savoir si cette attirance était réciproque mais, en l'engageant comme guide, Petitot lui conférait un statut, une rémunération et l'accès à des biens matériels européens. Dans ce contexte où chacun détenait un pouvoir sur l'autre⁷⁵, cette relation troubla profondément Petitot. Hyacinthe représentait à la fois un objet « de peur et de désir⁷⁶ » pour Petitot, comme le montre le portrait qu'il en fit :

Beau type de Dènè celui-là, demi-Esclave demi-Peau-de-Lièvre, un Adonis entre ses compatriotes, qui ne comptent pas parmi les beaux : grands yeux noirs, intelligents et doux, ombragés de longs cils, arcade sourcilière forte et élevée, nez droit avec un méplat au milieu, lèvres dédaigneusement retroussées, front haut mais étroit. Cependant, cette physionomie heureuse s'illuminait parfois de singuliers reflets d'astuce. Son regard ordinairement jovial et ami devenait perfide. Son col tendu en avant prenait quelque chose d'abject, ses tempes étroites se tendaient d'entêtement. Il y avait alors je ne sais quoi du diable dans cette figure d'un ange indien⁷⁷.

74. Petitot à Faraud, Grand lac d'Ours, 17 mars 1866 (AMG/ADM) ; Séguin à Faraud, 25 mai 1866 (ADM).

75. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, Tome 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123.

76. Ann Laura STOLER, « Tense and tender ties : The politics of comparison in North American history and (post) colonial studies », dans Ann Laura Stoler, dir., *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006, p. 35 (ma traduction).

77. Émile PETITOT, *Quinze Ans sous le Cercle Polaire*, op. cit., p. 125.

Cet exemple de description ambivalente alternant entre le bon et le mauvais – l'ange et de diable – révèle autant la personnalité de Petitot que sa conception de l'Autre⁷⁸. D'ailleurs, il avait déjà utilisé ce procédé à propos des humains en général, écrivant : « Alors qu'on l'exalte, c'est alors qu'on se voit contraint de le mépriser ; être double, participant de la nature de l'ange et celle du démon⁷⁹ ! »

Première crise majeure

En 1868, l'état de santé physique et morale de Petitot se détériore à cause « de sarcasmes et calomnies de la part des Indiens à son égard⁸⁰ ». Durant l'été, il se rend à l'embouchure du fleuve Mackenzie pour y établir une mission chez les Inuit mais il doit fuir sans son bagage car ces derniers auraient essayé de le tuer⁸¹. Il arrive au début de septembre 1869 à Fort Good Hope souffrant de rhumatismes et très énervé, pensant que les Dènès veulent aussi le tuer⁸². Il a un « accès de frénésie » avant Noël 1869, soupçonnant le père Séguin de vouloir l'assassiner. Pendant sa crise, ce dernier ne pourra le contrôler qu'à coups de fouet. Séguin rapporte que « c'est ce petit fantasque et la jalousie contre le père qui l'ont rendu ainsi, disaient les gens [...] ». Il craint que Petitot ne monte au Rapide avec « son mignon et sa femme » [Hyacinthe et son épouse]. Bien que se disant tenu par le secret de la confession, Séguin mentionne toutefois « deux petits jeunes gens d'une quinzaine d'années », ce qui laisse à penser que Petitot les fréquentait aussi⁸³.

En février 1870, Petitot projette de partir pour le Yukon et de ne revenir que dans un an ou deux, le temps de « laisser passer l'animosité qu'ont les sauvages pour lui⁸⁴ ». Séguin pense alors que Petitot devient fou car il raconte que Hyacinthe fait courir de « faux bruits » à son sujet, ce que ce dernier nie⁸⁵. Après son séjour dans

78. Murielle NAGY, *op. cit.*

79. Émile PETITOT, *Les Grands Esquimaux, op. cit.*, p. 105.

80. Petitot à Faraud, Grand lac d'Ours, 30 mai 1868 (AMG/ADM).

81. Faraud à Montavin, Fort Providence, 18 novembre 1869 (ADM).

82. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 16 septembre 1869 (ADM).

83. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 25 juillet 1870 (ADM).

84. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 18 février 1870 (ADM).

85. *Ibid.*

le Yukon, Petitot désire aller se reposer en France pendant une année mais il veut amener un Dènè avec lui pour prouver qu'il reviendra⁸⁶. D'après Clut, Petitot « fait tout en son pouvoir pour se faire rappeler en France. Il feint d'être malade. Ses lettres [...] le prouvent ». Clut pense que Petitot doit quitter Fort Good Hope, mais ne pas être renvoyé en France afin d'éviter un scandale⁸⁷. En juin 1870, Petitot continue d'avoir des délires paranoïaques⁸⁸. De Noël 1870 à la fin janvier 1871, il a un nouvel « accès de folie » et fait « coïncider avec la bible toutes les histoires des sauvages ». Il s' imagine aussi que Hyacinthe est mort et que Séguin l'a rendu fou en l'ensorcelant. Pendant dix jours, il perd la raison, faisant plusieurs crises quotidiennes et tentant de se circoncire⁸⁹.

Il est difficile de savoir ce que signifie vraiment un tel geste. Par la circoncision, Petitot tentait-il de devenir l'autre imaginaire, le Dènè circoncis, pour en être accepté? À mon avis, Petitot se comporte comme l'Inuk marié à une Dindjié qui lui avait demandé de le circoncire en 1876 parce qu'il se sentait rejeté par les Dindjié⁹⁰. Comme Petitot relate aussi une conversation entre deux femmes peaux-de-lièvre durant laquelle l'une d'elles dénigrant les hommes blancs car ils n'étaient pas circoncis⁹¹, il souhaitait probablement changer d'identité en se circoncisant.

En mars 1871, Clut réalise enfin que Petitot est affecté par de sérieux problèmes de santé mentale, mais il pense qu'il serait mieux que les sœurs le gardent à Fort Providence, car pendant le voyage vers la France il pourrait à nouveau être pris d'accès de démence. Si son état ne s'améliore pas d'ici l'hiver suivant, Clut envisage de conseiller à Faraud de le ramener en France⁹². Il change d'avis en août, pensant Petitot rétabli⁹³. Puis, en janvier 1872, Clut déplore les « inclinations » de Petitot « envers son jeune homme, la femme

86. Petitot à Faraud, Fort Good Hope, 28 février 1870 (AMG/ADM).

87. Clut à Fabre, Montréal, 29 avril 1870 (AMG/AD).

88. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 3 juin 1870 (ADM).

89. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 9 février 1871 (ADM).

90. Émile PETITOT, *Les Grands Esquimaux*, op. cit., p. 293.

91. Émile PETITOT, *Quinze Ans sous le Cercle Polaire*, op. cit., p. 228 et 230.

92. Clut à Fabre, Fort Chipewyan, 14 mars 1871 (AD).

93. Clut à Faraud, Fort Simpson, 31 août 1871 (AMG/AD).

de celui-ci et leur petite fille⁹⁴ ». Au début de mai 1872, il écrit à Fabre que, d'après Séguin, Petitot est « dérangé » depuis 1868 ; la cause de sa folie serait « ses faiblesses dans ses rapports avec les jeunes gens, ainsi que son étude sur l'origine des Sauvages, de leurs traditions et les racines de leurs langues ». Il ajoute que Petitot croit qu'on veut le tuer et que quatre de ses lettres publiées dans les annales O.M.I. de septembre 1870 révèlent ses peurs imaginaires ; ses écrits ne doivent plus être publiés. Clut a appris des Peaux-de-Lièvre que Petitot « sollicitait vivement [...] les jeunes femmes, les jeunes filles et jeunes gens à se confesser à lui⁹⁵ ». Le célibat sacerdotal lui paraît trop dur et Clut craint un scandale car il a lu des passages du journal de Petitot où il parle « du célibat des prêtres comme d'une plaie de l'Église⁹⁶ ». Clut conclut ainsi que Petitot doit être rappelé en France pour guérir sa folie, comme le D^r Mc Roy le lui conseille⁹⁷.

Pourtant, malgré les lettres de Clut, aucune mesure n'est prise pour renvoyer Petitot en France. En février 1873, il entre ainsi de nouveau en crise⁹⁸. Clut lit encore des passages du journal de Petitot à son insu et découvre qu'il y raconte « ses folies et ses rêves des jours de crises. C'est comme un roman des mille et une nuits⁹⁹ ». À la fin de la même année, lorsqu'on accorde à Petitot la permission de retourner en France pour s'y reposer et publier ses dictionnaires, ce dernier refuse de peur de ne pas être renvoyé à Fort Good Hope à son retour¹⁰⁰. Ce n'est qu'en septembre 1874, presque six ans après sa première crise de folie, qu'il accepte finalement de faire le voyage¹⁰¹.

94. Clut à Faraud, Fort Good Hope, 2 janvier 1872 (ADM).

95. Clut à Fabre, Fort Raë, 20 mai 1872 (AD).

96. *Ibid.* Vingt ans plus tard, Petitot écrit dans un de ses récits de voyages que le mariage n'est pas incompatible avec le sacerdoce. Il ajoute que le célibat catholique n'a été adopté qu'au IX^e siècle comme mesure disciplinaire et que, dans un autre siècle, il pourrait être aboli par Rome (PETITOT, *Autour du Grand Lac des Esclaves*, op. cit., p. 126).

97. Clut à Fabre, Fort Raë, 20 mai 1872 (AD).

98. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 20 mai 1873 (ADM).

99. Clut à Faraud, Fort Youkon, 1^{er} août 1873 (ADM).

100. Petitot à Faraud, île à la Crosse, 22 août 1873 (AMG/ADM).

101. Petitot à Taché, Marseille, 27 septembre 1874, (AASB).

Retour de France et nouvelles crises

À son retour de France en avril 1876, Petitot semble aller mieux¹⁰². Mais, dès son arrivée à Fort Good Hope, il redevient paranoïaque et pense que les Dènès veulent qu'il se fasse circoncire. Bien que des Dindjié lui « ont affirmé qu'un adulte qui n'aurait pas été circoncis après sa naissance devrait accomplir lui-même cette opération sans la recevoir d'un tiers¹⁰³ », en août 1878, il demande au frère Kearney et au père Séguin de le circoncire « car par lui-même ce ne serait pas chaste¹⁰⁴ ». Devant leur refus¹⁰⁵, il se fait aider par des Dènès¹⁰⁶. Il affirme s'être fait circoncis par « amour pour les Loucheux [Dindjié] mais ils veulent quelque chose d'autre ». Puis le lendemain de l'Assomption (15 août), la Sainte Vierge l'éclaire : il faut qu'il se marie. Il ne comprend « rien de ce mystère », pense qu'il s'agit « peut-être d'un mariage spirituel ». Il se rappelle qu'en 1870, alors qu'il était malade, deux femmes vinrent le voir en lui proposant de l'épouser¹⁰⁷. Séguin l'amène en décembre 1878 à Providence pour y voir Faraud. Petitot continue alors de vouloir se faire circoncire et le sera une troisième fois¹⁰⁸, puis il croit qu'il devrait être castré car, aurait-il dit au père Lecorre, « qui sait si le Prêtre ne doit pas être eunuque¹⁰⁹ ». Ces tentatives de mutilation n'ont alors probablement plus rien à voir avec l'envie de ressembler à l'Autre imaginaire, mais m'apparaissent plutôt comme des façons de se libérer de tout désir sexuel.

Le père Lestanc, qui ignore les « derniers actes de folies » de Petitot, l'envoie en décembre 1879 au lac Froid (Alberta). Les Montagnais (Chipewyans) viennent d'y obtenir des réserves à la suite des traités avec le gouvernement canadien et Grandin leur laisse Petitot à contre-cœur¹¹⁰. Grandin écrit alors à Taché en juillet

102. Petitot à Maisonneuve, Paris, 2 mars 1876 (AD).

103. Émile PETITOT, *Quinze ans sous le Cercle Polaire*, op. cit., p. 311.

104. Lecorre à Faraud, Fort Providence, 3 décembre 1878 (PAA).

105. Ducot à Faraud, Fort Good Hope, 19 août 1878 (AMG).

106. Séguin à Clut, Fort Providence, 23 septembre 1878 (AMG).

107. *Ibid.*

108. Gascon à Taché, Fort Resolution, 2 avril 1879 (AMG).

109. Gascon à Clut, Fort Resolution, 3 avril 1879 (AMG).

110. Grandin à Taché, Saint-Albert, 3 décembre 1879 (PAA).

1880 que Petitot est « bon, aimable, raisonne en homme de sens et en savant, il n'y a qu'un point sur lequel il déraisonne complètement [...] ». Il est convaincu qu'il ignore une chose qui l'empêche de réussir auprès des sauvages, cette chose nous la connaissons tous et ne voulons pas la lui en faire connaître. Il prétend toujours entendre les sauvages se dire entre eux : Est-il possible qu'il ignore encore cela à son âge ? Qu'il est bête¹¹¹ ! » Il est étonnant que Grandin n'ait pas réalisé que Petitot, en faisant parler l'Autre à sa place, fait probablement référence à son absence de relations sexuelles avec des femmes. En février 1881, Petitot est victime d'une nouvelle crise où il essaye cette fois de se couper un testicule¹¹². Le mois suivant, il annonce qu'il retournera au printemps en France pour des raisons de santé et pour l'impression de ses écrits¹¹³. Le même mois, il tente de se suicider à Saint-Albert¹¹⁴. En mai, Fabre demande au père Antoine de Montréal de lui trouver une maison de santé¹¹⁵.

Troisième incident : Nikamous

Refusant de partir pour la France, Petitot retourne au Fort Pitt durant l'automne 1881 et prend pour cuisinière et gouvernante une Crie¹¹⁶ dénommée Nikamous. Bien que ne parlant que le cri¹¹⁷, elle est décrite par Robert Choquette comme étant une « Métisse¹¹⁸ », probablement parce qu'elle était aussi connue sous le nom de Marguerite Valette¹¹⁹. Le père Leduc apprend alors à Grandin que Petitot désire se marier¹²⁰. Ce dernier aurait « enfin compris ce qu'il ignorait », ce qui indique, dans la logique des déclarations de Petitot faites un an plus tôt, qu'il parle d'une relation avec une femme.

111. Grandin à Taché, lac l'île d'Ours, 9 juillet 1880 (PAA).

112. Grandin, Journal personnel : 16 février au 1^{er} mars 1881 (PAA).

113. Petitot à Végreville, lac Froid, 17 mars 1881 (PAA).

114. Grandin à Lacombe, Saint-Albert, 26 mars 1881 (PAA).

115. Fabre à Antoine, Paris, 8 mai 1881 (AOM).

116. Petitot à Grandin, Fort Pitt, 17 octobre 1881 (AMG).

117. Bourguin à Grandin, Fort Pitt, 1881 (AMG).

118. CHOQUETTE, *op. cit.*, p. 66.

119. Petitot à Madame la Marquise, Longue-Pointe (près de Montréal), 31 mars 1882 (AOM).

120. Petitot à Grandin, Fort Pitt, 17 octobre 1881 (AMG).

Après être allé voir Grandin au printemps 1881 pour obtenir des lettres « démissionnaires¹²¹ », Petitot se marie à la façon du pays avec Nikamous et vit avec elle pendant quelques mois dans son ancienne mission du lac Froid¹²². Les Oblats décrivent Nikamous comme une « espèce de personne de pas trop bonne renommée », une « pauvre femme débauchée¹²³ » et une « fille publique aussi folle que lui¹²⁴ ». Ils utilisent ici les préjugés coloniaux sur l'hypersexualité des femmes autochtones, érotisant ainsi leur exotisme¹²⁵. Grandin ira même jusqu'à rabaisser Petitot en écrivant qu'il « s'est accouplé avec une crise [sic] infidèle avec laquelle il se dit marié¹²⁶ ». Les commentaires dénigrants des Oblats envers Nikamous contrastent avec le ton moqueur qu'ils employaient au sujet de Hyacinthe et indiquent qu'ils étaient choqués que Petitot se lie cette fois avec une femme.

Ne pouvant supporter l'idée que Petitot ait ainsi défroqué, Grandin envoie en décembre 1881 deux pères pour le ramener à Saint-Albert¹²⁷. Petitot déclare qu'il n'est plus prêtre et réussit à fuir. Grandin essaye alors de faire constater sa folie par un magistrat d'Edmonton, mais ce dernier empêche son arrestation, arguant du fait que Petitot est simplement fatigué du célibat¹²⁸. En fait, Petitot « n'est pas aussi mal » que Grandin le voudrait « pour que ses bêtises puissent être attribuées à la folie¹²⁹ ». Alors que Petitot croit être renvoyé en France pour publier ses écrits, il est enfermé à l'asile de Longue-Pointe (Hospice Saint-Jean-de-Dieu, près de Montréal). Il y restera pendant plus d'un an avant que sa sœur Fortunée ne réussisse à convaincre les Oblats de le libérer et de le faire revenir en France. Il y passera alors les trente dernières années de sa vie, non sans avoir essayé, en vain, de retourner au Canada rejoindre

121. Faraud à Clut, lac La Biche, 18 novembre 1882, (ADM/PAA).

122. Grandin à Taché, Saint-Albert, 13 décembre 1881 (AASB).

123. Bourguine à Grandin, Fort Pitt, 1881 (AMG).

124. Leduc à Sardou, Saint-Albert, 7 décembre 1881 (PAA).

125. Ann Laura STOLER, *Race and the education of desire*, op. cit., p. 100, 115.

126. Grandin à Clut Saint-Albert, 2 janvier 1882 (PAA).

127. Grandin, Journal personnel : 2 au 12 décembre 1881 (PAA).

128. Grandin à Taché, Saint-Albert, 13 décembre 1881 (AASB).

129. Grandin à Lestanc, Saint-Albert, 23 et 31 décembre 1881 (PAA).

Nikamous, se disant même prêt à devenir un ministre anglican pour y parvenir¹³⁰.

Conclusion

Lors de son long séjour dans le Nord-Ouest canadien, et sur la base des lettres à sa famille, Petitot se révèle émotif, en manque d'affection et très isolé. Dès son premier hiver, en 1862, il s'attache excessivement à un jeune métis de 12 ans. Quelques années après, il a cette fois une liaison avec son guide dènè de 16 ans. La confession publique de Petitot à propos de cette dernière relation est accompagnée de culpabilité, d'ambivalence et d'introspection, l'homme mettant même en doute sa vie de clerc. La santé mentale de Petitot fut profondément affectée par cet amour interdit et probablement par les longues périodes d'isolement qui le déprimaient lorsque les Autochtones quittaient les missions pour retourner dans leurs camps¹³¹.

Même après avoir informé ses supérieurs de ses problèmes de santé en mai 1868 et, quelques mois plus tard, après le décès de sa mère, les Oblats ne permirent pas à Petitot d'aller se reposer en France où il n'était pas retourné depuis six ans. Ils l'y envoyèrent – officiellement pour publier ses dictionnaires – uniquement lorsque ses problèmes de santé mentale devinrent évidents, soit après treize ans d'absence. Les Oblats qui le côtoyaient dans le Nord pensaient alors qu'il avait perdu tout contact avec la réalité, voguant entre hallucinations et illusions. Cependant, son délire de persécution et son obsession d'être circoncis disparaissaient dès qu'il quittait le Nord. Ainsi, durant son séjour de deux ans en France (1875-1876) et après son retour définitif en 1883, il ne semble pas avoir eu d'autres crises. La peur de Petitot d'être tué par des Autochtones était considérée irraisonnable par les Oblats vivant avec lui¹³². Bien qu'elle était possiblement liée à la crainte d'être puni pour son

130. Petitot à Bompas, Marseille, 12 octobre 1884 (AD).

131. PETITOT, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, op. cit., p. 319.

132. Par exemple, Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 16 septembre, 1869 (ADM); Clut à Fabre, Montréal, 29 avril 1870 (AMG/AD); Séguin à Taché, Fort Good Hope, 25 mai 1871 (AASB).

comportement sexuel, sa paranoïa peut aussi s'expliquer par le contexte colonial, où la possibilité de futures révoltes et trahisons de la part des Autochtones est constamment présente¹³³. D'ailleurs, Petitot avait été menacé de mort par des Inuit¹³⁴. Quant aux tentatives de Petitot pour être circoncis, puis castré, elles traduisent à la fois le fantasme de ressembler à l'Autre imaginaire et la volonté d'éteindre tout désir sexuel.

Dans son dernier récit de voyage, Petitot écrit qu'à la fin de son séjour au Canada il retrouva sa santé et passa des jours heureux en Alberta¹³⁵. La réalité est toutefois différente puisque des lettres attestent qu'il vécut des périodes de détresse et agissait de façon impulsive¹³⁶. De plus, les Oblats l'empêchèrent de vivre la vie d'un homme laïque et refusèrent de reconnaître son mariage avec une Autochtone. Après son retour en France en 1883, l'écriture permit à Petitot de publier le fruit de ses recherches ethnographiques et géographiques tout en exprimant ses fantasmes sur les Autochtones et ses frustrations à l'égard des Oblats. Sans toutefois nommer ces derniers, il dénonça le fait que sa liberté lui avait été ravie par l'infamie et l'injustice¹³⁷.

Remerciements

Une première version de ce texte fut présentée au Colloque CIÉRA-CNRS « Journée d'études en hommage à Denys Delâge: Sexe et culture dans la rencontre entre Amérindiens et Européens » de novembre 2008 à Québec, organisé par Gilles Havard et Frédéric Laugrand. Le financement de ma recherche sur Petitot fut obtenu grâce à une subvention ordinaire du Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) ainsi que des bourses postdoctorales du CRSH, du Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR), de la Faculté des sciences sociales de

133. STOLER, *Along the archival grain*, op. cit., p. 21.

134. Séguin à Faraud, Fort Good Hope, 16 septembre 1869 (ADM); Faraud à Fabre, Fort Providence, 27 novembre 1869 (AMG/AD).

135. PETITOT, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, op. cit.

136. CHOQUETTE, op. cit., p. 65-66.

137. PETITOT, *Quinze ans sous le Cercle Polaire*, op. cit., p. xi.

l'Université Laval et du Célat. Le matériel sur Petitot provient des archives des Oblats à Montréal, Edmonton, Ottawa, Winnipeg, Yellowknife (incluant les Archives des Territoires du Nord-Ouest) et Rome. J'exprime toute ma gratitude aux archivistes pour leur aide et à Thibault Martin pour avoir consulté des archives à Winnipeg. Ma reconnaissance va particulièrement au père Aloysius Kedl, l'archiviste général des archives des Oblats à Rome, pour son inestimable assistance. Merci à Patricia Nagy qui a déchiffré, dactylographié et incorporé la majorité des lettres dans une banque de données. Je la remercie aussi très sincèrement, ainsi que Shirleen Smith, Gilles Havard et Frédéric Laugrand, pour avoir commenté les versions préliminaires de ce texte. *Migwetch* enfin à Romeo Saganash pour m'avoir encouragée à écrire sur le côté sombre de Petitot.

Acronymes

- AASB Archives de l'Archevêché de Saint-Boniface, Winnipeg
 AD Archives Deschâtelets à Ottawa
 ADM Archives du diocèse Mackenzie-Fort Smith, Yellowknife
 AMG Archives de la maison générale des Oblats à Rome
 AOM Archives des Oblats à Montréal
 PAA Provincial Archives of Alberta

Références bibliographiques

- BLEYS, Rudi C., *The geography of perversion: Male-to-Male sexual behaviour outside the West and the ethnographic imagination, 1750-1918*, New York, New York University Press, 1996.
- CADRIN, Gilles, « Le père Émile Petitot et l'origine des peuples d'Amérique : polygénisme ou monogénisme », *Francophonies d'Amérique*, vol. 2, 1992, p. 139-149.
- , « Émile Petitot, missionnaire dans le Grand Nord canadien : évangelisateur ou apôtre de la science ? », *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Dijon*, vol. 134, 1995, p. 201-221.
- CARRIÈRE, Gaston, *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie-Immaculée au Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, tome 1, 1976.
- CHOQUETTE, Robert, *The Oblates assault on Canada's northwest*, Ottawa, University of Ottawa, 1995.

- COHEN, Julia, « Members of the Tribe: Jewish-Amerindian Theory and the Making of a Modern American Consciousness », *COPAS*, 7, 2006, revue en ligne [www-copas.uni-regensburg.de/articles/issue_7/Julia_Cohen.php].
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, Tome 1: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOURNIER, Suzanne, et Ernie CREY, *Stolen from our embrace. The abduction of First Nations children and the restoration of Aboriginal communities*, Vancouver et Toronto, Douglas and McIntyre, 1998.
- MACKENZIE, Alexander, *A journey from Montreal to the Polar and Pacific Oceans*, Santa Barbara, The Narrative Press, 2001 [1801].
- MILLOY, John S., *A national crime. The Canadian government and the residential school system, 1879 to 1986*, Winnipeg, The University of Manitoba, 1999.
- MILNES, Arthur, « What's in a name? », *News North*, 31 août 1998.
- MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society*, New York, Holt, 1877.
- MORICE, Adrien Gabriel, « L'abbé Émile Petitot et les découvertes géographiques du Canada. Étude géographico-historique », *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, 29, 1920.
- NAGY, Murielle, « Devil with the face of an angel: Physical and moral descriptions of Aboriginal People by Missionary Émile Petitot », dans Jacqueline Fear-Segal et Rebecca Tillett, dir., *Indigenous Bodies: Reviewing, Relocating, Reclaiming*, Albany, SUNY Press, 2013, p. 85-98.
- PETITOT, Émile, « Observations du R. Père Petitot », *Congrès international des américanistes, Nancy 1875, Compte-rendu de la première session*, tome 1, Paris, Maisonneuve et Cie, 1875, p. 141-142.
- , « De l'immigration asiatique », *Congrès international des américanistes, Nancy 1875, Compte-rendu de la première session*, tome 2, Paris, Maisonneuve et Cie, 1875, p. 245-256.
- , *Monographie des Dènè-Dindjié*, Paris, E. Leroux éditeur, 1876.
- , *Dictionnaire de la langue Dènè-Dindjié*, Paris, E. Leroux éditeur, San Francisco, A.L. Bancroft and Co., 1876.
- , *Monographie des Esquimaux Tchiglit*, Paris, E. Leroux éditeur, 1876.
- , *Vocabulaire français-esquimau*, Bibliothèque de linguistique et d'ethnographie américaines publiée par A.L. Pinart, vol. 3, Paris, E. Leroux éditeur, San Francisco, A.L. Bancroft and Co., 1876.
- , « L'Origine asiatique des Indiens de l'Amérique du Nord », *Les Missions catholiques de Lyon*, tome 11 (546), 1879, p. 564-566.
- , *Traditions indiennes du Canada Nord-Ouest*, Paris, Maisonneuve frères et Ch. Leclerc, Littératures populaires, tome XXIII, 1886.
- , *Les Grands Esquimaux*, Paris, E. Plon, Nourrit et Cie, 1887.
- , *En Route pour la Mer Glaciale*, Letouzey et Ané, 1888.
- , *Quinze Ans sous le Cercle Polaire*, tome I, Mackenzie, Anderson et Youkon, Paris, E. Dentu, 1889.
- , *Accord des mythologies dans la cosmogonie des Danites arctiques*, Paris, Émile Bouillon, 1890.

- _____, *Autour du Grand Lac des Esclaves*, Paris, Albert Savine, Nouvelle Librairie parisienne, 1891.
- _____, *Exploration de la région du Grand Lac des Ours*, Paris, Téqui, 1893.
- PRATT, Mary Louise, «Fieldwork in common places», dans James Clifford et George E. Marcus, dir., *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 27-50.
- PRATT, Mary Louise, *Imperial eyes. Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge, 1992.
- SAID, Edward W., *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1994 [1978].
- SAVOIE, Donat, *Les Amérindiens du Nord-Ouest canadien au 19^e siècle selon Émile Petitot*, 2 volumes, Ottawa, ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien, Travaux de recherche sur le delta du Mackenzie, 1971.
- STOLER, Ann Laura, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.
- STOLER, Ann Laura, «Tense and tender ties: The politics of Comparison in North American History and (post) Colonial Studies», dans Ann Laura Stoler, dir., *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press, 2006, p. 23-67.
- STOLER, Ann Laura, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- STURGIS, Amy H., «Prophesies and Politics: Millenarians, rabbis and the Jewish Indian theory», *The Seventeenth Century*, 14(1), 1999, p. 15-23.
- TRIGGER, Bruce G., *A history of Archaeological Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture*, 2 volumes, London, J. Murray, 1871.

Sexualité et mœurs des Ojibwés selon les missionnaires jésuites du xix^e siècle (1842-1900)

Olivier Servais

DES ANNÉES 1840, qui marquent leur retour sur le sous-continent nord-américain, jusqu'à la fin du xix^e siècle, les jésuites ont considéré l'éducation morale comme l'une des clés de l'évangélisation des Amérindiens¹. Pour bien des missionnaires, les bonnes mœurs, au sens occidental de ce terme, constituent un roc solide sur lequel on peut envisager de fonder la foi catholique de l'Amérindien. Sont dès lors visés, par exemple, l'usage de boissons alcooliques, la pratique des danses et les pratiques sexuelles hors mariage. Au contraire, la plus stricte restriction morale s'applique. Sur le terrain, la situation semble toutefois plus complexe et bien des comportements demeurent difficiles à contrôler².

En pleine période ultramontaine, le réflexe « moraliste » de ces hommes de Dieu les définit de manière évidente comme des chrétiens de leur époque³. L'essentiel du mouvement ultramontain est appuyé

1. Voir Olivier SERVAIS, « Bâtir une chrétienté entre neige et moustiques. L'utopie de la réduction chrétienne de Ste Croix à Wikwemikong, d'après les écrits des N. Point et J.U. Hanipaux (1846-1860) », dans L. Van Ypersele, et A.-D. Marcelis, éd., *Rêve de chrétienté. Réalités du monde*, Louvain-La-Neuve, PUL, Paris, Cerf, 2001, p. 401-420.

2. On ne dispose d'aucun signalement concernant d'éventuels abus jésuites durant cette période chez les Ojibwés. Dans l'ouvrage de James MILLER, *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, p. 317-342, l'auteur traite abondamment des écoles jésuites et de leur pédagogie, sans aucune référence à d'éventuels abus.

3. Voir Jean PIROTTE, *Refaire la chrétienté outre-mer. Les métamorphoses d'un projet de conquête (xix^e-milieu du xx^e)*, dans L. Van Ypersele, et A.-D. Marcelis, éd., *op. cit.*, p. 371-389 ; Olivier SERVAIS, « Construction identitaire et faux pas missionnaires. Le

par une théologie d'origine européenne. Il se manifeste par une méfiance envers le monde moderne, notamment américain et français, par une discipline morale de répression des rapports hommes-femmes non surveillés et par une condamnation de la danse et de toute attitude de mise en scène de la femme, qualifiée d'occasion de pécher. En bref, c'est un retour au piétisme et à la morale⁴.

C'est à travers ces conceptions ethnocentriques que les missionnaires jésuites saisissent l'Amérindien, si bien qu'on peut se demander légitimement s'il ne serait pas possible de réduire leur pensée en matière de mœurs à l'esprit de leur temps. On serait là face à un paradoxe car les missionnaires de la Compagnie de Jésus du Haut-Canada de ce XIX^e siècle apparaissent dans l'historiographie comme notoirement ouverts et relativement tolérants vis-à-vis des pratiques sociales autochtones. Certaines personnalités, comme Jean-Pierre Choné, August Kohler, Dominique du Ranquet, Martin Férad, Nicolas Point ou Nicolas Frémot, montrent très tôt un fort intérêt pour le mode de vie des indigènes⁵. Ils n'hésitent pas à rencontrer des chamanes ou à entrer dans leur jeu par une action médicale⁶, à épauler des chefs amérindiens dans leur combat politique⁷, ou encore à adapter la liturgie catholique aux manières indiennes, parfois de façon très importante. À cet égard, les missionnaires jésuites s'affichent clairement comme des innovateurs.

On observerait, dès lors, une sorte de schizophrénie missionnaire : d'un côté, une attitude d'ouverture presque progressiste en matière de collaboration sociopolitique et d'adaptation rituelle,

cas des Amérindiens Anishinaabek du Canada», *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, t. 58, n° 8, 2006, p. 7-32.

4. M^{gr} Ignace Bourget deuxième évêque de Montréal (1840-1876), avait inauguré le mouvement ultramontain au Québec et avait rappelé les jésuites au Canada afin de l'épauler. Sous son impulsion, le réveil catholique s'opère en effet au Canada dans les années 1840 (L.-J. ROGIER, G. DE BERTIER DE SAUVIGNY et J. HAJJAR, *Nouvelle Histoire de l'Église. Siècle des Lumières. Révolutions. Restaurations*, vol. 4, Paris, Seuil, 1966, p. 402).

5. Olivier SERVAIS, *Des Jésuites chez les Amérindiens Ojibwas*, Paris, Karthala, 2005.

6. Olivier SERVAIS, *op. cit.*, p. 179-181, 345-353, 472-477, 525-527, 536-538.

7. Voir Auguste Kohler comme guérisseur ou Jenneveux comme dentiste. Ces attitudes mimétiques entraîneront une polémique importante qui débouchera sur l'interdiction par Rome de cette pratique (Olivier SERVAIS, *op. cit.*, p. 180-188 ou p. 472-477).

admettant une part de syncrétisme religieux, de l'autre, une conception conservatrice en matière de mœurs rejetant toute pratique jugée non chrétienne. Si, pour les jésuites du Canada du XIX^e siècle, la première position a été relativement bien étudiée par l'historiographie⁸, la seconde ne l'a pas encore été⁹. Notre objectif est ici d'explorer ce second volet de la perception des Ojibwés par les jésuites et leurs positions et leurs réactions face à leurs propos.

Dans un premier temps, nous décrirons brièvement le contexte dans lequel s'inscrivent les missions jésuites des Grands Lacs au XIX^e siècle. Cela nous permettra d'asseoir cette perspective d'une mission innovante et très ouverte sur le plan des relations politiques et religieuses entre jésuites et autochtones. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur l'ethnographie des pratiques sexuelles et de mariage des Ojibwés. Cela nous permettra de mieux saisir les comportements que les jésuites ont probablement observés sur le terrain. Nous examinerons les descriptions jésuites de «la polygamie, des danses et de l'ivrognerie», la triade maléfique qui obsède ces missionnaires. On se penchera alors sur la nature de la rhétorique des pères pour ces questions, en examinant d'abord ce qu'ils écrivent au sujet de la pudeur et du mariage. Enfin, nous traiterons de quelques cas mettant à mal cette politique de la réserve rhétorique. Nous reviendrons en conclusion sur notre apparent paradoxe d'entrée.

8. Voir notamment Lorenzo CADIEUX et Robert TOUPIN, *Les robes noires à l'île du Manitou (1853-1870)*, Sudbury, Société historique du Nouvel Ontario, coll. «Documents historiques, n° 74», 1982; John W. GRANT, *Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984. Robert TOUPIN, *Arpents de neige et robes noires. Brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Québec, Ed. Bellarmin, 1991; Denys DELÂGE et Helen HORNBECK-TANNER, «The Ojibwa-Jesuit Debate at Walpole Island», *Ethnohistory*, vol. 41, n° 2, 1994, p. 295-321; Janet E. CHUTE, *The Legacy of Shingwaukonge: A Century of Native Leadership*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 183-186; Bernadette RIGAL-CELLARD, dir., *Missions extrêmes en Amérique du Nord: des Jésuites à Raël*, Bordeaux, Éditions Pleine Page, 2005, p. 124-156; Olivier SERVAIS, *op. cit.*

9. On peut avoir quelques pistes dans Guy CHAUSSÉE, *Les Jésuites et le Canada français. 1842-1992*, Montréal, La Compagnie de Jésus, 1992; *id.*, «Les Jésuites et le projet de société de M^{gr} Bourget», dans *La Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, n° 53, Ottawa, 1986, p. 41-50; Robert CHOQUETTE, *L'Église catholique dans l'Ontario français du dix-neuvième siècle*, Ottawa, 1984.

Les missions jésuites du XIX^e siècle

Avant d'entrer dans le vif du sujet, balisons rapidement la chronologie des missions jésuites dans les Grands Lacs. Les premières missions jésuites dans la région remontent à 1641 quand les pères Jean de Brébeuf et Antoine Daniel rencontrent pour la première fois des « Saulteux ». Mais, cent ans après leur création, ces missions n'existent virtuellement plus¹⁰. La dissolution de la Compagnie de Jésus en 1773 coupe définitivement les missions canadiennes de leur base arrière de recrutement. À la fin du XVIII^e siècle, il ne reste donc que peu de chose de la présence jésuite au septentrion des Amériques¹¹. En 1842, les jésuites débarquent de nouveau au Canada. Dès 1843, une partie d'entre eux reçoivent de M^{gr} Power, évêque de Toronto, la mission de christianiser les Indiens qui vivent dans la région des Grands Lacs¹². Le père Pierre Chazelle accepte ainsi la charge des missions « sauvages » de ce diocèse, avec Sandwich comme résidence principale¹³. Située sur la rivière Sainte-Claire qui joint le lac Huron et le lac Sainte-Claire au lac Ontario, Sandwich avait été le centre d'une petite colonie de Canadiens français au milieu du XVIII^e siècle. À cette époque, les jésuites y avaient établi une résidence. Deux nouveaux pères venus de France, et un de Montréal, ainsi que deux frères coadjuteurs viennent donc s'installer à Sandwich¹⁴.

Ce premier établissement est conçu comme un poste avancé en terrain blanc, base pour de futures missions indiennes. Dès avril 1844, la première résidence en zone indienne s'implante à l'île Walpole sur le lac Sainte-Claire, puis est érigé ensuite rapidement, en août 1844, un deuxième établissement, Sainte-Croix, dans le village indien de Wikwemikong, sur l'île Manitouline au nord du

10. SERVAIS, *op. cit.*, p. 58-60.

11. J. H. KENNEDY, *Jesuit and Savage in New France*, New Haven, 1950, p. 30-35. Voir SERVAIS, *op. cit.*, p. 59-60.

12. Robert CHOQUETTE, « Le Canada », dans J.M. Mayeur et autres, *Histoire du christianisme*, Desclee, 1995, p. 935-941.

13. Archives de la Compagnie de Jésus du Canada (ASJC), Document : A-3-3-16, Sandwich, Mgr. Power au P. Chazelle, 01/12/1843. Trois établissements en vue : Manitouline, Walpole et Sault-Ste-Marie. Sauvages du lac Supérieur.

14. ASJC, Document : A-2-3, Mission de New York et Canada de la Compagnie de Jésus, 1872, p. 1-40.

lac Huron. En 1846, une deuxième vague d'implantations est lancée, d'abord marquée par la création d'une mission au saut Sainte-Marie, à la croisée des lacs Huron et Supérieur. Peu après, le père Hanipaux, depuis Manitouline, entreprend à proximité du saut des contacts avec les Indiens de Garden River. En 1848, une autre mission, cédée par un prêtre séculier, F. Piertz, au père Choné, est établie à Rivière-aux-Tourtes, sur la rive ouest du lac Supérieur. L'année suivante, cette mission, dite de l'Immaculée-Conception, est déplacée par les pères Choné et Frémiot quelques milles plus au nord, à proximité du fort William, un poste de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson. En 1850, après un long conflit ouvert entre l'agent des Affaires indiennes, les pasteurs anglicans locaux et certaines personnalités autochtones, la Compagnie de Jésus décide de mettre fin à l'expérience de Walpole.

La mission de Sainte-Croix à Manitouline développe un apostolat mixte de réduction chrétienne et d'évangélisation itinérante sur les rives nord et est du lac Huron. Des pères itinérants, appelés ex-currens, sous l'impulsion notamment du père Dominique du Ranquet, y nomadisent avec leurs ouailles. Un réseau de postes de chapelles est bâti afin de mailler l'espace nomade de points chrétiens sédentaires. Les deux dimensions de cet apostolat, réduction et itinérance, laissent apparaître la créativité religieuse des missionnaires qui, pour adapter le christianisme au contexte local, innovent. Cette mission concrétise également une bonne collaboration politique entre plusieurs chefs locaux et des agents gouvernementaux ou des pasteurs anglicans également actifs dans la région. Vers 1858-1859, le gouvernement canadien lance sa politique de colonisation de l'île Manitouline. Les catholiques résistent à ce qu'ils considèrent comme une tentative d'anglicisation des catholiques de l'île. Cette opération se solde par le traité de Manitouline en 1862. Seuls les indigènes de Wikwemikong, où est située la mission jésuite, ne cèdent pas leurs terres. Durant cette période, les pères catholiques se montrent très actifs dans la défense des droits autochtones. Leur vision de l'Indien évolue, à mesure que celle qu'ils ont des Blancs non catholiques se dégrade.

Garden River s'organise aussi sur la base de ce double apostolat. Cependant, à la différence de Wikwemikong, les missionnaires

jésuites doivent y partager la place avec des pasteurs protestants¹⁵. Cette stratégie axée sur la multiplication des obédiences leur permet de jouer les agents pastoraux les uns contre les autres. La mission jésuite sera plus tendue et les relations aux indigènes plus difficiles, car ceux-ci jouent littéralement avec les différentes obédiences. Toutefois, le fondateur de la mission jésuite de Garden River, Auguste Kohler, de par ses qualités de médecin et de peintre, exerce un apostolat aux marges de l'art et de la guérison. Ces deux talents particuliers font assurément de lui un pasteur à part. Ici aussi, une relative tolérance à la vie indienne, en étant reconnu comme guérisseur local par exemple, favorise l'intégration des missionnaires jésuites et le développement de leur apostolat.

Enfin, la mission de Fort William, bien qu'elle soit structurée identiquement à partir d'un centre sédentaire, s'organise autour d'un apostolat mobile, nomade. Plus les pères se déplacent vers l'ouest, plus les Indiens restés nomades leur imposent leur mode de vie. Elizabeth Graham, l'une des premières historiennes à avoir étudié les missions ontariennes du XIX^e siècle, voit dans l'intensité de cette pression blanche sur les Indiens le facteur déterminant de leur conversion¹⁶. En outre, cette question de la présence « blanche » n'est pas sans influencer sur la perception jésuite des questions de mœurs. De fait, les missionnaires catholiques attribuent aux colons européens une grande part de responsabilité dans les évolutions « immorales » des autochtones.

Cette épopée missionnaire se clôture en 1907, avec l'intégration de la mission jésuite des Grands Lacs à la Province jésuite du Canada. Durant toute cette période, qui dure 65 ans, les jésuites ont vécu une mutation profonde de leur contexte d'évangélisation. Citons pêle-mêle : la croissance sans discontinuité de la colonisation blanche, le développement massif des moyens de transport (arrivée du bateau à vapeur, construction des réseaux ferroviaires et routiers,

15. Sur cette double position d'évangélisation, voir : SERVAIS, *op. cit.*, p. 477-482 ; CHUTE, *The Legacy of Shingwaukonse, op. cit.*

16. Elisabeth GRAHAM, *Medicine Man to Missionary. Missionaries as Agents of change among the Indians of Southern Ontario, 1784-1867*, Toronto, Peter Martin Associates Limited, 1975, p. 86-92.

etc.), la raréfaction des ressources cynégétiques, les multiples épidémies qui affectent particulièrement les populations amérindiennes, l'arrivée de nombreux groupes chrétiens, la montée en puissance de mouvements traditionalistes indigènes, la cession des terres indiennes, l'organisation et la professionnalisation des bases arrières des missionnaires (récoltes de fonds, recrutement, circuit d'acquisition des biens matériels, etc.) ou encore la structuration et le développement de l'État canadien moderne. Bref, ce qui se joue sur cette scène des Grands Lacs, c'est littéralement le passage d'un monde à un autre¹⁷ : une mort culturelle en devenir pour les autochtones, une nouvelle existence pour les colons. Dans ce contexte, il est difficile de rendre compte avec précision de la vie intime des Amérindiens de ces régions. Il est évident que la réalité stable que nous présente l'ethnographie classique à leurs propos¹⁸ n'a plus tout à fait de pertinence à cette époque¹⁹. À cause de cette atmosphère de perte de repères, les syncrétismes culturels s'accroissent. Les missionnaires s'indianisent et les Ojibwés s'européanisent. Bien que le processus d'acculturation des Indiens soit à l'œuvre depuis le XVII^e, cette dynamique s'amplifie au XIX^e siècle. L'Amérindien que découvrent les jésuites ne correspond plus à celui de leur imaginaire. Imprégnés par la lecture de leurs illustres prédécesseurs de la Nouvelle-France, ils subissent le choc d'une réalité qui tranche avec celle que les lettres des jésuites leur avaient enseignée. Cette

17. Voir aussi l'étude de cas suivante qui illustre à merveille la situation des autochtones en ce milieu de XIX^e siècle : Maurice MARCHAND, *Les voyageurs et la colonisation du Pénétanguishene (1825-1871). La colonisation française en Huronie*, Sudbury, Société historique du Nouvel-Ontario, coll. « Documents historiques », n° 87, 1989.

18. Citons notamment : Frank G. SPECK, *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*, Ottawa, coll. « Geological Survey, memoir 70 », 1915 ; Diamond JENNESS, *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*, Ottawa, coll. « Anthropological Series », n° 17, 1935 ; Ruth LANDES, *Ojibwa sociology*, New York, Columbia University Press, coll. « Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 29 », 1937 ; Frances DENSMORE, *Chippewa Customs*, Minneapolis, Ross et Haines, 1970 ; Irving A. HALLOWELL, *The Ojibwa of Berens River, Manitoba. Ethnography into history*, « Case Studies in Cultural Anthropology », 1992.

19. Le cas de John Tanner nous donne un aperçu tourmenté, mais probablement assez fidèle de cette situation déstructurée. Voir Pierrette DÉSY, éd., *Trente ans de captivité chez les indiens Ojibwa. Récit de John Tanner recueilli par le docteur Edwin James*, Paris, Payot, 1983.

« dégradation » indienne va occuper une place importante dans les récits des pères. À vrai dire, elle constitue probablement l'un des fils rouges récurrents de leurs écrits. À la première fiction d'un autochtone pieux et sage, à l'image du bon sauvage, se substitue rapidement celle d'un Indien immature de nature et à l'immoralité grandissante, dégradé en profondeur par son contact avec les Blancs.

La sexualité des Ojibwés

Cette conception dégradée que les pères ont des Ojibwés trouve probablement aussi en partie son fondement dans des réalités empiriques. De fait, il est patent que la sexualité des Ojibwés est probablement l'aspect le plus éloigné de la culture d'origine des jésuites. Les données ethnographiques sur cette thématique ne sont pas légion, mais elles existent.

Comme nous le rappelle l'anthropologue Irving Hallowell à propos des Ojibwés de la rivière Berens, la sexualité n'était pas séparée des autres dimensions de la réalité. Ainsi, une maladie pouvait être causée par un sort chamanique, un esprit puissant ou simplement être la conséquence d'un comportement sexuel interdit ou déviant²⁰.

Le terme *ninam* désignait la possibilité de relations sexuelles et de mariage. Le mot français « chéri » est sans doute le vocable le plus proche du sens originel de ce terme ojibwé. Ce concept, et le cadre qu'il posait, organisait les rapports sexuels envisageables²¹. La relation particulière entre deux « chéris » autorisait une grande liberté, avec notamment une forte propension à mobiliser la sémantique érotique. En l'absence d'activités organisées pour les célibataires, les activités érotiques étaient en effet un des loisirs de choix pour cette tranche d'âge. Cette parenté à plaisanterie s'inscrivait donc, comme dans bien des sociétés, au sein d'une rhétorique de provocation à connotation sexuelle.

20. Irving A. HALLOWELL, *The Ojibwa of Berens River*, op. cit., p. 95 ; id., *Culture and experience*, Waveland Press, Illinois, 1955, p. 294.

21. Irving A. HALLOWELL, *Culture and experience*, op. cit., p. 292-293.

Dans un article au titre évocateur, « Psychosexual Adjustment, Personality, and the Good Life in a Non Literate Culture²² », Irving Hallowell analyse de manière magistrale les comportements sexuels des Ojibwés. Il tente de cerner l'évaluation culturelle des comportements sexuels en lien avec l'organisation sociale. Selon lui, cette appréciation s'opère à partir de deux points de vue : la personne objet de l'acte sexuel et la technique de stimulation ou la gratification liée à l'acte. Sur cette base, il constate et rapporte un certain nombre de jugements moraux envers les actes sexuels. L'homosexualité est refusée car elle exige un acte entre personnes de même sexe. De même, l'inceste est rejeté. La bestialité est condamnée. Le fait d'embrasser le visage, de manipuler ou d'embrasser la poitrine et les contacts génitaux sont évalués de manière neutre. Par contre, la masturbation, l'usage d'artefacts phalliques artificiels ou encore la fellation sont appréciés négativement, voire sanctionnés.

En résumé, sont permises, les relations sexuelles entre personnes de sexes différents²³, occupant dans la structure sociale une position déterminée, qui utilise des termes d'adresse réciproques, et seuls les plaisirs génitaux reçoivent une pleine approbation morale.

Enfin, Hallowell souligne que la sexualité des Ojibwés est avant tout un ensemble de comportements qui laissent apparaître la dominance du mâle sur sa partenaire. Une femme indienne ne vous aide pas, note-t-il. Ce rapide survol pourrait sembler relativement compatible avec les valeurs du christianisme.

Mais la description d'Irving Hallowell, couplée à celles d'autres auteurs, n'en reste pas à cette première esquisse. Dès l'âge le plus tendre, nous dit-il, la sexualité fait partie de la vie de l'enfant²⁴. Les actes sexuels ne lui sont pas cachés. Les mythes qu'on lui raconte sont d'ailleurs fortement imprégnés de propos sexuels. Il faut apprendre à savoir qui est *ninam*. Avec l'adolescence, la connaissance

22. Irving HALLOWELL dans P. Koch et J. Zubin, ed., *Psychosexual Development in Health and Diseases*, New York, 1949 ; repris dans Irving A. HALLOWELL, *Culture and experience*, *op. cit.*, p. 291-305.

23. Avec le phénomène d'Agokwa, cet homme féminisé, on peut dire que c'est en fait plus une affaire de genre que de sexe. L'un des conjoints est féminisé pour demeurer dans la règle.

24. Irving A. HALLOWELL, *Culture and experience*, *op. cit.*, p. 296-298.

se teste en pratique. Des rendez-vous secrets entre jeunes amants existent et l'accessibilité sexuelle des jeunes femmes semble être une règle courante.

La période de séduction antérieure au mariage revêt dans l'ensemble ojibwé des formes multiples. *Nin sâgia*, littéralement « j'aime, je suis attaché à²⁵ », est le verbe utilisé pour signifier l'intention de la séduction. La séduction est donc définie avant tout comme un comportement visant à s'attacher l'affection de la personne²⁶. La diversité des témoignages rend cependant impossible de généraliser le propos.

Nicolas Perrot, un coureur de bois du xvii^e siècle, souligne par exemple la ténacité nécessaire dans ce processus : le prétendant doit venir avec son meilleur ami et solliciter la fille jusqu'à ce qu'elle accepte²⁷. Pour ce faire, les techniques varient grandement. Certains mentionnent des chansons d'amour²⁸ tandis que d'autres remarquent qu'un homme est admiré par une femme avant tout pour ses succès de chasse²⁹.

Il existe également des moyens surnaturels qui permettent de faciliter le travail du séducteur : les charmes d'amour ou charmes d'attraction³⁰. Inès Hilger, une sœur bénédictine et anthropologue, en donne les termes exacts : *kacibici djigans* ou *masinako djigans*³¹. Ces charmes prennent la forme de figurines de la personne visée, incorporant un cheveu ou une pièce de tissu du vêtement de la personne à charmer. Ils sont confectionnés par des *mide* – chamanes dévolus au culte médicinal du Midewiwin – et parfois d'autres types de chamanes. Ce personnage réduit est alors placé dans un petit sac et porté par la personne souhaitant créer l'effet escompté.

25. Frederik BARAGA, *A dictionary of the Ojibway Langage*, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1992 [1878], p. 360-361.

26. Inès HILGER, *Chippewa Child Life and its cultural Background*, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1992 [1951], p. 157.

27. Nicolas PERROT, *Mémoire sur les mœurs, coutumes, et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, Montréal, Comeau et Nadeau, 1999 [1864], p. 39-41.

28. Johann G. KOHL, *Kitchi Gami. Life among the Lake superior Ojibway*, St. Paul, Minnesota, Historical Society Press, 1985 [1860], p. 252-253.

29. Inès HILGER, *op. cit.*, p. 156.

30. DENSMORE, *Chippewa Customs, op. cit.*, p. 108.

31. Inès HILGER, *op. cit.*, p. 160.

Ce type de charmes fonctionne à longue distance. Une femme qui avait perdu l'affection de son mari peut placer « une médecine » sur le cœur figuratif de son conjoint et ainsi regagner l'affection de celui-ci. D'autres charmes sous formes de poudre ou de plante existent également³². Jennifer Brown et Robert Brightman vont jusqu'à parler de « sorcellerie sexuelle³³ ». De même, des similitudes existent entre ces charmes et ceux qui sont destinés à attirer le gibier, dans le contexte de la chasse. Face à un tel arsenal de séduction massive, on comprend mieux combien les témoignages nous décrivent des jeunes filles constamment sous la surveillance de leur mère.

Quand les revendications prennent une tournure plus sérieuse, des négociations se déroulent avec les parents en présence de la fille dans une perspective de mariage. Les hommes sont en âge de se marier dès qu'ils peuvent chasser et subvenir au besoin d'une famille³⁴. De leur côté, les jeunes femmes sont mariables uniquement après leur puberté, quand elles sont capables de réaliser ce que l'on attend d'une mère : avoir des enfants certes, mais aussi construire le wigwam, tanner une peau ou encore cuisiner. Hilger donne des exemples ethnographiques de jeunes filles mariées entre 12 et 15 ans. C'est avant tout au prétendant masculin de montrer ses capacités. Il doit tuer un gros gibier et l'apporter à sa future belle-famille³⁵. Plusieurs sources évoquent la nécessité de fournir un repas³⁶. Bref, le séducteur l'emporte par ses capacités cynégétiques. D'ailleurs, cette compétence propre détermine aussi la taille du ménage. Ainsi, la polygamie est pratiquée par ceux qui en sont capables. Elle est liée aux qualités intrinsèques du chasseur-pourvoyeur. Meilleur il est, et plus il se trouve en capacité d'entretenir

32. Johann G. KOHL, *op. cit.*, p. 396-397.

33. Jennifer S. H. BROWN et Robert BRIGHTMAN, *The Orders of the dreamed. George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*, St. Paul, Minnesota, Historical Society Press, 1988, p. 66-68.

34. Inès HILGER, *Chippewa Child Life*, *op. cit.*, p. 156.

35. DENSMORE, *Chippewa Customs*, *op. cit.*, p. 72-73. Voir aussi Inès HILGER, *op. cit.*, p. 158.

36. Voir par exemple, John LONG, *Trafiquant et interprète de langues indiennes, voyages chez différentes nations sauvages de l'Amérique septentrionale. 1768-1787*, Paris, Métailié, 1980 [1794], p. 149.

plusieurs femmes. Il ne s'agit pas nécessairement de relations pleinement horizontales, d'égalité entre épouses. L'ethnographe allemand J. G. Kohl indique qu'une des épouses, la première, demeure toujours la « régnante³⁷ ». De son côté, Ruth Landes nous informe que le terme d'adresse entre femmes d'un tel ménage était *kuc*, littéralement, « la rivale ».

Si le mariage vise entre autres choses la reproduction sexuelle, il est aussi affaire de choix personnel. John Tanner, un Blanc adopté par une famille ojibwée, relate la proposition de mariage qu'il reçut d'un berdache ou *agokwa*³⁸, un « homme [qui] était de ceux qui se font femmes et que les Indiens appellent femmes ». Après avoir éconduit son prétendant, Tanner raconte que Wagetote, un Ojibwé qui possédait déjà deux femmes, l'épousa. Il décrit ici un ménage à quatre, comprenant, outre l'époux, deux épouses féminines et une épouse originellement masculine. Polygamie et bisexualité semblaient donc faire bon ménage.

En outre, la fidélité n'a littéralement pas le même sens que dans les sociétés chrétiennes³⁹. Le mariage connaît une très grande variabilité, il peut durer des décennies ou le temps d'un simple voyage de quelques jours. L'expression *Nin bakêshkawa* signifiait « Je le quitte, je m'en sépare⁴⁰ ». Ce terme traduit en fait une réalité bien plus quotidienne que dans les sociétés européennes. Pour illustrer cette situation, Landes narre l'histoire d'un homme apparemment stérile qui quitte son foyer pour s'établir avec une autre femme et démontrer sa virilité. Landes évoque ainsi la rapidité des désunions et des nouvelles unions dans le couple.

Ni.ta se maria à une cousine parallèle de John Namepok et ils eurent un enfant. Il la quitta pour vivre avec la femme de Jack M'Ginnis. La famille de sa première épouse se moqua de lui, l'appelant « Jack M'Ginnis numéro 2 ». Le M'Ginnis original prit

37. J. G. KOHL, *Kitchi Gami*, *op. cit.*, p. 111. Voir aussi Ruth LANDES, *op. cit.*, p. 69-71 et Inès HILGER, *op. cit.*, p. 161.

38. Pierrette DÉSY, éd., *Trente ans*, *op. cit.*, p. 100-101.

39. Nicolas PERROT, *Mémoire*, *op. cit.*, p. 39-41.

40. Frederik BARAGA, *op. cit.*, p. 66.

une autre femme. La première femme de Ni.ta se maria à un frère de ce M'Ginnis. La seconde épouse de Ni.ta mourut de tuberculose, ainsi il se maria à Emma Chief. Elle avait elle été mariée 6 fois, « sans jamais avoir été veuve ». Il la laissa tomber et se maria à une femme de la réserve de Grassy River. Il la ramena à sa maison à Manitou, l'abandonna et se remaria avec Emma qui vivait à proximité. Tout cela se réalisa en 15 ans, et uniquement à la réserve Manitou⁴¹.

On le constate, l'attachement à l'autre demeure très relatif et la très grande liberté des individus est évidente. Et cette liberté va dans les deux sens. La femme peut aussi quitter son homme quand celui-ci ne la satisfait plus, lorsqu'il la bat ou manifeste trop fortement de la jalousie. L'infertilité des uns ou des autres est également un motif de rupture. Hilger ajoute qu'à tout moment la séparation peut se manifester et que la personne retourne simplement chez ses parents ou se met en ménage avec une autre⁴². En fait, aucun prétexte n'est véritablement nécessaire⁴³. L'homme peut simplement partir vers un autre lieu et y rester. Aucune formalité n'est requise, juste le fait de quitter la loge et partir plus loin. Personne n'a vraiment le droit d'interférer avec les affaires d'un autre couple, notamment en cas de séparation.

La jalousie prend cependant souvent des formes violentes. Faire honte à sa compagne ou son compagnon est ressenti très négativement⁴⁴. L'infidélité est ainsi punie avec brutalité. Hilger mentionne que des scarifications au visage peuvent être infligées à la personne fautive, « de sorte que personne ne désirera plus cette infidèle⁴⁵ ». Bref, bien que la liberté des époux semble importante, elle ne garantit en rien une pacification des rapports de genre.

41. Traduction de l'auteur sur base d'un témoignage de Ruth LANDES, *op. cit.*, p. 81-82.

42. Inès HILGER, *op. cit.*, p. 162.

43. Ruth LANDES, *op. cit.*, p. 80-82. Voir aussi Inès HILGER, *op. cit.*, p. 161-162.

44. Johann G. KOHL, *op. cit.*, p. 281.

45. Ruth LANDES, *op. cit.*, p. 80-82 ; Inès HILGER, *op. cit.*, p. 161-162.

Sexualité et relation de genres amérindiens du point de vue des missionnaires

L'arrivée des colons et des missionnaires, et avec eux la transformation des rapports économiques, politiques et religieux dans les Grands Lacs, engendre en deux siècles et demi (1630-1900) une mutation des rapports hommes/femmes⁴⁶. L'ethnohistorienne Carol Devens attribue explicitement à la colonisation la polarisation de la dichotomie de genre et la montée en puissance d'une violence qui lui est associée. Dès les premiers contacts entre coureurs de bois et Amérindiens, les malentendus sur les comportements sexuels seront mentionnés. On parle ainsi de prêt de femmes pour une période plus ou moins longue, ce qui bien entendu perturbe grandement les Européens⁴⁷. Devens cite le père jésuite Allouez qui décrit les Outaouais comme des libertins, des débauchés, des danseurs indécents⁴⁸. De même, pour le père Lejeune⁴⁹, la stabilité du mariage est quelque chose d'étrange pour les Amérindiens (Montagnais) ; le divorce n'est pas mal vu, c'est une chose commune. Un des époux n'a qu'à dire à son conjoint de s'en aller dehors et cela suffit à le chasser. On ressent donc un profond désarroi chez ces premiers missionnaires. L'idée que la qualité de la relation prime sur l'autorité et l'institution du mariage échappe aux catégories mentales des premiers jésuites. Ceux-ci s'étonnent que les femmes puissent quitter des maris paresseux ou mauvais chasseurs. Déjà, la liberté sexuelle, le divorce et la polygamie apparaissent comme des mœurs à combattre si l'on souhaite christianiser les autochtones. Par la suite, la polygynie sera sévèrement combattue par tous les missionnaires, et son extirpation est reconnue comme une des conditions de base pour

46. Carol DEVENS, *Countering Colonization. Native American Women and Great Lakes missions, 1630-1900*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1992, p. 117-128.

47. Jennifer S. H. BROWN, *Strangers in Blood: Fur Trade Company Families in Indian Country*, Vancouver, University of British Columbia, 1980, p. 59-61.

48. Carol DEVENS, *op. cit.*, p. 25-26. Pour l'original: R. G. THWAITES, ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Ohio, 1896-1901, vol. 50, p. 291.

49. Carol DEVENS, *op. cit.*, p. 25-26.

être chrétien⁵⁰. Les pères de la Nouvelle Compagnie de Jésus, en plein XIX^e siècle, n'échapperont pas à cette pratique instaurée par leurs prédécesseurs. À examiner l'ethnographie amérindienne en matière de comportements de séduction, d'actes sexuels ou de mariage, on peut comprendre qu'à partir de leur perspective catholique ultramontaine ces jésuites du XIX^e siècle aient pu vivre un véritable choc culturel. On envisage sans difficulté que ces comportements indigènes aient pu encore à cette époque, et en dépit de plus de deux siècles de présence jésuite, être perçus comme de véritables actes de débauche.

Dans leurs écrits, les missionnaires catholiques du XIX^e siècle développent plus particulièrement trois thématiques qui, à leur tour, déclinent trois facettes de ce qu'ils nomment la « débauche » : la polygamie, les danses et l'ivrognerie. Contre les deux premières attitudes, jugées « immorales », ils tentent de lutter au coup par coup. La polygamie pose paradoxalement moins problème, laissent-ils entendre. En effet, devenir chrétien impliquait pour les jésuites le fait de « n'avoir qu'une femme ». Dans cette optique, la difficulté pour les indigènes réside dans la première étape, la conversion. L'acclimatation à une vie monogame ne vient qu'en second temps, comme conséquence logique de la conversion. Pour les pères, la monogamie était, en quelque sorte, un des éléments de la panoplie chrétienne, dont l'Amérindien, en se convertissant, choisit l'ensemble. Une fois les Ojibwés convertis, les jésuites, naïvement ou cyniquement, pensent que les autochtones vont abandonner d'eux-mêmes toutes leurs pratiques antérieures contraires au christianisme. Et comme concrètement il est en effet difficile de contrôler les pratiques culturelles d'ouailles nomades, même lorsqu'elles se sont converties, les missionnaires jésuites supposent, voire attendent naïvement, que les convertis se conduisent selon leur acte de foi, en bons chrétiens, monogames. En ce sens, très théorique, la monogamie n'est pas un vrai problème pour eux.

Il est vrai que la pratique polygame est alors minoritaire, sinon marginale, dans la société ojibwée. Il n'y eut jamais de polygamie

50. Elisabeth GRAHAM, *Medicine Man to Missionary. op. cit.*, p. 82-83.

à grande échelle, plutôt des mises en œuvre au cas par cas⁵¹. À cet égard, cette mission jésuite des Grand Lacs diffère de ses voisines du sud, auprès des Sioux⁵².

Le deuxième point soulevé par les pères, celui des danses, est directement lié à la question du chamanisme, que ceux-ci affublent systématiquement du terme péjoratif de « jonglerie ». Retenons simplement qu'au niveau des mœurs l'aspect le plus dérangeant pour les jésuites est la mise en mouvement du corps, stigmatisée comme immorale. Le 16 février 1870 par exemple, la pratique de différentes danses à Wikwemikong et à South Bay provoque une sévère réprimande de la part du père Hanipaux. Il ne tolère pas une danse « dans ces conditions⁵³ ». Ce n'est pas la danse qui pose problème, mais les « conditions » spécifiques de celle-ci. Les danses réalisées dans des tenues trop dévêtues ou usant d'une gestualité « non chrétienne », par exemple où les corps d'hommes et de femmes se touchent sensiblement, sont à proscrire. Il semble d'ailleurs que les pères aient tenté de réguler ces pratiques en ayant recours à des intermédiaires. Ils confient ainsi la responsabilité des bonnes mœurs aux chefs chrétiens, préférant se retirer pour ne pas assister, et de ce fait cautionner, des comportements jugés indécents⁵⁴. Mais, dans les faits, cette autorégulation ne s'opère pas dans un souci de véritable responsabilisation des chefs, mais plutôt dans un esprit de résignation. En effet, dans ce contexte, ce type de comportements semble incontrôlable. Le père Choné évoque ainsi une situation de ce type lorsqu'un de ses convertis vient le trouver : « Mon enfant vint me demander si je trouvais bon qu'il allât avec son ami. Cette demande m'embarrassa. Je savais qu'il se passait entre eux des choses qui ne sont pas bien bonnes. Je lui dis : "Si tu vas avec ton ami, il y a danger ; peut-être vous passerez la nuit à danser... en tout cas, si tu veux le suivre, tu seras ici avant la nuit". Il partit donc, et ne

51. Voir SERVAIS, *op. cit.*, p. 519-520.

52. Ross A. ENOCHS, *The Jesuit Mission to the Lakota Sioux. A study of Pastoral Ministry, 1886-1945*, Rowman Littlefield, 1996, p. 33-34.

53. Archives Jésuites du Canada (ASJC), Document n° 10408, p. 20.

54. J.B. CHONÉ, « Lettre des Nouvelles missions du Canada, Ste-Croix, Manitouline, le 3 septembre 1844 », dans L. Cadieux, éd., *Lettres des Nouvelles missions du Canada, 1843-1852*, Paris et Montréal, 1973 (abrégé plus loin en LNM), L.9, p. 209-213.

revint que le lendemain⁵⁵. » La seule solution résidait dans l'éducation aux valeurs « morales », comprenez « chrétiennes ».

Mais le troisième fléau, probablement le plus insidieux, l'ivrognerie, sapait les bases de ce projet de moralisation chrétienne. À cette période, la vague de consommation d'alcool parmi les Ojibwés était telle que bien souvent elle déconstruisait l'essentiel du travail d'éducation catholique. À peine enseignées, les bonnes mœurs étaient littéralement dissoutes par la boisson. Ainsi, malgré leur grande motivation à façonner des âmes pures, les jésuites dressent souvent un constat amer quant aux comportements de leurs ouailles. Même chez les plus « ensauvagés⁵⁶ » des pères, comme Dominique du Ranquet, missionnaire ex-currens, nomadisant parmi les Indiens, le constat est sans appel. Pour lui, les vices à combattre sont multiples et se renforcent l'un l'autre : « la témérité à s'engager dans des dettes pour tous ; la fureur des boissons enivrantes pour la jeunesse pendant les voyages d'été à Michipicoton ; la même fureur pour la danse et les jeux ; l'insubordination, la paresse, le libertinage des discours⁵⁷ ». Bref, c'est l'image d'une chrétienté débauchée dont parle ce missionnaire itinérant. Plus que de manque de foi, c'est d'un déficit de bonnes mœurs qu'ils constatent les ravages.

On peut quand même s'étonner de cette attitude très intolérante, au regard d'autres positionnements, bien plus ouverts sur d'autres sujets, comme la théologie fondamentale, la médecine ou encore l'usage des langues autochtones. Après quatorze années de séjour parmi les Amérindiens, et en dépit de contacts relativement lâches avec ses collègues jésuites, le père du Ranquet demeure empreint de ce rigorisme moral si caractéristique de l'ultramontanisme du milieu du XIX^e siècle. En effet, sa vie quotidienne parmi les autochtones aurait pu, nous semble-t-il, émousser son jugement tranché, d'autant plus que les réunions avec ses collègues jésuites se font rares et que sa présence dans les bâtiments de la mission

55. J.B. CHONE, Lettre aux Scolastiques de Laval, Wikwemikong, 21 août 1861. Copie, Lettres de Laval, janvier 1862, p. 5-10.

56. Ce terme qualifiait dans le vocabulaire des pères les missionnaires jésuites les plus adaptés au mode de vie amérindien.

57. ASJC, document n° B-3-1-24, lettre du P. du Ranquet au R.P. Hus, Fort William, 3 août 1856.

est peu fréquente. Pourtant, le missionnaire demeure encore lourdement marqué par cet imaginaire catholique ultramontain, particulièrement en matière de comportements moraux.

Pour lui, danses, mœurs dissolues et alcool constituent un obstacle de taille au travail d'évangélisation. Mais à cette trinité du diable se greffent d'autres vices, comme la violence entre hommes et femmes, et plus particulièrement au sein des couples. Du Ranquet relate ainsi :

Une jeune femme était arrivée seule dans son canot dont le père venait camper près du fort. Elle avait, disait-elle, qu'à grande peine échappée à la violence de son mari qui voulait la tuer. Le lendemain, vers 8h, après déjeuner, le Père D sort du fort en compagnie du Maître du fort et aperçoit un mouvement d'autochtones vers les loges des Indiens le long du rivage. Dans le même temps, il entend des cris « la femme est tuée ! » Arrivé à la loge où s'était réfugiée la fugitive, il la voit étendue par terre. Debout auprès d'elle se tenait un homme luttant avec Djomejiad, chrétien de quelques jours. Celui-ci avait arraché une hache et lui retenait le bras. À la vue de ceux qui étaient accourus, le jeune homme parut intimidé, et bien que manifestant encore des cris de colère et de vengeance, « je ne suis pas un lâche, ce n'est pas la peur qui m'arrêtera, s'il faut un meurtre pour laver cet affront... » Cette scène tragique s'était passée à l'entrée de la loge du chef Mishi mokwa⁵⁸.

Une rhétorique de l'évitement

Les missionnaires du XIX^e siècle expriment un dégoût profond pour la « licence des mœurs » indiennes. Que ce soit dans des carnets intimes ou dans des lettres publiques, la tonalité change peu. Partout le jugement moral des jésuites est dur. Il reste que la polygamie et la sexualité sont peu détaillées dans leurs écrits. Et quand elles le sont, c'est avec une certaine pudeur, sans pour cela signifier que

58. ASJC, Journal du Père Dominique du Ranquet, 1^{er} juin 1853, p. 16-17. Pour une recontextualisation rapide de cette source voir, Yvette MAJERUS, *Le journal du Père Dominique Duranquet, S.J.*, Sudbury, Société historique du Nouvel Ontario, coll. « Documents historiques, n° 87 », 1989.

ces choses ne sont pas importantes. Souvent c'est le terme de «danse» qui est utilisé par les pères. Et quand ce n'est pas cette sémantique ambiguë et connotée, c'est par une approche aussi subtile et implicite que se transmet leur sentiment de dégoût. Le mot «licence», qui dans leur bouche signifie tout autant la permissivité que la liberté, illustre au mieux ce vocabulaire pour le moins réservé. Parfois, les mots «vice» ou «désordre» ajoutent en intensité morale sans pour autant affiner les qualités descriptives. Dans l'énonciation, les pères en restent toujours à une distance bien mesurée, évitant toute promiscuité langagière avec l'immoralité qu'il attaque. Point n'est besoin d'en trop voir et d'en trop savoir. L'évocation détournée suffit amplement.

Lors de description visant des pratiques sexuelles ou de mariage, les jésuites peuvent recourir au second degré par rapport à ce qu'ils observent. Ainsi en est-il dans un extrait du père Frémont :

[...] Vous serez peut-être surpris de voir si peu d'apparat chez nos sauvages dans une circonstance néanmoins si solennelle pour tous les peuples. Mais, outre leur pauvreté il en est une autre cause qu'ils héritent de leurs ancêtres. Les infidèles, n'ayant point à proprement parler de mariage, n'ont point non plus de solennité nuptiale. Deux personnes qui veulent s'unir le font sans cérémonie aucune, sans même en dire un mot à leurs parents, qui ne s'offensent nullement d'un pareil procédé. Quelquefois, un beau matin, deux jeunes gens disparaissent, ils sont allés dresser une loge quelque part, bien loin dans le bois ; c'est une nouvelle famille. Et s'il leur plaît d'ajouter à cela le divorce ou la polygamie, personne encore ne le trouve mauvais ! [...] ⁵⁹.

Ce qui est mis en avant dans cet extrait, c'est d'abord le caractère informel des pratiques de mise en couple et la diversité et la fluidité des états conjugaux. Le père Frémont, l'auteur de cette lettre, ne peut se permettre d'en rester au simple constat. Le jugement moral suit immédiatement et laconiquement : «[...] quand est-ce que la

59. ASJC, document n° A17-1-3, lettre du P. Frémont au Scolastiques de Laval, s.d., p. 1-2.

lumière de la vérité se fera jour au sein de ces ténèbres! [...] ⁶⁰». Pour les jésuites, impossible donc de s'en tenir à une approche descriptive en ces matières très sensibles, il est indispensable de se positionner sans ambiguïté, a fortiori lorsque leurs lettres sont diffusées largement en Europe.

Si l'on examine la manière dont la licence des mœurs est présentée dans ces écrits missionnaires, on est frappé par au moins un élément : la polygamie est la porte d'entrée privilégiée pour évoquer l'immoralité des indigènes. Cependant, on ne s'appesantit jamais sur les détails de la faute. Souvent on évoque la polygamie, mais on n'en dit concrètement rien. Cette réserve à détailler ce péché ojibwé est généralisée. À croire qu'en ces matières la concision s'impose. On peut multiplier les hypothèses sur les raisons de ce silence partiel. Est-ce à cause d'un malaise personnel des missionnaires pour ces attitudes libertines ? Est-ce par désintérêt des pères pour cette basse dimension de l'humain ? Ou tout simplement parce que les destinataires épistolaires ne s'intéressent que modérément à ces affaires charnelles ?

L'enjeu du mariage et de la conversion

Il demeure que c'est sans doute aussi à cause d'une vision éminemment pratique de la relation maritale que les pères fondent leur perception du problème. Dominique du Ranquet évoque à merveille ce regard utilitaire sur le mariage autochtone :

Un autre, et peut-être le principal obstacle à la conversion de cette tribu est la polygamie. Beaucoup ont deux femmes, quelques-uns en ont jusqu'à trois. L'intérêt encore plus que la passion, les portent à ce désordre. Lorsqu'ils vont sur le lac à la pêche, ils prennent une de leurs femmes pour conduire le canot, l'autre reste pour garder la loge et les enfants qu'ils leur seraient bien trop incommode de traîner avec eux⁶¹.

60. *Ibid.*

61. ASJC, journal du Père Dominique du Ranquet, 1^{er} juin 1853, p.17.

C'est donc à une conception singulièrement logistique du mariage que renvoie ici du Ranquet. Selon le missionnaire, l'Amérindien s'adjoint des épouses pour la gestion quotidienne de la cellule familiale qu'il dirige. Dans cette optique, le mariage polygame ne se distingue en apparence que par le nombre des épouses. Un homme actif (guerrier, chasseur ou chamane) pourra revendiquer un nombre plus important d'épouses pour l'épauler dans ses multiples investissements. Cette manière de présenter les choses permet d'éluder d'autres aspects moralement choquants que le missionnaire n'aborde jamais.

Mais, loin d'une union sans enjeu, le mariage « sauvage » s'avère souvent un frein à l'ambition missionnaire. De fait, dans bien des cas, le rite du mariage incarne pour un jésuite une véritable arme potentielle de conversion. Disposer d'un rituel d'alliance stable que le missionnaire peut mobiliser pour son but prosélyte est un atout. Mais dans notre cas, au vu de la dimension informelle des pratiques maritales, cette utilisation du rituel à des fins d'évangélisation semble impossible. Pire, les épousailles autochtones apparaissent de ce point de vue, à contre-courant du projet missionnaire, l'occasion de véritables rapt païens visant à arracher une « bonne » chrétienne à son éducation édifiante. Les pères vivent mal ces départs de jeunes filles éduquées chrétiennement et qui, emmenées par des époux adeptes du paganisme ou du protestantisme, les écarteront sans nul doute de leur voie chrétienne.

Le père Nadeau mentionne ainsi les mariages mixtes entre Amérindiens catholiques et protestants. Il se lamente de n'avoir aucune prise sur eux. D'après le père, « les fils de famille méthodiste font tout pour gagner ou tromper les jeunes filles catholiques, afin de les marier. Pour le missionnaire, les jeunes gens tels des loups font d'incroyables promesses, avant de se rétracter une fois leur méfait commis ; et notamment ils obligent alors leur femme à les suivre à l'église méthodiste, leurs défendant d'aller à l'église catholique ou d'enseigner à leurs enfants. Résultat, soit ces jeunes femmes se cloîtent chez [elles] et n'ont plus de pratique religieuse, soit elle cède à leur mari totalement et change de camp⁶² ».

62. ASJC, document n° B-15-6-2, lettre du Père Nadeau à un Père jésuite, Wikwemikong, 11 septembre 1877.

Changer de camp, c'est bien là ce qui tracasse avant tout le missionnaire jésuite. Que l'Amérindien soit pervers ou polygame, au fond pour le jésuite, peu importe, c'est dans sa nature de païen. Mais quand ce comportement licencieux de païen contamine des ouailles catholiques par l'entremise du mariage, le jugement des pères ne peut se contenter d'être fataliste. La problématique des mœurs autochtones vue par les missionnaires ne se détache que difficilement de cet arrière-fond de guerre religieuse. Dans ce cadre naturellement simpliste, les comportements découlent presque mécaniquement des appartenances religieuses. Pas étonnant qu'un païen y soit décrit comme un monstre de lubricité. Par contre, le fait est impensable pour un chrétien. À chaque individu doit correspondre une taxinomie des comportements jugés inadéquats pour son statut. Et c'est donc à une société morale assez stéréotypée et clivée que nous renvoient les jésuites.

Pas besoin d'être un esprit instruit pour se rendre compte que cette vision tient plus de la caricature, voire du fantasme. Les écrits ethnographiques nous ont montré toute la complexité des comportements amérindiens.

En outre, ces pratiques de mariage étaient connues depuis longtemps des pères. Ils avaient lu leurs prédécesseurs et n'étaient donc pas ignorants de ces comportements jugés immoraux. Certes l'ultramontanisme du *xix^e* siècle a probablement amplifié la moralité des missionnaires. Mais le décalage est tel entre la réalité décrite par les ethnographes postérieurs et ce que racontent les jésuites qu'on peut légitimement émettre un doute sur une partie de leur évocation. Par ailleurs, et plus sûrement encore, l'atmosphère de reconquête morale du catholicisme du milieu du *xix^e* siècle ne favorise tout simplement pas le fait de s'exprimer sur ces questions. En conséquence de quoi l'autocontrôle des pères semble patent. Tant dans les missives à destination des confrères européens que dans leurs écrits plus privés, les jésuites s'abstiennent de commenter abondamment cette dimension de leur apostolat.

Les limites du silence

Toutefois la politique de la discrétion et de la pudeur a ses limites. Il arrive parfois que les missionnaires soient explicitement interpellés

sur ces questions sexuelles par certains interlocuteurs de leur apostolat, comme le révèle ce passage cocasse où l'Autochtone montre au père Frémiot qu'il n'est pas dupe :

Cet été, dès la première visite que je fis aux Sautaux qui vinrent du Lac de la Pluie, ils me mirent d'eux-mêmes sur le chapitre de la religion pour se défendre de l'embrasser et l'un me dit : « Si je priaï, il faudrait me contenter d'une seule femme. Cela ne me suffirait pas ; voilà déjà cinq ans que j'en ai deux. Je les aurai encore bien dix ans. » Un infidèle du Fort-William que je croyais le plus près de la vérité, et que je ne pensais plus en âge de tenir de ses deux femmes me dit « bien voir que je me trompais. Autrefois me dit-il un traiteur voulut m'engager à ne plus garder qu'une seule femme. Je lui répondis que les Peaux-Blanches avaient bien aussi plusieurs femmes en cachette, et que je connaissais plus d'un traiteur dans ce cas ». Un autre infidèle du Fort-William avait déjà quatre femmes attirées : il en prit ce printemps une cinquième venue du Lac de la Pluie et en revanche fut abandonné par une de ses anciennes qui se croyait méprisée. Ah mon Révérend Père que de pareilles gens paraissent encore loin du Royaume de Dieu. Joignez à la polygamie l'adultère et tout le honteux attirail de la licence. L'usage si commun des philtres [...] et vous aurez encore qu'une faible idée de la puissance du démon impur dans ces lieux soumis à son empire⁶³.

Outre l'enchaînement des anecdotes de refus de la monogamie, et l'argumentation multiple que l'interlocuteur du père Frémiot mobilise, on retient évidemment la mise en cause explicite des « Peaux-Blanches » (les traiteurs, ou coureurs de bois) comme polygames « masqués⁶⁴ ». Pourquoi dès lors ne pas assumer la vie à l'indienne, sans culpabiliser ? La force de l'argument réside aussi dans l'assimilation du jésuite au coureur des bois. Grâce au terme

63. Nicolas FREMIOT, lettre à un Père de la même Compagnie, Sainte-Croix, Manitouline, le 3 septembre 1844, dans *LNM*, L.81, p. 776-777.

64. Sur le cas d'un coureur des bois qui saoule une Indienne avant d'abuser d'elle au vu et su de tous : Elisabeth GRAHAM, *Medicine Man to Missionary*, *op. cit.*, p. 82-83.

de « Peaux-Blanches », l'une et l'autre de ces figures locales allochtones sont assimilées implicitement. La vie charnelle des uns, les « traiteurs », invaliderait le prêche moralisateur des autres, les missionnaires.

Les Ojibwés et les jésuites partagent à vrai dire le même constat : les traiteurs et les colons ne respectent pas la moralité chrétienne ni ses traditions. De ce constat similaire, ils tirent cependant des conclusions différentes. Pour les autochtones, ces hommes se rapprochent en fait de leurs propres pratiques, informelles, spontanées et plastiques. Pour les jésuites, c'est surtout un défaut d'éducation chrétienne, comme en témoigne en 1847 le père Menet :

Au milieu de ces populations rassemblées comme par hasard de toutes les parties du monde, le bien à faire est immense. Que de catholiques à soutenir, à raffermir dans leur foi ! Que de sectaires qui sont tels, sans savoir pourquoi, à convertir ! Que de gens sans religion aucune à instruire des vérités du christianisme ! Combien qui vivent dans l'infidélité ou le vice, faute de prêtres ! Dernièrement a été baptisée ici une sauvagesse, veuve d'un blanc, mère d'un grand nombre d'enfants et de petits enfants catholiques : elle est âgée de 90 ans, et elle m'a dit que je suis le premier prêtre qui lui ait parlé de Dieu. Il n'y a pas longtemps non plus qu'un métis, au service de la compagnie de la baie d'Hudson, est venu me trouver avec une femme qu'il disait sienne et dont il a trois enfants. — Je veux, dit-il, en me présentant son plus jeune enfant, le faire baptiser, et me marier à l'église ; car moi et ma femme nous nous sommes pris à la manière sauvage. — Quand est-ce que vous voulez vous marier ? — Le plus tôt possible ; nous partons la semaine prochaine. — Eh bien, lui dis-je, je vais prendre vos noms : comment vous appelez-vous ? — Baudry. — Et votre nom de baptême ? — Je n'en ai point, je ne suis pas baptisé. — Ah ! c'est autre chose. Votre femme est-elle baptisée ? — Oui, et elle se nomme Magdeleine Leclerc. — Savez-vous vos prières ? Avez-vous appris le catéchisme ? — Il y a longtemps que je sais mes prières, et je ne manque jamais de les dire ; pour mon catéchisme, j'en savais déjà quelque chose, et depuis 15 jours que je suis ici chez mon frère, je l'ai appris avec le secours de ma belle-sœur. Là-dessus je

lui fais réciter ses prières, je l'interroge sur la doctrine chrétienne, et je le trouve suffisamment instruit. J'interroge également sa femme, et je trouve que tout est bien. Vous viendrez donc, mon cher ami, samedi soir, je vous baptiserai, vous et votre enfant ; alors vous aurez un nom, et dimanche au prône je publierai votre mariage. Lundi matin, je vous marierai, et vous assisterez à la messe que je dirai pour vous ; vous y ferez, j'espère, vous et votre femme, votre première communion. Ils ont l'un et l'autre de 30 à 35 ans, et ils sont partis satisfaits, après avoir rempli avec édification leurs devoirs religieux⁶⁵.

Cette narration présente l'autochtone veuve d'un Blanc et le Métis, coureur de bois, comme des personnes peu instruites du catholicisme, mais également comme des croyants sincères. Le coureur de bois est aussi implicitement désigné comme un frein à l'exercice d'éducation morale des missionnaires. Sa vie itinérante (il repart dans une semaine) et son ignorance (il espère se marier chrétiennement oubliant de signaler qu'il doit au préalable être baptisé) démontrent combien l'éducation chrétienne lui fait défaut.

La situation la plus compliquée est celle des missions les plus éloignées des centres occidentaux, à l'ouest du lac Supérieur. Là, après le traité Robinson-Supérieur de 1850, l'arrivée massive de colons (notamment irlandais) entraîne une mutation importante des rapports sociaux. La donne a changé, les Amérindiens les plus préservés des contacts avec les Européens sont mis en relation avec des groupes importants de populations blanches. Et de surcroît, ces Blancs, loin de constituer des parangons de vertu pour les missionnaires, s'avèrent être des individus moralement douteux. Au fort William, le père Blettner formule bien cette constatation :

La mission de l'Immaculée Conception (Fort-William) est un avant-poste qui outre les difficultés attachées à toutes les missions indiennes a eu à lutter contre l'invasion des blancs qui ont cherché

65. J.B. MENET, Lettre à un Père de la même Compagnie, Sault-Ste-Marie, 27 août 1847, dans LNM, L. 33, p. 395-399.

à abuser de la simplicité et de la faiblesse naturelle du sauvage. De là un débordement de vie épouvantable, l'ivrognerie et la débauche étaient à l'ordre du jour. De misérables débauchés venaient avec du Whisky pour tirer le peu de ressources du pauvre indien. Et puis abuser des personnes du sexe. Quelques-uns mêmes se sont mariés et puis après quelques années de mariage ont laissé femme et enfants dans la misère, et pour ainsi dire forcé les pauvres femmes à vivre dans le vice. Et sous ce double rapport il y a eu un grand changement depuis un an surtout. L'ivrognerie un peu dure à disparue du centre de notre mission ; le grand nombre de nos sauvages ont pris le [illisible] et généralement l'ont tenu. Il y a bien de temps en temps quelque [illisible] ; mais les habitudes sont brisées. Il en est de même des concubinages : plusieurs des concubinaires ont été frappés d'une manière extraordinaire par les mains de la providence, et leurs victimes semblent être revenus sincèrement au bon Dieu. Nous avons donc lieu de louer le Bon Dieu du Bien qu'il a opéré parmi nous. Tel est l'état du centre de notre mission. Quant aux missions éloignées les difficultés restent toujours à peu près les mêmes qu'avant l'invasion des Blancs⁶⁶.

Pour le missionnaire, la cause de la débauche est clairement identifiée comme exogène au contexte autochtone. Il n'est donc plus question de la nature de l'Indien, mais de sa perversion par le Blanc... D'autres extraits sont aussi explicites : « Cette retenue morale de nos Sauvages vaut autant que ce dévergondage de la jeunesse canadienne qui ne se marie qu'après 7 ou 8 ans d'épreuves dans les petites calèches, dans les danses et les autres plaisirs⁶⁷. » Là où la polygamie et la « licence des mœurs » constituaient auparavant, dans le discours des jésuites, les entraves autochtones principales au travail de la mission, elles sont présentées dorénavant comme le fruit d'une influence occidentale funeste.

66. ASJC, document n° B-5-7-48, lettre du P. Blettner au P. Supérieur Général de la mission, 25 août 1879.

67. ASJC, document n° B-2-1-49, lettre du Père au R.P. Supérieur, Wikwemikong, 21 janvier 1858.

Conclusion

Il est temps de revenir à notre paradoxe initial. Pour mémoire, nous relevions une espèce de schizophrénie jésuite : la souplesse des missionnaires en matière de collaboration sociopolitique et d'adaptation rituelle, mais le conservatisme en matière de mœurs. Que nous disent les données empiriques ? Premièrement, selon les conditions de la mission et la personnalité de chaque missionnaire, les activités sexuelles des indigènes sont soumises à un jugement pour le moins variable, même si le poids du contexte incline les jésuites à une position moralement dure. Toutefois, le degré d'occidentalisation de l'environnement atténue le regard moraliste du pasteur catholique sur les autochtones. Plus l'environnement est colonisé, donc européenisé, plus l'image de l'Indien y est dégradée, plus il est dépeint comme un dépravé sous l'influence pernicieuse de l'alcool. En revanche, là où l'Indien vit encore largement dans son élément, nomadisant dans un cadre dépeint comme bucolique, et surtout vide de toute souillure « blanche », il y est présenté comme vierge. On retrouve presque le bon sauvage de Rousseau, luttant face à l'immoralité des colons envahissant progressivement son univers.

Deuxième constat, les jésuites du XIX^e siècle sont bien plus bavards en matière d'ivrognerie ou à propos du nomadisme de leurs ouailles qu'au sujet de la sexualité de ces derniers. Quand les jésuites s'épanchent sur les questions de sexualité, ils se focalisent sur l'objet à propos duquel ils se sentent légitimes : le mariage. Bref, leur intérêt discursif porte sur la nature officielle/officieuse des relations charnelles des Ojibwés. Ils ne proposent aucune description détaillée quant à leurs contenus. Lorsque les missionnaires évoquent les mœurs, c'est en fait pour mieux parler de religion, à travers la question de la ritualité du mariage.

Troisième constat, les causes de ces choix narratifs semblent assez évidentes : la position narrative du missionnaire en ces domaines est façonnée par la réceptivité des destinataires. On parle de ce qui intéresse les ouailles européennes, ou les confrères jésuites, et surtout on ne suggère pas ce qui pourrait déplaire ou choquer. Point besoin, ou volonté, de trop s'épancher sur les ébats sexuels

des indigènes. L'évocation totalement implicite semble suffire. La sexualité autochtone est donc avant tout un thème traité avec pudeur, de peur de réactions d'incompréhension des pairs ou d'indignation de futurs bailleurs de fonds, voire d'un jugement courroucé de l'autorité romaine. Les jésuites jouent donc clairement le registre de la prudence.

Références bibliographiques

- Archives de la Compagnie de Jésus au Canada (ASJC), Saint-Jérôme, Québec.
- BARAGA, Frederik, *A dictionary of the Ojibway Langage*, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1992 [1878].
- BROWN, Jennifer S. H., *Strangers in Blood: Fur Trade Company Families in Indian Country*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1980.
- BROWN, Jennifer S. H., et Robert BRIGHTMAN, *The Orders of dreamed. George Nelson on Cree and Northern Ojibwa Religion and Myth, 1823*, St. Paul, Minnesota, Historical Society Press, 1988.
- CADIEUX, L., éd., *Lettres des Nouvelles missions du Canada. 1843-1852*, Paris et Montréal, 1973 (LNM).
- CADIEUX, Lorenzo, et Robert TOUPIN, *Les robes noires à l'île du Manitou (1853-1870)*, Sudbury, Société historique du Nouvel Ontario, coll. « Documents historiques », n° 74, 1982.
- CHAUSSÉE, Guy, *Les Jésuites et le Canada français. 1842-1992*, Montréal, La Compagnie de Jésus, 1992.
- , « Les Jésuites et le projet de société de M^{sr} Bourget », *La Société Canadienne d'histoire de l'Eglise catholique*, n° 53, Ottawa, 1986, p. 41-50.
- CHOQUETTE, Robert, « Le Canada », dans J.-M. Mayeur et autres, *Histoire du christianisme*, Desclee, 1995, p. 935-941.
- , *L'Eglise catholique dans l'Ontario français du dix-neuvième siècle*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1984.
- CHUTE, Janet E., *The Legacy of Shingwaukonse: A Century of Native Leadership*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.
- DELÂGE, Denys, et Helen HORNBECK-TANNER, « The Ojibwa-Jesuit Debate at Walpole Island », *Ethnohistory*, 41, n° 2, 1994, p. 295-321.
- DENSMORE, Frances, *Chippewa Customs*, Minneapolis, Ross et Haines, 1970.
- DÉSY, Pierrette, éd., *Trente ans de captivité chez les Indiens Ojibwa. Récit de John Tanner recueilli par le docteur Edwin James*, Paris, Payot, 1983 [1830].
- DEVENS, Carol, *Countering Colonization. Native American Women and Great Lakes missions, 1630-1900*, Berkeley, Los Angeles et Londres, University of California Press, 1992.

- GRAHAM, Elizabeth, *Medicine Man to Missionary. Missionaries as Agents of change among the Indians of Southern Ontario, 1784-1867*, Toronto, Peter Martin Associates Limited, 1975.
- GRANT, John Webster, *Moon of Wintertime: Missionaries and the Indians of Canada in encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- GRAVES, K.D., et E. EBBOTT, *Indians in Minnesota*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.
- HALLOWELL, Irving A., *The Ojibwa of Berens River, Manitoba. Ethnography into history*, « Case Studies in Cultural Anthropology », Harcourt Brace College Publishers, 1992.
- _____, *Culture and experience*, Waveland Press, Illinois, 1955.
- HILGER, Inès, *Chippewa Child Life and its cultural Background*, St. Paul, Minnesota Historical Society Press, 1992 [1951].
- JENNESS, Diamond, *The Ojibwa Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life*, Ottawa, coll. « Anthropological Series », n° 17, 1935.
- KOHL, Johann G., *Kitchi Gami. Life among the Lake superior Ojibway*, St. Paul, Minnesota, Historical Society Press, 1985 [1860].
- LANDES, Ruth, *Ojibwa sociology*, New York, Columbia University Press, coll. « Columbia University Contributions to Anthropology », vol. 29, 1937.
- LONG, John, *Trafiquant et interprète de langues indiennes, voyages chez différentes nations sauvages de l'Amérique septentrionale. 1768-1787*, Paris, Métailié, 1980 [1794].
- MARCHAND, Maurice, *Les voyageurs et la colonisation du Pénétanguishene (1825-1871). La colonisation française en Huronie*, Sudbury, Société historique du Nouvel-Ontario, coll. « Documents historiques », n° 87, 1989.
- MILLER, James, et DANZINGER E., « "In the Care of Strangers": Walpole Island First Nation's Experience with Residential Schools after the First World War », *Ontario History*, 92, 1, 2000, p. 71-88.
- _____, *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relationships in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- _____, *Shingwauk's Vision. A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 2003.
- PERROT, Nicolas, *Mémoire sur les mœurs, coutumes, et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, Montréal, Comeau et Nadeau, 1999 [1864].
- RIGAL-CELLARD, Bernadette, dir., *Missions extrêmes en Amérique du Nord: des Jésuites à Raël*, Bordeaux, Éditions Pleine Page, 2005.
- ROGIER, L.-J., G. DE BERTIER DE SAUVIGNY et J. HAJJAR, *Nouvelle Histoire de l'Église. Siècle des Lumières. Révolutions. Restaurations*, vol. 4, Paris, Seuil, 1966.
- SERVAIS, Olivier, *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwas*, Paris, Karthala, 2005.
- THWAITES, Reuben G., ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New-France, 1610-1791*, Cleveland, Ohio, 1896-1901, 73 vol.

- TOUPIN, Robert, *Arpents de neige et robes noires. Brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècle*, Québec, Les Éditions Bellarmin, 1991.
- VECSEY, Christopher, *Traditional Ojibwa Religion and Its Historical Changes*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1983.
- VIAU, Roland, *Femmes de personnes. Sexes, genres et pouvoirs en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 2005 [2000].
- WARREN, William N., *History of the Ojibway people*, St. Paul, Minnesota, Historical Society Press, 1984 [1885].

La Gurnuj, le Gurloo et autres propos scatologiques autochtones

Louis-Jacques Dorais

DANS SON INTRODUCTION à l'ouvrage collectif *Me Sexy*, le dramaturge ojibwé Drew Hayden Taylor rappelle que, quand on parle de sexe et de sexualité en contexte autochtone, c'est généralement pour rapporter les agressions dont ont été victimes les enfants ayant séjourné dans les pensionnats fédéraux, ou les jeunes femmes obligées de se prostituer dans les villes canadiennes¹. Et pourtant, ajoute-t-il, malgré la triste réalité de telles agressions, la vie sexuelle des Premières Nations, des Inuit et des Métis est beaucoup plus intéressante et, surtout, infiniment plus amusante que ce qu'en laissent croire les médias et une certaine opinion publique.

En est-il de même quand on aborde la question sous l'angle des rapports entre autochtones et non-autochtones? On sait qu'en Amérique, dès les premiers contacts entre Européens et Amérindiens, des unions plus ou moins stables se nouèrent entre autochtones et conquistadors, coureurs de bois ou pionniers en tous genres. Que mes amis hurons-wendat me pardonnent ma franchise, mais il est fort possible, voire probable, que leur organisme contienne quelques gènes jésuites ou récollets. Malgré leur piété et leur dévotion au service du Christ et de l'Église, certains missionnaires ayant habité les maisons longues de Huronie ont très bien pu succomber occasionnellement aux charmes de ces belles Wendat que les *Relations*

1. D. H. TAYLOR, « Introduction », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 2008, p. 3.

décrivent comme étant de figure agréable et de visage plaisant². Qu'on se console en réalisant que le patrimoine génétique de milliers de Portugais, d'Espagnols, de Français et de Britanniques contemporains est en partie tupi, nahuatl, wendat ou mohawk. Les nombreux Amérindiens et Inuit, presque tous de sexe masculin, qui, depuis le xvi^e siècle, ont été amenés en Europe pour y être exhibés dans les cours royales et autres foires n'avaient pas fait vœu de chasteté que je sache. Il est donc quasi certain que plusieurs ont laissé des descendants derrière eux avant de rentrer en Amérique ou, plus tristement, de mourir des suites d'une maladie infectieuse contre laquelle ils n'étaient pas prémunis.

L'étude de ces rapports intimes, qui se multiplièrent avec le peuplement européen et africain des Amériques, peut être abordée de diverses façons : médicale, épidémiologique, anthropologique ou historique. Et pourtant rares sont les travaux qui, comme *Many Tender Ties*, l'étude de Sylvia Van Kirk (1980) sur le rôle des conjointes amérindiennes dans le développement de la société métisse des Prairies canadiennes, traitent de la question. Encore moins nombreux sont ceux qui l'abordent de front, sous l'angle de la vie sexuelle.

Laissant à d'autres le soin de discuter de ces choses du point de vue de l'histoire, des représentations culturelles ou de l'anthropologie du symbolique, j'aimerais aborder ici quelques aspects langagiers de l'interculturalité sexuelle euro-autochtone. La langue – en tant qu'outil de communication plus que d'organe buccal, bien sûr – a en effet beaucoup à dire sur la perception qu'ont ses utilisateurs de leur sexualité et de ce qui l'entoure. L'écrivain cri Tomson Highway a émis l'hypothèse que, puisque les langues autochtones ne sont pas, comme leurs consœurs européennes, profondément influencées par un « livre sacré » – lire la Bible – véhiculant une vision dichotomique du corps et du plaisir, elles ne se sont jamais senties empêchées d'exprimer franchement et directement ce qui relève de la chair et de la nature³.

2. Voir B. G. TRIGGER, *The Huron. Farmers of the North*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 7.

3. T. HIGHWAY, « Why Cree is the Sexiest of all Languages », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy, op. cit.*, p. 38-39.

Dans les pages qui suivent, je présenterai quelques exemples de ce que Highway avance. Mes propos, qui consistent en réflexions impressionnistes plutôt qu'en analyses structurées, seront essentiellement basés sur deux sources bien différentes : le vocabulaire de la langue mitchif des Prairies, d'une part, et ma propre expérience de chercheur chez les Inuit du Nunavik et du Labrador dans la seconde moitié des années 1960, d'autre part. Malgré l'écart qui existe entre elles, ces deux sources de données témoignent chacune à sa façon de la verdure parfois quasi scatologique – d'un point de vue euro-occidental bien sûr – du langage des autochtones, ainsi que de la nature des contacts intimes entre peuples indigènes d'Amérique et Européens, tant à l'époque coloniale qu'à la période contemporaine.

Le lexique mitchif du corps, ou Rabelais dans les Plaines de l'Ouest

En mars 2004, le linguiste néerlandais Peter Bakker, un des principaux spécialistes de la langue mitchif de l'Ouest canadien et américain, ainsi que Norman Fleury, du Programme de langue mitchif de la Fédération des Métis du Manitoba (et lui-même locuteur de la langue), ont produit un disque CD⁴ destiné à celles et ceux qui voulaient s'initier au parler mitchif de la montagne de la Tortue (Turtle Mountain), dans le Dakota du Nord. Ce disque contient – en texte écrit et parlé – des listes de mots se rattachant à divers champs sémantiques, ainsi que des phrases usuelles.

Rappelons ici que la langue mitchif est une forme linguistique de type créole, c'est-à-dire linguistiquement mixte et – à la différence des jargons – servant de langue maternelle à ses locuteurs, dont les locutions verbales, les démonstratifs et la structure de la phrase en général (le complément précède habituellement le verbe, celui-ci incluant un sujet préfixé) proviennent du cri, mais dont la plupart des noms (souvent précédés d'un article) sont d'origine canadienne-française (ou, plus rarement, anglaise). Quant aux

4. P. BAKKER et N. FLEURY, *Learn Michif by Listening*, CD Rom, Université d'Aarhus, Département de linguistique, 2004.

qualificatifs et aux possessifs, ils sont soit d'origine française, soit inclus dans des locutions verbales cries. Plutôt que d'une langue créole fortement francisée de type antillais, le tout donne l'impression d'une forme de cri qui aurait beaucoup emprunté au français sans modifier pour autant sa structure, comme en font foi ces exemples tirés du CD⁵ :

la mizik natuhtam

« Il/elle écoute de la musique »

avek son syaen pimuhtheew

« il/elle promène son chien »

li lifan teehtapiw

« il/elle se déplace à dos d'éléphant » (sic)

vandarjee ka nakishkawtanan

« nous nous rencontrerons vendredi »

Aen pchi minoosh gree niwawpamow

« je vois un chaton gris »

li oatmeal kee-keeshisham ooma pour li manzhee, li breakfast

« le grua, il/elle l'a préparé comme nourriture, pour le petit-déjeuner »

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le vocabulaire mitchif des parties du corps. Les noms de la plupart d'entre elles seront familiers aux locuteurs du français international : *lii zheu*; *ta tet*; *ton ku*; *tii zong*. D'autres, par contre, se démarquent par une construction lexicale mixte – *ton dwe kaa-itwayikeehk avek* : « ton doigt que tu pointes avec » (ton index); *sii dzhiidzhii* : « ses seins » – ou une signification qui n'est plus courante aujourd'hui : *ton bule* (« ta cheville »).

5. Une note sur la prononciation. La transcription adoptée par Bakker et Fleury (dite orthographe Flamand/Papen) se veut phonétique. Ainsi, *e* se prononce « é » ou « è », *u* se prononce « ou », *ch* se prononce « tch », *sh* se prononce « ch », *j* se prononce « lle » [comme dans « fille »] (en fin de mot) ou « dj » (à l'intérieur du mot), *zh* se prononce « j », etc.

Les noms des organes dits sexuels, ainsi que certains autres termes du même acabit, entrent tous dans cette dernière catégorie. Leur sens pourra causer de la difficulté à certains francophones mais, par contre, les locuteurs du français québécois ou acadien s'y retrouveront en terrain connu :

<i>la maand</i>	« les excréments » (la marde [merde])
<i>li pisa</i>	« l'urine » (le pissa [la pisse])
<i>ton cheu</i>	« ton derrière » (ton tchu [cul])
<i>ton gurloo</i>	« tes organes sexuels mâles » (ton gorlot [grelot])
<i>ta piset</i>	« ton pénis » (ta pissette)
<i>tii gos</i>	« tes testicules » (tes gosses)
<i>ta posh</i>	« ton scrotum » (ta poche)
<i>enn gurnuj</i> ⁶	« les organes sexuels féminins » (une grenouille)

Tout Québécois d'un certain âge est familier avec ces termes, sauf avec le dernier (*gurnuj*)⁷. Celui-ci est cependant courant en Louisiane, avec le même sens qu'en mitchif (et la même prononciation – « guernouille » – qu'en québécois), la grenouille amphibie y étant appelée ouaouaron (comme au Québec d'ailleurs⁸). À ce propos, on imagine l'embarras ressenti par le musicien cadien Will Balfa, quand le journaliste qui l'interviewait pour la télévision québécoise il y a plusieurs années lui demanda si les Cadiens de Louisiane mangeaient de la grenouille. On comprend aussi les sourires en coin des dames métisses qui tenaient un kiosque d'artisanat au lieu historique national de Batoche en Saskatchewan, quand mon fils alors enfant, avec qui nous visitons l'endroit, s'exclama soudain en voyant une grenouille – pardon ! un ouaouaron – en peluche : « Oh ! Une guernouille ! »

6. On peut aussi dire *enn pinush*. Il s'agit peut-être d'un mot cri.

7. Dans mon enfance, quand ma mère voulait faire allusion aux parties intimes de mes sœurs, elle parlait de leur *piou-piou*. Imaginez mon étonnement quand j'entendis un jour à la radio une chanson française datant, je crois, de la guerre franco-allemande de 1870-1871, une sorte de prière qui se terminait par « Ramenez-nous nos petits *piou-piou* ». J'ignorais évidemment qu'il s'agissait d'un vieux mot d'argot militaire désignant familièrement les soldats partis au front.

8. Le mot « ouaouaron » a été emprunté au wendat, sans doute par des Acadiens ensuite immigrés en Louisiane.

En français québécois, l'usage de telles appellations est maintenant considéré comme relevant d'un niveau de langage vulgaire et, souvent, vieilli, alors qu'au début des années 1990 les locuteurs du mitchif – peu nombreux et ayant tous atteint un âge relativement avancé – avec qui Bakker travaillait utilisaient ces mots de façon courante, n'en connaissant semble-t-il pas d'autres pour désigner les parties intimes.

Cela signifie donc qu'à l'époque où le français de la vallée du Saint-Laurent fut introduit dans l'Ouest, par les voyageurs et autres marchands de fourrures francophones qui allaient devenir les pères de la nation métisse, sans doute à partir du milieu du XVIII^e siècle, les termes en question faisaient partie du lexique courant, du moins parmi les classes sociales (paysans et artisans) dont provenaient les voyageurs, et peut-être de façon plus marquée chez les hommes que chez les femmes. Ce n'est que plus tard qu'ils prirent au Québec une acception vulgaire – dans certains milieux tout au moins –, le parler rabelaisien de nos pères, encore d'usage courant en mitchif, faisant place à un langage de niveau plus châtié mais moins coloré.

Manger de la grenouille chez les Inuit

Déplaçons-nous maintenant dans le temps et l'espace. Quand, jeune étudiant en anthropologie, j'ai commencé à fréquenter les communautés inuit du Nunavik (Québec nordique) et du Labrador, à partir de 1965, la vie sexuelle des autochtones de l'Arctique semblait beaucoup préoccuper les Euro-Canadiens, de plus en plus présents dans le Nord québécois. Il circulait alors chez les Blancs du Nunavik une légende urbaine – ou plutôt une rumeur de la toundra – que tous se répétaient : celle de l'anthropologue, féminine de préférence, qui avait obtenu une subvention pour étudier les mœurs intimes des Inuit. Dans un village québécois de la baie d'Hudson, dit-on, des enseignants non autochtones avaient demandé à un jeune couple inuit de faire l'amour en leur présence, contre rémunération bien sûr, afin d'être mieux informés sur les pratiques sexuelles de ces êtres exotiques dont le Québec faisait alors la découverte. Dans les milieux gouvernementaux et universitaires québécois de l'époque, on aimait bien souligner le

contraste entre les administrateurs fédéraux en pays inuit, des anglophones qui ne se mêlaient pas à la population locale et forçaient les autochtones du Nord à apprendre l'anglais, et les agents du gouvernement provincial – des hommes bien sûr – qui couchaient avec toutes les jeunes filles, réussissant ainsi à se faire accepter des Inuit et à comprendre leur langue. Circulait aussi – et circule encore, puisque je me le faisais souvent demander dans mes cours – la légende des maris inuit prêtant volontiers leur femme au visiteur de passage.

La réalité, bien sûr, était tout autre. La plupart des représentants du Québec vivaient en couple avec leur épouse légitime, québécoise francophone comme eux, alors que plusieurs anglophones du Nunavik (agents fédéraux, instituteurs, commis de la Compagnie de la Baie d'Hudson) étaient des hommes célibataires (ou ayant laissé leur famille dans le Sud) qui avaient pris une conjointe inuit de façon temporaire. Quant au prêt de femme, il est vrai qu'à deux reprises des maris m'invitèrent à venir dormir avec leur épouse (« pas de problème, disait l'un d'eux, je coucherai à côté sur le plancher ») et qu'un jour un homme m'offrit de me vendre sa femme pour cinq cents dollars. Dans les deux premiers cas cependant, les généreux prêteurs étaient complètement ivres alors que, dans le troisième, le vendeur était connu comme un détraqué notoire, ce qui remet en question l'état réel de cette pratique chez les gens sobres et psychologiquement équilibrés.

De telles rumeurs et interrogations dénotaient chez les Blancs un certain malaise face à une sexualité autochtone qu'on imaginait sans doute très proche de la nature. En 1992 encore, un travailleur euro-canadien avec qui j'avais engagé la conversation pendant un voyage en avion me disait, en me montrant la photo de sa conjointe inuit : « Tu vois, un de ses grands-pères était un Blanc. C'est pour ça qu'elle n'est pas complètement animale. »

Les Inuit quant à eux, qui, s'il faut en croire Tomson Highway, n'avaient pas intégré à leur système cognitif la césure entre corps et plaisir courante dans les vieilles chrétientés, considéraient la sexualité comme une chose parfaitement naturelle, parfois drôle, et à l'égard de laquelle on ne devait avoir aucune inhibition. Pour blaguer, les hommes adultes s'amusaient souvent à faire ouvertement des avances

hétéro- ou homosexuelles à des individus plus jeunes⁹, et hommes et femmes ne ressentait aucune honte à désigner les parties génitales par leur nom. On qualifiait ainsi tout aliment oblong (carotte, saucisse) d'*usuujaq* («qui ressemble à un pénis»), et les haricots étaient appelés *ijjuujaq* («qui ressemble à un testicule»).

Dans leur comportement quotidien, les gens faisaient cependant preuve de beaucoup de pudeur. On ne devait jamais montrer ses organes sexuels, et on considérait avec réprobation toute démonstration publique d'affection entre hommes et femmes. Seuls les bébés pouvaient être embrassés et cajolés en public : on voyait parfois des mères secouer doucement le pénis ou chatouiller le clitoris de leur jeune enfant, afin de calmer sa nervosité. Chez les adolescents et les adultes, la liberté sexuelle était assez grande pourvu qu'elle ne s'exhibe pas. Les aînés aimaient toutefois souligner que l'arrivée des Blancs avait entraîné un laisser-aller autrefois inconnu dans ce domaine. Les seules manifestations de contacts physiques traditionnellement tolérées s'observaient lors des parties de *pattaniq* quand, en été, les hommes d'une part et les femmes de l'autre formaient chacun une équipe qui tentait d'arracher au camp opposé une balle que celui ou celle qui la tenait en mains serrait bien fort contre lui. Ce jeu entraînait des échauffourées épiques, qui donnaient aux hommes l'occasion de peloter les femmes (et sans doute l'inverse aussi) sous prétexte de leur enlever la balle.

Malgré la pudeur inuit, il fallait bien, quand même, parler de ces choses. Dans le jargon inuktitut-anglais qui était encore en usage entre Inuit et Blancs au milieu des années 1960, l'acte sexuel était désigné sous le nom pittoresque de *ping ping*, ou par l'euphémisme *sinik*, «dormir». Dans ce jargon, la forme polie de l'invite sexuelle était : *Immaq uvanga sinik ivvit?* («Peut-être moi dormir toi?»). Je fus initié à ce vocabulaire dès mon premier séjour au Nunavik, en été 1965. Lors d'une excursion à pied dans la toundra en compagnie d'une femme dans la trentaine et de son jeune neveu, ma compagne de marche, prénommée Aalasi, s'adressa soudain au garçon en inuktitut, langue que je ne comprenais pas encore. Se

9. Et parfois aussi, malheureusement, à obliger ces jeunes à avoir des relations intimes avec eux.

tournant vers moi, le neveu me demanda : « You want *ping ping* Aalasi ? » Ne comprenant pas vraiment de quoi il s'agissait, je déclinai l'invitation, d'autant plus que l'Aalasi en question était considérée comme l'idiote du village et qu'à mes yeux d'étudiant de vingt ans elle avait atteint, à 32 ans, un âge trop vénérable à mon goût.

L'expression *ping ping* (ou ses variantes : *pik pik*, *bing bing*, etc.) a une histoire intéressante. Dans un article sur le jargon utilisé par les baleiniers américains et les Inuvialuit de l'île Herschel, au large du Yukon, l'explorateur Vilhjalmur Stefansson (1909) mentionne l'usage du terme hawaïen *puni puni* pour désigner l'acte sexuel¹⁰. Il est fort possible que l'évolution phonétique de ce mot – qu'on pouvait prononcer *pung pung* ou *pang pang* – ait mené au *ping ping* du Nunavik des années 1960. Je fus étonné de retrouver le même terme, sous la forme *pik pik*, chez les Inuit du Groenland oriental, lors d'un séjour que je fis là-bas en 1980. L'expression y avait été introduite par les militaires de la base radar américaine de Kulusuk, qu'on avait établie dans la région au début de la guerre froide. Sous ses diverses variantes, cette appellation, possiblement hawaïenne, du désir sexuel se retrouve donc sans doute maintenant partout où l'influence américaine s'est fait sentir, et il faudrait peut-être enquêter à son sujet du côté de l'Irak et de l'Afghanistan.

Mon apprentissage de la langue inuit m'amena à faire d'autres découvertes intéressantes. À l'automne 1968, je passai quelques jours à Happy Valley, au Labrador terre-neuvien, où habitaient environ 150 Inuit originaires du nord du territoire. Quel ne fut pas mon étonnement, lors du premier repas que je pris avec la famille autochtone qui m'hébergeait, quand la maîtresse de maison, une femme assez âgée, me demanda : « *Utsutugumavit?* » Dans le dialecte que j'avais appris au Nunavik, cela signifiait : « Veux-tu manger du vagin ? » – « de la *gurnuj* » dirait-on en mitchif. N'osant soupçonner mon hôtesse d'intentions douteuses, je ne répondis pas, jusqu'à ce que la femme répète sa question en me montrant un morceau de gras de phoque. Je compris alors qu'elle voulait dire *ursuturumavit* (« veux-tu manger du gras ? »). Dans le dialecte

10. Les navires baleiniers américains du Pacifique et de l'océan Arctique occidental avaient l'habitude d'embarquer à Hawaï des rameurs et des harponneurs polynésiens.

inuit du Labrador en effet, le phonème /R/ est disparu. Le mot pour « gras de mammifère marin », *ursuq*, y est donc devenu homophone du terme *utsuk*, « vagin ».

Comment les locuteurs labradoriens palliaient-ils cette homophonie somme toute gênante ? Dans un dictionnaire de la langue inuit du Labrador publié sous la direction de Rose Jeddore (1976), le mot « vagin » est traduit par *aahaak*. Il s'agit d'un terme enfantin (l'équivalent du *piou-piou* de mon enfance) passé dans le vocabulaire général. Il est intéressant de noter que le dictionnaire de Jeddore mentionne l'expression *aahaakkik* (« tes deux vagins ! ») comme juron (« darn you ! » en traduction anglaise). C'est l'équivalent du *utsukallaaluit* (« ton gros petit vagin ! »), en usage au Nunavik et aussi, bien sûr, du « sale petit con ! » français.

On pourrait continuer longtemps dans cette veine. L'église anglicane de Quaqtaq au Nunavik exhibait autrefois sur un mur intérieur un panneau en caractères syllabiques qui voulait proclamer *Guuti Qujattaulaurli* (« Que Dieu soit remercié ! »), mais qui, à cause d'une faute d'orthographe, se lisait plutôt : *Guuti Kujattaulaurli* (« Que Dieu se fasse foutre ! »). La langue inuit, comme sans doute beaucoup d'autres langues autochtones, est pleine de ces possibilités de jeux de mots, volontaires ou non, qui donnent soudain à une phrase ou à une expression innocente une signification scatologique certaine. En ce sens, les Inuit et leur franc-parler ne sont pas si éloignés des Mitchifs et de leur langage rabelaisien, langage qui caractérisait autrefois le discours des coureurs de bois et autres voyageurs ayant su échapper à l'emprise d'une pensée judéo-chrétienne parfois sclérosante, pour nouer « plusieurs tendres liens » avec les autochtones.

Références bibliographiques

- BAKKER, Peter, et Norman FLEURY, *Learn Michif by Listening*, CD Rom, Université d'Aarhus, Département de linguistique, 2004.
- HIGHWAY, Tomson, « Why Cree is the Sexiest of all Languages », dans Drew Hayden TAYLOR, ed., *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 2008, p. 33-40.
- JEDDORE, Rose, ed., *Labrador Inuit Uqausingit*, St. John's, Newfoundland Department of Education, 1976.

- STEFANSSON, Vilhjalmur, « The Eskimo Trade Jargon of Herschel Island », *American Anthropologist*, vol. 11, 2, 1909, p. 217-232.
- TAYLOR, Drew H., « Introduction », dans D.H. TAYLOR, ed., *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 2008, p. 1-3.
- TRIGGER, Bruce G., *The Huron. Farmers of the North*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- VAN KIRK, Sylvia, « *Many Tender Ties* » : *Women in Fur-Trade Society in Western Canada, 1670-1870*, Winnipeg, Watson and Dwyer, 1980.

Sexualité et identité dans le discours des humoristes autochtones nord-américains

Claude Gélinas

We don't even know how to have a romantic dinner. A romantic dinner for an Indian man is he will take you to KFC and lick your fingers after you ate chicken!¹

JUSQU'À PRÉSENT, L'HUMOUR en milieu autochtone nord-américain a reçu peu d'attention de la part des chercheurs en sciences sociales, en dépit d'une brève vague d'intérêt au cours des années 1950-1960. Pourtant, tous s'entendent pour dire que l'humour est omniprésent dans le quotidien des autochtones, sous différentes formes en fonction des circonstances. Cette lacune ethnographique s'explique-t-elle par la difficulté à étudier une réalité qui exige du chercheur de saisir les moindres subtilités de la psychologie, de la langue et de la culture du groupe étudié? Quoi qu'il en soit, l'humour constitue assurément une avenue privilégiée pour comprendre l'univers socioculturel d'une population. C'est d'ailleurs dans cette perspective que nous chercherons ici à vérifier si l'humour, et plus particulièrement celui à connotation sexuelle livré par les humoristes professionnels autochtones nord-américains, peut être révélateur de certaines préoccupations identitaires. Dans cette démarche exploratoire, nous avons visionné une douzaine d'heures de prestations publiques offertes par des humoristes autochtones et rendues disponibles sous la forme de DVD en vente publique ou par l'entremise d'Internet. Nous avons également eu recours à des

1. Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.

documentaires et à des entrevues déjà réalisées avec quelques-uns de ces humoristes afin de mieux comprendre leurs sources d'inspiration et le contexte dans lequel s'inscrit leur démarche de création.

Profil de l'humour et des « stand-up comedians » autochtones

Les rares anthropologues qui ont abordé le sujet de l'humour en milieu autochtone nord-américain ont eu tôt fait de constater à quel point celui-ci était répandu, autant sous la forme de jeux de mots que de potins et de taquineries, de surprises et de passages comiques dans les chansons et les récits de toutes natures où le personnage du Coyote ou du Trickster occupe souvent une place centrale². Mais, au-delà de la forme, quelques analyses plus pointues ont permis de faire ressortir certaines des fonctions que l'humour est appelé à remplir parmi les autochtones. D'une part, l'humour peut agir comme un mécanisme de contrôle social dans la mesure où, d'une part, la crainte d'être tourné en ridicule par le groupe incite les individus à se conformer aux normes de comportement en vigueur au sein de celui-ci³. D'autre part, l'exagération de comportements au point de les rendre risibles, dans les récits notamment, se veut une manière de rappeler, par la négative, les normes que les membres du groupe sont tenus de respecter⁴. À l'inverse, certains ont noté que l'humour, à l'occasion, pouvait aussi servir d'exutoire en réaction à la retenue imposée par les normes de la vie courante⁵.

2. W. W. HILL, *Navaho Humor*, Menasha, George Banta Publishing Company. General Series in Anthropology, n° 9, 1943; Mahadev L. APTE, *Humor and Laughter. An Anthropological Approach*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, p. 213-216.

3. Elsie Clews PARSONS et Ralph L. BEALS, « The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians », *American Anthropologist*, 36, 4, 1934, p. 499; Patricia HORN et autres, « Eskimo Humor – More Than a Laughing Matter », *Psychology Today*, 7, 10, 1974, p. 14, 18; Victoria R. BRICKER, « The Function of Humor in Zinacantan », *Journal of Anthropological Research*, 36, 4, 1980, p. 415-416; voir aussi M. GLUCKMAN, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 4, 1963, p. 308.

4. Dell SKEELS, « A Classification of Humor in Nez Perce Mythology », *Journal of American Folklore*, 67, 263, 1954, p. 58, 62.

5. PARSONS, « The Sacred Clowns », *op. cit.*, p. 491-514; voir aussi M. MAUSS, « Parentés à plaisanteries », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Paris, 1928.

Sur le plan des rapports sociaux, l'humour est aussi perçu comme un mécanisme de cohésion ou de communalisation en milieu autochtone, du fait que le corpus de blagues et d'anecdotes propre à un groupe constitue « a body of common experience not shared by nonmembers [...] the jokes serve to bind together those whose knowledge makes the circumstances of the jokes intelligible⁶ ». Il peut également servir à atténuer les tensions, les hostilités et les conflits réels ou potentiels⁷, comme lorsque vient le temps de commenter la suggestion, la proposition et la décision de quelqu'un d'autre⁸. C'est le cas également dans le contexte de rapports entre membres de familles ou de groupes d'intérêts différents – ce qu'il est devenu commun d'appeler les relations de plaisanterie⁹ – et de rapports avec des étrangers ou lors de certains rituels¹⁰. En somme, l'humour agirait comme une sorte de cadre d'action inconscient visant à normaliser les rapports entre les individus, notamment lorsqu'ils se trouvent dans des situations embarrassantes¹¹. Bien sûr, tout cela se situe depuis longtemps dans la dynamique interne propre aux collectivités autochtones, donc dans un tout autre contexte que celui dans lequel évoluent les humoristes professionnels autochtones actuels, même si ces derniers continuent d'attribuer à l'humour, consciemment ou non, certaines fonctions socioculturelles traditionnelles.

Les autochtones ont encore assez peu investi le champ de l'humour professionnel. Le nombre de comédiens amérindiens ne s'est accru que depuis une quinzaine d'années, ce qui a d'ailleurs permis de tenir, en 2001, le First Native American Stand-Up Comedian Contest à Farmington (Nouveau-Mexique). Cela dit,

6. James H. HOWARD, « Peyote Jokes », *Journal of American Folklore*, 75, 295, 1962, p. 10-11 ; voir aussi Frank C. MILLER, « Humor in a Chippewa Tribal Council », *Ethnology*, 6, 3, 1967, p. 266 ; GLUCKMAN, « Gossip and Scandal », *op. cit.*, p. 30-33.

7. MILLER, « Humor », *op. cit.*, p. 269 ; William J. WALLACE, « The Role of Humor in the Hupa Indian Tribe », *Journal of American Folklore*, 66, 260, 1953, p. 141 ; Peter B. HAMMOND, « Mossi Joking », *Ethnology*, 3, 3, 1964, p. 259-267.

8. MILLER, « Humor », *op. cit.*, p. 268.

9. APTE, *Humor and Laughter*, *op. cit.*, p. 29-66.

10. HOWARD, « Peyote Jokes », *op. cit.*, p. 10.

11. MILLER, « Humor », *op. cit.*, p. 267 ; BRICKER, « The Function of Humor », *op. cit.*, p. 415-416.

les humoristes autochtones, pour la plupart, doivent se produire dans les petits cabarets humoristiques ou dans les casinos sur les réserves. Il est rare qu'ils puissent entreprendre des tournées à grande échelle avec un spectacle d'une heure ou deux, comme le font de nombreux humoristes non autochtones. Néanmoins, quelques individus parviennent à faire carrière. L'un des premiers fut l'Oneida Charlie Hill qui, dès les années 1970, s'est fait remarquer par sa présence à la télévision, notamment au *Richard Pryor Show* puis au *Tonight Show* ainsi qu'à l'émission de David Letterman, en plus de faire partie de l'équipe de scripteurs pour la comédie de situation *Roseanne*¹². D'autres humoristes se sont depuis construits une bonne réputation aux États-Unis, notamment Larry Omaha, Mark Yaffee et, depuis peu, James et Ernie, un duo populaire d'origine navajo. Le Canada compte aussi quelques humoristes autochtones professionnels, le plus connu étant le Cri Don Burnstick. Mentionnons aussi Chuquai Billy, un Lakota qui fait depuis plusieurs années carrière en Europe et qui revendique, sans doute avec raison, le titre de « Best Native American stand-up comic in England » ! Sur le plan de la forme, les prestations de ces humoristes sont en général calquées sur le modèle classique de l'humour « stand-up » nord-américain, à savoir qu'ils sont seuls sur scène avec pour unique outil leur micro et, à l'occasion, quelques accessoires.

Lors de ses premières apparitions médiatiques à la fin des années 1970, Charlie Hill lançait le commentaire suivant à son auditoire essentiellement euroaméricain :

A lot of you White people have never seen an Indian do stand-up comedy before, you know. Like for so long you probably thought that Indians never had a sense of humor, you know. We never thought you were funny either!¹³

Hill laissait transparaître les deux principales assises sur lesquelles allait s'appuyer, jusqu'à aujourd'hui, l'humour professionnel

12. Sandra Sunrising OSAWA, *On & Off the Res' w/ Charlie Hill*, 2000.

13. Charlie Hill on the Richard Pryor Show, 1977. <http://fr.youtube.com/watch?v=f3ismmzVAsM&feature=related>, page consultée le 28 octobre 2008.

autochtone, à savoir, d'une part, la réappropriation des stéréotypes véhiculés au sujet des autochtones dans la culture populaire nord-américaine, notamment cette image d'Indiens « oppressed, depressed and suppressed¹⁴ » et, d'autre part, la mise en opposition de la culture et de la personnalité des autochtones avec celles des non-autochtones. D'ailleurs, il est plutôt rare que les comédiens appuient leurs blagues sur des comparaisons entre des nations amérindiennes de cultures différentes ; certes, quelques humoristes canadiens s'amuse à opposer les Cris aux Ojibwés, les uns étant les têtes de Turc des autres, tandis qu'aux États-Unis les Navajos sont fréquemment caricaturés en raison de leur soi-disant susceptibilité, mais de manière générale, c'est sur la base d'une comparaison avec les « Blancs » que les humoristes cherchent à faire réagir leur auditoire avec des remarques de ce genre :

— White people work hard... Native people hardly work!¹⁵

— White people have contact lenses to increase their eyes sight... We guys have the «bingo squint»... what number was that...¹⁶

— We were watching a White man dance... look at him he's just suffering... Go get the gun we'll finish him up!¹⁷

Cette insistance à comparer par l'humour « la » culture autochtone et « la » culture occidentale laisse déjà pressentir l'existence de préoccupations de nature identitaire¹⁸, mais lesquelles ? C'est à cette question que nous nous attarderons ici.

14. D. H. TAYLOR, « Introduction », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy*, Vancouver, Douglas & McIntyre Ltd., 2008, p. 2.

15. Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.

16. Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.

17. Don Burnstick Comedy Hour Pt. 4 <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=gul14UhgZcE&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

18. Christie DAVIES, « Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries », *British Journal of Sociology*, 33, 3, 1982, p. 383-403 ; *id.*, *Ethnic Humor around the World. A Comparative Analysis*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Humour et revendication identitaire

Bien qu'à des degrés divers, les collectivités autochtones d'Amérique du Nord doivent composer avec des forces de changement qui minent leur capacité à maintenir une cohésion sociale et à préserver leur propre identité. La modernisation rapide et sans précédent que connaissent les économies et les cultures matérielles locales engendre souvent des difficultés d'adaptation qui peuvent notamment se traduire par des inégalités en matière d'accès à la richesse et par des problèmes sociaux de diverses natures. À cela s'ajoute un individualisme croissant dans le domaine de l'entrepreneuriat qui entre en concurrence avec les projets portés par les autorités locales, ce qui tend à compliquer les initiatives collectives en matière de développement. Sur le plan social, le pourcentage élevé d'individus qui décident de quitter leur communauté d'origine pour aller vivre en milieu urbain (près de 70 % aux États-Unis, 50 % dans l'Ouest canadien et près de 30 % au Québec), les inégalités socio-économiques de même que les clivages intergénérationnels qui existent au sein de nombreuses populations, sans compter l'éclatement des appartenances religieuses, sont autant de facteurs susceptibles, une fois de plus, de porter atteinte à la communalisation de ces dernières. Enfin, sur le plan culturel, les influences extérieures de toutes natures favorisées par la mobilité accrue des individus et par l'amélioration et la démocratisation des moyens de communication peuvent s'avérer, à leur tour, des facteurs de tension, particulièrement entre les individus que l'on qualifie habituellement de traditionalistes en raison de leur attachement plus prononcé à l'égard de la préservation d'un certain patrimoine culturel et les modernistes, plus portés pour leur part sur une ouverture de la culture locale sur le monde extérieur. De la même manière, les nouvelles possibilités de diffusion et de promotion des cultures autochtones dans l'espace public opposent les partisans d'un certain protectionnisme à ceux qui se montrent ouverts à une plus large diffusion.

Ces facteurs, non exclusifs, ont pour effet d'agir telles des forces déstructurantes pouvant accentuer la distance entre les membres d'un groupe et mettre en péril la cohésion et la pérennité de

celui-ci. Le recours à la tradition représente actuellement une des réponses les plus efficaces à cette menace en ce qu'elle vient perpétuer un ensemble de symboles qui donne l'image d'une persistance identitaire. En d'autres termes, la tradition vient offrir au groupe qui la valorise un pôle d'ancrage diachronique autour duquel il peut articuler les changements vécus sans pour autant perdre le sens de ce qu'il est et de ce qu'il prétend avoir toujours été. C'est en ce sens que nous rejoignons ici le concept de « traditions inventées » déjà proposé par Hobsbawn :

Les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié¹⁹.

Hobsbawn faisait également remarquer que la tradition se veut un construit tout à fait rationnel, dynamique, sélectif, voire fictif et dont l'objectif est de répondre à des besoins de communalité bien contemporains²⁰.

Parmi les collectivités autochtones nord-américaines, cette mise en valeur de la tradition est au cœur du processus actuel de réaffirmation/réappropriation culturelle et de revendication politique. Cependant, il est intéressant de constater que les références à l'histoire sont actuellement très peu présentes dans l'humour professionnel autochtone, contrairement à ce qui prévalait dans les années 1970 en particulier. De fait, si à cette époque l'humour contribuait à renforcer le sentiment identitaire dans une perspective à la fois communautaire et panautochtone, c'était par sa capacité à entretenir la conscience d'une trajectoire historique commune articulée autour

19. Eric HOBSBAWN, « Introduction : Inventer des traditions », dans E. HOBSBAWN et T. RANGER, dir., *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 12.

20. *Ibid.*

du concept de dépossession²¹. Sur ce plan, Christophe Colomb, le général Custer et le Bureau of Indian Affairs étaient les cibles favorites des humoristes autochtones aux États-Unis :

— [Christophe Colomb] named us « Indians » because he thought he was in India... Glad he wasn't looking for Turkey!²²

— So, what did Custer tell the Indian agent of the BIA [Bureau of Indian Affairs] before he left to fight the Sioux and Cheyenne at the Little Bighorn? « Don't do anything until I get back²³ ! »

Parallèlement, de nombreux commentaires faisaient référence à la dépossession du territoire :

— My people are from Wisconsin. We used to be from New York but we had a little real-estate problem!²⁴

— Pilgrims came to this land 400 years ago as illegal aliens! [...] Doesn't it burn you up when people come over and never leave?²⁵

Certes, de telles blagues parsèment encore parfois les numéros des humoristes actuels : « You white guys still enjoy the land?²⁶ » ; « I'm originally from the USA, or as we like to call it "occupied-America"²⁷ », mais elles ne constituent plus l'essentiel du message véhiculé.

21. Vine DELORIA Jr., *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988 [1969], p. 147, 167.

22. Charlie Hill on the Richard Pryor Show, 1977, <http://fr.youtube.com/watch?v=f3ismmzVAsM&feature=related>, page consultée le 28 octobre 2008.

23. Donald FIXICO, *Daily Life of Native Americans in the Twentieth Century*, Westport, Greenwood Press, 2006, p. 181.

24. Charlie Hill on the Richard Pryor Show, 1977, <http://fr.youtube.com/watch?v=f3ismmzVAsM&feature=related>, page consultée le 28 octobre 2008.

25. *Ibid.*

26. Howie Miller (Aboriginal standup Comedian), <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=oNmBuB4Luy0&feature=related>, page consultée le 29 octobre 2008.

27. Chuquai Billy, <http://www.youtube.com/watch?v=egdxbXQsiks>, page consultée le 9 octobre 2008.

Par ailleurs, tout comme cela était le cas dans les années 1970, très peu de commentaires reliés à la sexualité dans une perspective historique sont exprimés par les humoristes d'aujourd'hui, à l'exception de quelques références aux maladies vénériennes de l'époque des premiers contacts ou aux épidémies introduites par les colons. Un humoriste homosexuel raconte ainsi qu'il évite de sortir avec des hommes blancs par crainte d'attraper non pas le VIH, mais la rougeole, tout en soulignant que, lorsque des hommes ne le trouvent pas attirant, ils se mettent à tourner en rond autour de lui (à l'image des caravanes d'autrefois)²⁸. L'absence de référence aux mœurs sexuelles « traditionnelles » tranche cependant avec la fréquence des blagues portant sur la sexualité « contemporaine ». Un professeur de littérature autochtone affirmait récemment que le seul fait pour les siens de parler ouvertement de sexualité constituait déjà une réponse à l'offensive historique des missionnaires ou des pensionnats contre les pratiques sexuelles traditionnelles²⁹. Le spécialiste en art autochtone Norman Vorano voit de son côté une forme de « décolonisation » dans les références sexuelles qui caractérisent parfois les sculptures inuit³⁰. La possibilité existerait donc qu'une telle volonté d'émancipation et de retour aux sources motive aujourd'hui les humoristes autochtones à parler de sexualité, même si cela n'est pas explicite dans leurs prestations.

En somme, les années 1970 ont été marquées par des démarches d'affirmation politique et culturelle significatives de la part des autochtones qui souhaitaient clairement démontrer qu'ils avaient réussi à résister aux politiques d'assimilation préconisées par les gouvernements. À ce sujet, Deloria rappelait en 1969 ce commentaire humoristique de l'activiste Clyde Warrior :

Do you realize that when the United States was founded, it was only 5 percent urban and 95 percent rural and now it is 70 percent

28. Charlie Ballard: Being Gay and Native American, <http://fr.youtube.com/watch?v=75138AwbMWo&NR=1>, page consultée le 9 novembre 2008.

29. Daniel Heath JUSTICE, « Fear of a Changeling Moon. A Rather Queer Tale from a Cherokee Hillbilly », dans TAYLOR, ed., *Me Sexy, op. cit.*

30. Norman VORANO, « Inuit Men, Erotic Art. Certain Indecencies... That Need Not Here Be Mentionned », dans TAYLOR, ed., *Me Sexy, op. cit.*, p. 145-146.

urban and 30 percent rural? Don't you realize what this means? It means we are pushing them into the cities. Soon we will have the country back again³¹.

Dans un tel contexte, se moquer de Colomb, de Custer ou des autorités politiques équivalait, d'une part, à prouver la continuité d'existence par le maintien de la mémoire et à exprimer un refus de soumission ou de reconnaissance d'une quelconque autorité extérieure³². D'autre part, cela permettait d'alimenter une démarche de communalisation à l'échelle nationale en dotant tous les autochtones d'une histoire et d'une tradition, premier pas vers la défense d'une cause commune. En revanche, cet humour à caractère historique est aujourd'hui beaucoup moins présent dans les numéros des comédiens, ce qui pourrait attester de la reconnaissance politique des nations autochtones et de l'existence effective d'une communalité panautochtone. Aussi, dans une perspective d'affirmation identitaire, l'humour autochtone indiquerait que la promotion d'un ancrage diachronique ne semble plus constituer une priorité en termes de marqueur et que, par conséquent, ce ne sont peut-être pas les changements évoqués précédemment, dans leur effet immédiat du moins, qui s'avèrent la principale préoccupation des autochtones en tant que forces potentiellement déstructurantes. Dès lors, faut-il conclure à l'existence de soucis actuels d'une autre nature en milieu autochtone? Et quelles stratégies identitaires sont-ils susceptibles de déclencher?

Humour et défense identitaire

Toute collectivité humaine est hétérogène du fait qu'elle regroupe des individus, des familles ou des groupes d'intérêts qui sont porteurs de valeurs et d'aspirations plus ou moins différentes ou divergentes. Or, une telle réalité est susceptible de fractionner les appartenances

31. DELORIA Jr., *Custer Died for Your Sins*, *op. cit.*, p. 166.

32. David R. EDMUNDS, «Indian Humor: Can the Red Man Laugh?», dans D. TYLER, ed., *Red Men and Hat-Wearers. Viewpoints in Indian History*, Boulder, Pruett Publishing Company, 1976, p. 145.

et les identités sociales, culturelles et religieuses et, en conséquence, d'affaiblir la capacité d'un groupe à préserver sa cohérence et à assurer sa pérennité. Aussi, en réponse aux manifestations de cette hétérogénéité fondamentale, les membres d'une collectivité sont susceptibles d'élaborer et de promouvoir un essentialisme, c'est-à-dire un certain idéal-type culturel dont la fonction est d'entretenir une impression d'unicité et de cohérence sur la base d'un partage plus ou moins fictif de valeurs et de traits culturels distinctifs. En ce sens, l'essentialisme se veut une sorte d'ancrage synchronique qui, bien souvent, vient compléter et légitimer l'ancrage diachronique fourni par la tradition en rendant celle-ci tangible, tout comme la tradition vient fournir une assise historique aux composantes de l'essence.

Contrairement à une représentation populaire encore trop souvent véhiculée, les populations autochtones d'Amérique du Nord ne forment pas des entités sociales monolithiques. L'expression des particularismes individuels et, par conséquent, l'exacerbation de l'hétérogénéité sont encouragées et facilitées chez elles par le branchement de leurs membres sur un univers d'influences s'étendant bien au-delà des limites communautaires. Cela se traduit, entre autres, par un individualisme croissant sur les plans économique, social et religieux. Cette hétérogénéité qui menace l'identité culturelle des communautés est contrebalancée par la promotion d'un essentialisme dont les principales composantes sont en général l'écologisme, le communautarisme, le traditionalisme de même que le spiritualisme qui semble s'avérer un pivot de plus en plus central dans cette démarche d'objectivation de la culture et de l'identité. Or, ce qu'il y a de particulier dans l'humour des comédiens autochtones est que l'essentialisme qu'on y véhicule, c'est-à-dire la manière de représenter « la » culture autochtone, ne s'appuie pas tant sur ces dernières composantes que sur les principaux stéréotypes véhiculés par les non-autochtones, comme si leur approche était au départ l'autodérision.

Ainsi, les blagues des humoristes vont souvent tourner autour des mêmes sujets, à commencer par les problèmes de consommation d'alcool et de drogue :

— If you go to a AA meeting and it's because you have no coffee at home... you might be a Redskin³³.

— When you live with your parents for 34 years, you take a whole lot of drugs...³⁴

La dépendance au jeu – qu'attestent la popularité du bingo et l'importance croissante des casinos –, les problèmes avec la justice, la consommation de nourriture de qualité douteuse et en particulier une certaine accoutumance envers le Poulet frit Kentucky³⁵, l'apparence vestimentaire peu sophistiquée des femmes³⁶ de même que le manque de fierté – « I don't mind being Native thus, I like the free stuff...³⁷ » – sont des sujets récurrents. La nature dysfonctionnelle des rapports sociaux au sein des communautés est aussi fréquemment évoquée ; en plus de peindre les autochtones comme de fervents amateurs de potins et de rumeurs³⁸, les humoristes brossent un portrait peu flatteur des relations familiales. C'est d'ailleurs dans ce cadre dysfonctionnel des rapports familiaux que s'inscrivent la majorité des blagues à connotation sexuelle, qui tournent souvent autour des mêmes thèmes : la grande liberté sexuelle, la précocité sexuelle des jeunes ainsi que la reproduction incontrôlée qui sont censées prévaloir en milieu autochtone :

33. Don Burnstick Part 2- Redskin Humor, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&chl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

34. Chuquai Billy, <http://www.youtube.com/watch?v=egdxBXQsiks>, page consultée le 9 octobre 2008. Voir aussi J. R. Redwater, <http://www.youtube.com/watch?v=UVHe5HG0nNc>, page consultée le 24 mai 2009.

35. J. R. Redwater, <http://www.youtube.com/watch?v=UVHe5HG0nNc>, page consultée le 24 mai 2009.

36. Don Burnstick Part 2- Redskin Humor, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&chl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

37. Howie Miller (Aboriginal standup Comedian), <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&chl=fr&v=oNmBuB4Luy0&feature=related>, page consultée le 29 octobre 2008.

38. Don Burnstick Part 2- Redskin Humor, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&chl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

— [On *Who wants to be a millionaire*] this guy from Pukatawagan he used all three life-lines [on the] the first question. The question was: Who is your dad?³⁹

— What is celibacy? Is that a vegetable?⁴⁰

— If your in-laws are the same age as you... you might be Ojibwa!⁴¹

— How many kids here are mine?⁴²

La nature peu attirante des femmes de même que le caractère primitif des techniques de séduction font aussi partie de l'arsenal des humoristes :

— If you start a bar fight and your wife got to finish it... [you might be a Redskin]⁴³.

— When I was in high school, when you liked a woman you'd beat her up. [...] Like a real healthy Indian relationship!⁴⁴

— I can't keep a friend. I'll meet a woman, we'll go to a nightclub, I'd start dancing, it begins to rain, she gets pissed...⁴⁵

39. Don Burnstick Part 2- Redskin Humor, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

40. Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.

41. Don Burnstick Part 2- Redskin Humor, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

42. The Don Burnstick Comedy Hour Pt.3, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=VdkWRJuC0sM&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

43. Don Burnstick Part 2- Redskin Humor <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008 ; voir aussi Howie Miller (Aboriginal standup Comedian), <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=oNmBuB4Luy0&feature=related>, page consultée le 29 octobre 2008.

44. Don Burnstick Comedy Hour Pt. 4, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=gu114UhgZcE&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

45. Larry Omaha at the HaHa Cafe Part 2, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=JpaloLMj8M>, page consultée le 10 octobre 2008.

Enfin, la forme primaire ou grossière, voire brutale des rapports sexuels, peut être évoquée :

— White people they get intimate anytime, and even in the daylight... Indian we want to do it: put all the lights out, close the curtains, get the blanket... ok, where are you honey?⁴⁶

— White people even have foreplay... we guys have the forearm : are you awake? Right up, I'm home. Now turn around. Be quiet you'll wake up the kids. Don't move, I'll only be a minute⁴⁷.

— How many adults were spanked when they were kids? How many adults still do?⁴⁸

Ce recours aux stéréotypes a été interprété par certains artistes autochtones comme une forme de subversion. En d'autres termes, les stéréotypes seraient utilisés de manière à les combattre et à montrer leur absurdité ; ainsi, selon l'artiste ojibwée Rebecca Belmore :

Taking the stereotypes and reworking them is what I do a lot... It's so funny. It's really quite funny. And to see the humour in the stereotyping of Native people and to invite people to laugh so that we can all say, « Yes, that's funny. » « It's stupid. »⁴⁹

De plus, le fait de se moquer de la sexualité permettrait de donner une image plus « positive » de la sexualité autochtone que celle qui est souvent véhiculée par les médias et qui se veut davantage associée aux abus sexuels dans les pensionnats, au taux élevé de prostitution chez les femmes autochtones ou encore au nombre

46. Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.

47. Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.

48. The Don Burnstick Comedy Hour Pt.3, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=VdkWRJuC0sM&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.

49. Allan J. RYAN, *The Trickster Shift. Humour and Irony in Contemporary Native Art*, Vancouver, UBC Press, 1999, p. 147.

élevé d'individus atteints du sida dans certaines communautés⁵⁰. D'ailleurs, aucun humoriste parmi ceux dont nous avons analysé ici le matériel n'a abordé de tels sujets. Enfin, tout cela est aussi une manière d'affirmer, par l'absurde, une identité culturelle autochtone bien différente de celle des non-autochtones, une identité qui se veut ici encore non seulement panautochtone – l'expression « We Indians... » revient en effet continuellement dans le discours des humoristes – mais aussi et bien sûr largement essentialisée. Or, cette nette orientation de l'humour au service d'une perspective essentialiste, notamment en matière de sexualité, pourrait laisser croire que l'affirmation identitaire, telle qu'elle est manifestée par les humoristes autochtones, reflète actuellement une préoccupation plus prononcée et répandue en milieu autochtone envers les effets de l'hétérogénéité qui affecte ou menace d'affecter leur communalité, contrairement à ce qui prévalait dans les années 1970 où la préoccupation semblait liée davantage à une nécessité d'affirmer une continuité d'existence. À cet effet, une piste d'interprétation pourrait être que la préoccupation première en matière d'identité n'est plus l'obtention d'une reconnaissance formelle comme culture distincte ou la démonstration que cette culture existe depuis très longtemps ce qui, à bien des égards, est aujourd'hui acquis, mais la protection et la préservation de cette culture contre les influences extérieures auxquelles sont désormais beaucoup plus facilement et intensément exposés les autochtones. En termes plus simples, là où les humoristes d'hier cherchaient à dire « voyez, nous avons toujours existé », ceux d'aujourd'hui semblent dire « assurons-nous de continuer d'exister ».

Conclusion

Plusieurs autochtones qui travaillent dans le domaine de l'humour ont clairement et depuis longtemps associé le recours à l'humour à une sorte de volonté de survie. Charlie Hill mentionnait, en 1993 : « I think it's our humour that has helped us to survive. When the situation is the most grim, that's when you see Indian people making

50. TAYLOR, « Introduction », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy, op. cit.*, p. 3.

jokes about it, just for the survival⁵¹. » En ce sens, le traitement que les humoristes réservent actuellement à la sexualité offre un reflet fidèle de cette réalité. Celle-ci est très présente en soutien à un essentialisme qui nourrit largement le contenu humoristique, ce qui laisse transparaître une volonté des autochtones de se démarquer d'un point de vue culturel et identitaire des non-autochtones, même si cela implique de se définir en fonction des stéréotypes véhiculés par ces derniers. Ce qui, pour certains, est aussi une façon de sensibiliser les non-autochtones à la réalité de ce qu'est être un « Indien » aujourd'hui encore en Amérique du Nord⁵².

Toutefois, la fonction identitaire de l'humour n'est pas liée uniquement au domaine des rapports avec les voisins. Elle s'inscrit également dans un processus plus général de réarmement au sein même des communautés autochtones, comme le soulignait cette fois-ci Rebecca Belmore :

And then laughing at ourselves – cause I think as Native people, to laugh at ourselves has been a source of strength, because when things get really bad at least you can laugh about it. I guess it's a healing thing, the humour. Definitely⁵³.

Plus encore, l'humour pourrait constituer un instrument habile de critique sociale et politique à l'intention des Premières Nations elles-mêmes. Au dire d'un humoriste autochtone canadien, son humour et celui de ses pairs, qui se veut souvent irrévérencieux par rapport à la culture et à la réalité politique des Premières Nations, se voudraient une façon de contourner le climat de rectitude politique qui entoure la question autochtone au pays ; il s'agirait d'une manière de remettre en question certains problèmes vécus au sein des communautés sans risquer pour autant d'être jugé par ses compatriotes⁵⁴. En ce sens, il fait peu de doute que l'humour et le traitement de la sexualité qu'il propose sont appelés à jouer un rôle

51. RYAN, *The Trickster Shift*, op. cit., p. 72 ; voir aussi Drew Hayden TAYLOR, *Redskins, Tricksters and Puppy Stew. Native Humor and Its Healing Powers*, 2000.

52. TAYLOR, *Redskins, Tricksters and Puppy Stew*, op. cit.

53. RYAN, *The Trickster Shift*, op. cit., p. 146.

54. TAYLOR, *Redskins, Tricksters and Puppy Stew*, op. cit.

important dans la construction actuelle d'une identité par et pour les membres des communautés autochtones d'Amérique du Nord. Comme quoi l'identité dessinée pour soi et celle qui est dessinée pour les autres peuvent à la fois partager des traits communs et répondre à des fonctions bien différentes.

Références bibliographiques

- APTE, Mahadev L., *Humor and Laughter. An Anthropological Approach*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.
- BRICKER, Victoria R., « The Function of Humor in Zinacantan », *Journal of Anthropological Research*, 36, 4, 1980, p. 411-418.
- DAVIES, Christie, « Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries », *British Journal of Sociology*, 33, 3, 1982, p. 383-403.
- , *Ethnic Humor around the World. A Comparative Analysis*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- DELORIA Jr., Vine, *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988 [1969].
- EDMUNDS, R. David, « Indian Humor : Can the Red Man Laugh ? », dans D. TYLER, ed., *Red Men and Hat-Wearers. Viewpoints in Indian History*, Boulder, Pruett Publishing Company, 1976, p. 141-153.
- FIXICO, Donald, *Daily Life of Native Americans in the Twentieth Century*, Westport, Greenwood Press, 2006.
- GLUCKMAN, M., « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 4, 1963, p. 307-316.
- HAMMOND, Peter B., « Mossi Joking », *Ethnology*, 3, 3, 1964, p. 259-267.
- HILL, W.W., *Navaho Humor*. Menasha, George Banta Publishing Company, General Series in Anthropology, n° 9, 1943.
- HOBBSAWN, Eric, 2006, « Introduction : Inventer des traditions », dans E. Hobsbawn et T. Ranger, dir., *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, p. 11-25.
- HORN, Patricia et autres, « Eskimo Humor – More Than a Laughing Matter », *Psychology Today*, 7, 10, 1974, p. 14, 18.
- HOWARD, James H., « Peyote Jokes », *Journal of American Folklore*, 75, 295, 1962, p. 10-14.
- JUSTICE, Daniel Heath, « Fear of a Changeling Moon. A Rather Queer Tale from a Cherokee Hillbilly », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy*, Vancouver, Douglas & McIntyre Ltd, 2008, p. 87-108.
- MAUSS, Marcel, « Parentés à plaisanteries », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Paris, 1928 (texte d'une communication présentée à l'Institut français d'anthropologie en 1926).
- MILLER, Frank C., « Humor in a Chippewa Tribal Council », *Ethnology*, 6, 3, 1967, p. 263-271.

- OSAWA, Sandra Sunrising, *On & Off the Res' w/ Charlie Hill*, 2000. Documentaire produit par Upstreams Productions. 57 minutes.
- PARSONS, Elsie Clews, et Ralph L. BEALS, « The Sacred Clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians », *American Anthropologist*, 36, 4, 1934, p. 491-514.
- RYAN, Allan J., *The Trickster Shift. Humour and Irony in Contemporary Native Art*, Vancouver, UBC Press, 1999.
- SKEELS, Dell, « A Classification of Humor in Nez Perce Mythology », *Journal of American Folklore*, 67, 263, 1954, p. 57-63.
- TAYLOR, Drew Hayden, *Redskins, Tricksters and Puppy Stew. Native Humor and Its Healing Powers*, 2000. Documentaire produit par l'Office national du film du Canada. 54 min. 30 sec.
- , « Introduction », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy*, Vancouver, Douglas & McIntyre Ltd., 2008, p. 1-3.
- TOELKEN, Barre, *The Anguish of Snails. Native American Folklore in the West*, Logan, Utah State University Press, 2003.
- VORANO, Norman, « Inuit Men, Erotic Art. Certain Indecencies... That Need Not Here Be Mentionned », dans D. H. TAYLOR, ed., *Me Sexy*, Vancouver, Douglas & McIntyre Ltd, 2008, p. 124-149.
- WALLACE, William J., « The Role of Humor in the Hupa Indian Tribe », *Journal of American Folklore*, 66, 260, 1953, p. 135-141.

Sites Internet

- Charlie Ballard : Being Gay and Native American, <http://fr.youtube.com/watch?v=75138AwbMWo&NR=1>, page consultée le 9 novembre 2008.
- Charlie Hill on the Richard Pryor Show, 1977, <http://fr.youtube.com/watch?v=f3isimmzVAsM&feature=related>, page consultée le 28 octobre 2008.
- Chuquai Billy, <http://www.youtube.com/watch?v=egdxbXQsiks>, page consultée le 9 octobre 2008.
- Don Burnstick (native comedian), <http://fr.youtube.com/watch?v=6mizbDgR62Q>, page consultée le 10 octobre 2008.
- Don Burnstick Part 2- Redskin Humor, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=PbzV9DnGbSs&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.
- The Don Burnstick Comedy Hour Pt. 3, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=VdkWRJuC0sM&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.
- Don Burnstick Comedy Hour Pt. 4, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=gu114UhgZcE&feature=related>, page consultée le 10 octobre 2008.
- Howie Miller (Aboriginal standup Comedian), <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=oNmBuB4Luy0&feature=related>, page consultée le 29 octobre 2008.
- JR Redwater, <http://www.youtube.com/watch?v=UVHe5HG0nNc>, page consultée le 24 mai 2009.
- Larry Omaha at the HaHa Cafe Part 2, <http://www.youtube.com/watch?gl=FR&hl=fr&v=JpaloLIMj8M>, page consultée le 10 octobre 2008.

Les coordonnateurs

Gilles Havard est historien, directeur de recherche au CNRS et membre du laboratoire Mondes américains (Paris). Spécialiste de l'histoire des relations entre Amérindiens et Européens en Amérique du Nord, il a notamment publié *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715* (Septentrion et PUPS, 2003) et (avec Cécile Vidal) *Histoire de l'Amérique française* (Champs histoire, 2008). Il a aussi récemment dirigé (avec Mickaël Augeron) *Un continent en partage : cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*, Paris, Indes savantes, 2013.

Frédéric Laugrand est anthropologue, professeur au Département d'anthropologie à l'Université Laval (Québec) et le directeur actuel de la revue *Anthropologie et sociétés*. Ses recherches portent sur les cosmologies inuit et amérindiennes du Canada et les traditions des Mangyans de Mindoro (Philippines). Il a publié de nombreux articles et livres avec Jarich Oosten dans les collections du Nunavut Arctic College et, dernièrement, *Inuit Shamanism and Christianity. Transitions and Transformations* (MQUP, 2010).

Les auteurs

Marie-Pierre Bousquet est professeure d'anthropologie à l'Université de Montréal et membre du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA). Spécialiste des Amérindiens du Québec, et particulièrement des Anicinabek (Algonquins), elle est l'auteure de nombreux articles et a codirigé, avec Robert R. Crépeau, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques/ Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas* (Karthala, 2012).

Denys Delâge, professeur émérite à l'Université Laval (Québec), est sociologue et historien. Spécialiste de l'histoire de la Nouvelle-France et des autochtones du Québec, il est l'auteur de nombreux articles et du livre *Le Pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664* (Boréal, 1985). Depuis 2006, il est membre de la Société des Dix (groupe d'historiens québécois fondé en 1935).

Raymond J. DeMallie est professeur d'anthropologie à l'Université d'Indiana à Bloomington, où il codirige l'American Indian Studies Research Institute, qu'il a fondé en 1985. Spécialiste des Indiens des Plaines, et particulièrement des Sioux, il est entre autres l'éditeur de *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt* (University of Nebraska Press, 1984), du *Handbook of North American Indians*, vol. 13, consacré aux Plaines (Smithsonian Institution, 2001). Il a aussi annoté *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux* (SUNY Press, 2008).

Louis-Jacques Dorais est anthropologue et ethnolinguiste, professeur retraité du Département d'anthropologie à l'Université Laval. Il a été directeur de la revue *Études/Inuit/Studies* et a publié de nombreux ouvrages et articles sur la langue et l'identité des Inuit (*The Language of the Inuit. Syntax, Semantics, and Society in the Arctic*, MQUP, 2010). Il a également été directeur du projet Yawenda autour de la revitalisation de la langue des Wendats et a publié plusieurs ouvrages sur des questions identitaires en milieux autochtone et minoritaires. Avec M. Daveluy il a codirigé l'ouvrage *À la périphérie du centre. Les limites de l'hégémonie en anthropologie* (Liber, 2009) ; avec M. Gatti, *Littératures autochtones* (Mémoire d'encrier, 2010).

Claude Gélinas est professeur d'anthropologie à l'Université de Sherbrooke. Spécialiste de l'histoire culturelle et du discours identitaire des nations autochtones du Canada, il a notamment publié *Les autochtones dans le Québec post-confédéral, 1867-1960* (Septentrion, 2007) et *Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay-Lac-Saint-Jean, XVII^e-XX^e siècle* (Septentrion, 2011).

Anny Morissette est chargée de cours au sein du programme d'étude des Premières Nations de l'École des affaires publiques et communautaires de l'Université Concordia (Montréal). Spécialiste des peuples algonquiens du Québec, elle s'est particulièrement intéressée à la politique en milieu de réserve et au pluralisme religieux. Elle est l'auteure de plusieurs articles dans des revues spécialisées et des livres, dont « La culture oblate et la religion invisible dans les missions amérindiennes du Québec » (dans Marie-Pierre Bousquet et Robert Crépeau, dir., *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Karthala, 2012). Elle détient un PhD en anthropologie de l'Université de Montréal.

Murielle Nagy est consultante en anthropologie, membre du CIERA (Université Laval), directrice et rédactrice de la revue *Études/Inuit/Studies* depuis 2002 ainsi que professeure associée au Département d'anthropologie de l'Université Laval depuis 2011. Elle a publié sur la préhistoire d'Ivujivik (Nunavik), l'histoire orale des Inuvialuit,

et la propriété intellectuelle et l'éthique dans la recherche. Parmi ses récentes publications figure « Inuvialuit Ancestors », dans Christopher R. Burn, dir., *Herschel Island Qikiqtaryuk – A natural and cultural history of Yukon's Arctic island*, 2012.

Douglas R. Parks est professeur d'anthropologie à l'Université d'Indiana à Bloomington, où il est codirecteur de l'American Indian Studies Research Institute. Spécialiste des Indiens des Plaines, et particulièrement des Arikaras, des Pawnees et des Sioux, il a étroitement collaboré au *Handbook of North American Indians*, vol. 13, *Plains* (Smithsonian Institution, 2001), et publié, entre autres, *Traditional Narratives of the Arikara Indians* (University of Nebraska Press 1991, 4 vol.) et *A Dictionary of Skiri Pawnee* (University of Nebraska Press, 2008). Il est en outre l'auteur de plusieurs publications pédagogiques en langue arikara.

Bernard Saladin d'Anglure, professeur émérite à l'Université Laval (Québec), est anthropologue. Spécialiste des Inuit, du chamanisme, des relations de genre et du développement politique autochtone, il préside l'Association Inuksiutiit Katimajit qui édite la revue *Études/Inuit/Studies* et gère les congrès biennaux. Auteur de nombreux articles et de livres, notamment *Être et naître inuit, homme, femme ou chamane* (Gallimard, 2006), il a traduit et édité *Sanaaq*, roman inuit écrit en syllabique par Mitiarjuk Nappaaluk (Stanké, 2002), et *Cosmology and Shamanism, Interviewing inuit elders*, vol. IV (Nunavut Arctic College, Iqaluit, 2001).

Olivier Servais, anthropologue et historien, est professeur à l'Université de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique), où il enseigne l'anthropologie de la religion, de l'environnement et des systèmes symboliques. Ses recherches ont été publiées en partie dans un livre, *Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre* (Karthala, 2005), et dans de nombreux articles. Il s'intéresse particulièrement à la rencontre entre missionnaires et peuples autochtones aux ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Il a codirigé plusieurs ouvrages sur la question, dont *Du missionnaire à l'anthropologue* (Karthala, 2012, avec Frédéric Laugrand).

Index

- Abitibi, 364, 391
- Abus sexuels, 30, 35, 36, 65, 133, 248-249, 262-263, 266-267, 280, 284-285, 292, 323, 412, 419, 431, 453, 485. Voir aussi: Viol
- Accouchement, 47, 56, 61, 73, 136-137, 168-170, 271, 299, 301-302
- Adams, Alexander (Charging Crow), 105, 119
- Adams, David, 103-104
- Adultère, 15-16, 126, 132, 139-141, 156, 190-192, 235, 322, 337, 339-340, 342, 453
- Afrique, 20, 23, 32, 284, 298
- Agniers (Mohawks), 50, 75, 78, 90, 372, 381, 462. Voir Iroquois
- Alberta, 423, 427
- Algonquins, 79, 90, 361, 376-378, 380, 391, 392-402
- Allaitement, 135, 250
- Altérité (rapport à l'), 73-74, 76, 92-93, 410
- Amazonie, 29, 301
- American Fur Company, 199, 340
- Ammassalik, 308-309
- Amour, 10, 12, 70, 130, 132, 138, 166, 176, 177, 186, 190, 221, 225, 324, 332, 343, 349, 419, 423, 426, 440; Philtres (charmes, médecines) d'amour, 132, 225, 440-441, 453
- Anthropophagie: voir Cannibalisme
- Aouenano, 84
- Arcand, Bernard, 27, 324-325
- Arikaras, 22, 33, 154-240, 321, 330, 345
- Ashini, Adeline, 392-393
- Assiniboines, 220, 225, 340
- Avortement, 136, 299
- Avunculat, 202, 209
- Bakker, Peter, 463, 466
- Balboa, Vasco Núñez de, 294-295
- Bataille, Georges, 24
- Bear Robe, 102
- Beauté (physique), 32, 60, 115, 165, 198, 360, 362, 365-366, 385-387, 461-462
- Beauvoir, Simone de, 21
- Benedict, Ruth, 21
- Berdaches, 28-29, 33-34, 66, 116-120, 160, 220-232, 294, 302-315, 442. Voir aussi Homosexualité; Travestissement
- Bestialité, 15, 34, 242-281, 439
- Beuchat, Henri, 244
- Biddle, Nicholas, 218
- Billy, Chuquai, 475
- Boas, Franz, 18, 21, 161, 245
- Bororos, 12
- Bossu, Jean-Bernard, 332, 338
- Bougainville, Louis-Antoine de, 20
- Bourke, J. C., 17
- Bowers, Alfred W., 227, 321, 346
- Brackenridge, Henry Marie, 197-198, 233
- Bradbury, John, 155-156, 196-197, 199, 233, 345-346
- Brébeuf, Jean de, 69, 434
- Brésil, 12, 13, 32, 35
- Brightman, Robert, 441
- Broderie (de piquants de porc-épic), 66, 71-73, 79, 87, 107, 118, 121, 123, 227
- Brown, Jennifer S. H., 441
- Brûlés (groupe sioux), 101, 120, 196
- Bry, Théodore de, 294-295
- Bucher, Bernadette, 17, 294
- Buff, Rachel, 401
- Bull Bear, 102
- Burdash, Peter, 228
- Burnstick, Don, 475
- Burton, Richard, F., 17-18

- Bushotter, George, 105, 112-113, 115, 117-122, 126-127, 130, 132-136, 140-141
 Butler, Judith, 30, 293, 313-314
 Caddoens septentrionaux : voir Arikaras ; Pawnees
 Cadillac, Lamothe, Antoine Laumet de, 330, 332
 Callière, Louis-Hector de, 45-46, 87-88
 Calumet, 13, 16, 76-78, 80, 84, 88-89, 140
 Cannell, Fenella, 23-24
 Cannibalisme, 33, 47, 51, 53, 69, 74, 81, 86, 93
 Captivité, captifs, 45-50, 55-57, 65, 75-77, 80, 83-85, 89, 92, 124, 141, 307, 323, 339. Voir aussi Esclavage
 Carcajou, 69, 70, 82, 87
 Carheil, Étienne de, 325-327
 Cavelier de La Salle, René-Robert, 55
 Célibat, 119, 123, 129, 131, 170, 190, 206, 211, 216, 266, 325, 337, 387, 394, 419-422, 425, 438, 467
 Cendrars, Blaise, 10
 Cercles (des ménagères, Lacordaire, Sainte-Jeanne-d'Arc), 373-374
 Chamane, chamanisme, 24, 29, 39, 63, 66, 76, 106, 110, 132, 138, 160, 163, 178, 180, 182, 201, 214, 228, 242, 245, 262, 269, 273-280, 291-293, 300-313, 410, 432, 438, 440, 446, 451
 Charlevoix, François-Xavier de, 64-65, 80, 334
 Chasse, 29, 33-34, 45-94, 275-279, 299, 308, 334-335, 440, 444
 Chasteté, 103, 110, 135, 147-148, 156, 178, 195, 197, 462
 Chatillon, Henry, 102
 Cheyennes, 102, 119, 479
 Cheyenne River (réserve), 105
 Chichicateló, 84
 Chien, 55, 71, 78, 81, 103, 119, 140, 206, 248, 249, 265, 269-271, 288, 294-295, 418, 464
 Chienne, 333, 340
 Choné, Jean-Pierre, 432, 435, 446
 Choquette, Robert, 411-416, 424
 Circoncision, 13, 35, 410-411, 421, 423, 426-427
 Clark, William, 100, 196, 215, 218, 233
 Clark, William Philo, 97-99
 Clut, M^{gr}, 418, 421-422
 Colomb, Christophe, 479, 481
 Compagnie de la Baie d'Hudson, 435, 454, 466
 Compagnie du Nord-Ouest, 195
 Conception / fécondation, 138-139, 271
 Contraception, 136, 339
 Cook, James, 20
 Corbière, Jeannette, 382
 Corbin, Alain, 11, 16, 27, 324
 Cosmos, 33, 57, 58, 67, 69, 72, 81, 85, 87, 92, 93, 292
 Cousins croisés, 119, 245
 Cousins parallèles, 442
 Couvade, 26
 Creeks, 32, 327, 336, 338, 339, 346
 Cris (Crees), 195, 336, 462, 475, 476
 Crook, George, 230
 Crows, 102, 156, 162, 169, 191, 210, 216, 219-220, 227, 229-231, 335
 Culbertson, Thaddeus, 101
 Curtis, Edward D., 125, 191
 Custer, George A., 228, 479
 Daniel, Antoine, 434
 Danse, 9, 36, 77, 78, 80-82, 99, 119, 128, 364, 372, 375-377, 393, 395, 397-398, 402, 431-433, 444-449, 456
 Danse de l'ours (ute), 347
 Danse de la découverte, 80
 Danse de la victoire (sioux), 115
 Danse des chamanes travestis (inuit), 292
 Danse des docteurs (pawnee), 163
 Danse du calumet, 16, 80
 Danse du soleil (sioux), 132, 146
 Darbon, Sébastien, 368-370
 Deganawidah, 79, 88, 91
 Deiter, Pat, 389, 400
 Delâge, Denys, 25
 Deloria, Ella C., 105, 108-109, 111-114, 116-117, 120, 124-125, 127-139, 147-149
 Deloria, Vine Jr., 479, 480
 Deloria, Vine Sr., 126
 DeMallie, Raymond, 387
 Démographie, 47, 303, 308. Voir aussi Fécondité
 Dènès, 35, 346, 408-427
 Denig, Edwin T., 156-157, 199
 Densmore, Frances, 115

- Désveaux, Emmanuel, 13, 26-27, 47, 343
 Devens, Carol, 444
 Devereux, Georges, 23
 Dindjié (Gwich'in), 408, 410, 421, 423
 Divorce, 127, 137, 190-194, 280, 349, 444, 449
 Docteur (guérisseur), 163, 165, 180, 213-214, 217
 Dorsey, George A., 34, 160, 205, 222, 348
 Ducot, George, 411
 Dumont, Louis, 31
 Dumont de Montigny, J.F.B., 16, 344
 Dunbar, John, 160, 164, 172, 175-177, 182-183, 191, 206-207
 Dunbar, John B. (fils du précédent), 160, 163, 172
 Durkheim, Émile, 9, 18
 Dzan-yu, Hyacinthe, 415-421, 425
- Endogamie, 26, 201
 Érection, 12, 292
 Erikson, Erik H., 142-144
 Esclavage, 46, 48, 50, 75, 100, 125, 143, 144, 164, 176, 323, 339
 Esclaves (groupe), 408, 419
 Evans-Pritchard, Edward Evan, 23
 Evarts, Mark, 161
 Exogamie, 15, 26, 53, 69, 266
- Faraud, M^{re}, 416-423
 Fécondité, 56, 80, 138, 146, 262
 Fellation, 13, 439
 Femme Double (rêveuse de la), 107-108, 121-124, 138, 145-146
 Fenton, William N., 80
 Flancs-de-Chien, 408, 410
 Fletcher, Alice C., 98-99, 105
 Flint, Larry, 24
 Fœtus, 51, 299, 301
 Fort Berthold, 158-159, 167, 199, 206, 227, 229, 231
 Fort Buford, 166
 Fort Clark, 219, 221
 Fort Good Hope, 415-423
 Fort Laramie, 104
 Fort Mandan, 196
 Fort Providence, 414, 421
 Fort Resolution, 414-415
 Fort Stevenson, 199
 Fort William, 436, 453, 455
- Foucault, Michel, 11, 24, 313-314
 Frank, Katherine, 27
 Frazer, James George, 24
 Freeman, Derek, 21
 Frémot, Nicolas, 432, 435, 449, 453
 Freud, Sigmund, 19, 21-25, 290
 Frontenac, Louis de Buade de, 49, 75, 87
- Génération(s), 51, 75, 92, 114, 146, 201, 203, 234, 264, 268, 289, 301, 310, 367, 393-394, 396, 399-401
 Gervais, Albert, 359
 Gill, Marthe, 374, 382
 Glenister Roberts, Kathleen, 399
 Godbeer, Richard, 25, 235
 Godelier, Maurice, 27, 31
 Goulet, Jean-Guy, 303-304, 306
 Graham, Andrew, 195
 Graham, Elisabeth, 436
 Grande Paix de Montréal, 33, 45-96
 Grandin, M^{re}, 414-416, 423-425
 Groenland, 14, 308, 469
 Grossesse, 15, 73, 112, 135-136, 400
 Guéguen, Jean-Pierre, 371
 Guerre (chez les autochtones), 33, 46-47, 53-58, 66-67, 72, 74-80, 82, 84, 86, 89-91, 93, 99, 100, 106, 108-109, 112, 115-119, 124, 129-130, 141-142, 147-148, 157, 168, 173, 183, 186, 209, 215-216, 220, 294, 310, 339, 347-348
 Guyane, 35
- Hall, Edward, 285-286
 Hall, Susan Webb, 227-228
 Hallowell, Irving A., 23, 36, 348, 438-439
 Handman, Marie-Élisabeth, 22, 25
 Hanipaux, père, 435, 446
 Hassrick, Royal B., 105, 118, 119, 143, 144, 146
 Havard, Gilles, 76, 387
 Hefner, Hugh, 24
 Henry, Alexander (l'ainé), 333, 336
 Henry, Alexander (le jeune), 345
 Hennepin, Louis, 335
 Herdt, Gilbert, 27, 303, 307
 Héritier, Françoise, 26
 Hermaphrodisme, 14, 23, 34, 65, 120, 220, 228-229, 294-299
 Hiawatha, 74, 79, 81, 89, 91
 Hidatsas, 156-158, 166, 191, 193, 195, 197-

- 198, 200, 210, 215, 216, 219-220, 227-231, 235, 321, 340, 345-347
- Highway, Tomson, 462-463, 467
- Hilger, Inès, 440-443
- Hill, Charlie, 475, 486
- Hobsbawn, Eric, 478
- Holder, A. B., 227, 229
- Holder, Preston, 159, 183-184, 206, 213, 229, 230
- Horn Kahn-Tineta, 381-382, 388
- Homosexualité, 23-25, 27-29, 34, 226, 228, 232, 268, 280, 292-296, 302-304, 310-314, 411, 439, 468, 480. Voir aussi Berdachés ; Travestissement
- Hospitalité sexuelle, prestations sexuelles, 22, 35, 194-201, 210-217, 243-251, 287, 293, 320-351, 467-469. Voir aussi Prostitution
- Hurons (Wendats), 45, 49, 50, 63-64, 68-70, 74-75, 83-85, 89, 330, 334, 338, 378, 380, 461-462
- Hypergamie, 340
- Igloolik, 245, 257, 268, 270, 285, 291, 300-302, 309-310, 312-313
- Illinois (groupe), 13-14, 66, 86, 327, 329, 338, 341, 348, 387
- Imaruittuq, Emile, 247, 248, 260, 261, 264, 271, 272
- Inceste, 19, 26, 33, 52, 65, 69, 72, 81, 93, 156, 204-206, 235, 248, 279, 439
- Inde, 9, 11, 25
- Infanticide, 259
- Initiation, 27, 177. Voir aussi Rôles sexuels
- Inuit, 14, 24, 32, 34, 36, 241-319, 408-427, 461-470, 480
- Innus : voir Montagnais
- Iroquois, 45-50, 55-59, 65, 74-80, 84-86, 88-91, 93, 475
- Iron Shell, 119
- Isham, James, 195
- Jésuites, 13, 35-36, 57, 75, 325-326, 333, 341, 348, 431-461
- Joncaire Chabert, Louis-Thomas de, 84-85
- Kahnawake (Sault Saint-Louis), 75, 78, 80, 91, 372, 381
- Kehoe, Alice B., 305, 340
- Kinsey (rapport), 21, 23-24
- Kohl, Johann G., 442
- Kohler, Auguste, 432, 436
- Kondiaronk, 45, 84-85, 87
- Labrador, 36, 463, 466, 469-470
- Lacan, Jacques, 24
- Lafitau, Joseph-François, 67
- Lahontan, baron de, 22, 61, 64-65, 327, 334-335
- Lakotas : voir Sioux
- Landes, Ruth, 442
- La Potherie, Claude-Charles Le Roy Bacqueville de, 45-46, 49, 60
- Larpenteur, Charles, 340
- Laubin, Reginald et Gladys, 119, 145
- Lawson, John, 329-331, 339, 345
- Le Baron, 85
- Lejeune, Paul, 51, 60, 62, 64, 67-68, 70, 444
- Lemoyne de Maricourt, Paul, 76
- Lesser, Alexander, 161
- Lévirat, 129, 209
- Lévi-Strauss, Claude, 12-13, 26, 53, 57, 73, 79, 93
- Lewis, Meriwether, 100, 157, 196, 215, 218, 233
- Lewis, Thomas, 145
- Little Crow, 165-168, 213
- Loi sur les Indiens, 362, 382, 395, 398
- Lone Wolf, Richard, 124
- Lowie, Robert H., 162, 231
- Lune, 48, 51-53, 56, 73, 239, 225, 248-249, 402
- Mackenzie, Alexander, 387, 410
- Maladies vénériennes, 196, 217-219, 244, 480
- Malinowski, Bronislaw, 20-21
- Mandanés, 156-157, 176, 184, 191, 193, 195-198, 200, 210, 215-216, 218-220, 225, 227, 229, 233, 321, 340, 345-346, 349
- Manitouline (île), 434-435
- Marchand, Suzanne, 366
- Marcuse, Herbert, 24
- Mariage, 14-15, 23, 34, 52, 124-134, 155, 159, 167, 168, 170-194, 199-217, 234, 251-260, 263, 266, 268, 279-280, 290, 299, 320, 325-338, 341-343, 349, 365, 371, 422-423, 427, 431, 433, 438, 440-445, 449-452, 455-457

- Masturbation, 13, 36, 265, 439, 468
 Mathieu, Nicole-Claude, 25, 27, 30
 Matrilinéarité, 49, 202-203
 Matrilocalité, 52
 Mauss, Marcel, 23, 244, 290
 Maximilian, Alexander Philipp zu Wied-Neuwied, 215, 219-221, 347
 Mead, Margaret, 20-21, 141-142
 Mekeel, Scudder H., 105, 142, 147
 Menominis (Folles Avoines), 15, 53, 60
 Ménopause, 106, 136
 Menstruations, sang menstruel, 53-54, 56, 73, 86, 110, 137-139, 165, 167, 170, 259, 263, 270, 309, 350, 402
 Meskwakis : voir Renards
 Métis, 235, 282, 361, 395, 414, 424, 426, 454-455, 461-466
 Miamis, 55, 84
 Michelson, Truman, 320
 Michillimakinac, 49, 325
 Midewiwin, 440
 Miller, Henry, 10
 Missionnaires, christianisation, 9, 13, 20, 35-36, 58-63, 67, 69, 83, 104, 160, 172, 227, 231-232, 244-245, 256, 263, 268, 278, 289, 309-310, 312, 325, 350, 360, 371, 387, 408-461, 480
 Mitchif, 463-466
 Mochicas, 13
 Mohawks : voir Agniers
 Montagnais (Chipewyans), 408, 410, 414, 423
 Montagnais (Innus), 51, 57-58, 60, 62-63, 67, 69, 82, 88, 340, 359, 361, 373, 375, 393, 444
 Montréal, 45-96, 314, 366, 372, 378, 380, 382, 424, 425, 428, 434
 Morgan, Lewis Henry, 206, 289
 Murias, 9
 Murie, James R., 34, 160, 201, 205, 216-217, 225, 348
 Mythologie, mythes, 14-15, 26, 29, 33, 46, 50-58, 67, 69, 82, 87-88, 92-93, 228, 248-251, 271, 279, 288, 346-347, 360, 365, 439, 473
 Na, 27
 Naissance, 52, 135-138, 171, 242, 271, 292, 296, 297, 299-302, 305, 309, 339, 423
 Nambikwaras, 12
 Natchez, 16, 345
 Navajos, 475, 476
 Nicolas, Louis, 61, 71
 Nikamous, 424-426
 Noro, 83
 Nouvelle-France, 45-93, 325-327, 331-342, 365, 437
 Nudité, 18, 20, 23, 62-65, 102, 130, 173
 Nunavik, 36, 263, 287-288, 302, 313, 463, 466-470
 Nunavut, 243-244, 254, 271
 Nutaraaluk, 252, 271-273
 Oblats, 35, 256, 360, 371, 373, 401, 408-430
 O'Bomsawin, Alanis, 382-383, 388
 Océanie, 20, 23, 25, 28
 Odanak, 382, 388
 Odjick, Linda, 376, 380
 Ogien, Ruwen, 324
 Ojibwés, 14, 16, 23, 27, 36, 79, 83, 335, 340, 348, 431-461, 476, 485
 Oglalas (Sioux), 102-105, 113, 117, 119, 132, 136, 142, 144, 146
 Omaha, Larry, 475
 Omahas, 141-142, 157, 225
 Oneidas (Onneiwouts), 475
 Onontio (nom iroquoien du gouverneur du Canada), 49, 50, 58, 76, 81, 83, 85, 88-89, 91
 Ontonionk, 78
 Orientalisme, 22
 Osh-Tisch, 230-231
 Ouabicolcata, 55
 Ouakantapi, 49
 Ounanguicé, 46, 58, 83, 84
 Outaouais, Outaouaks (groupe), 46, 50, 53, 64, 75, 83, 325, 332, 335, 444
 Outoutagan, 46, 75, 83
 Paiutes, 390
 Parenté (nomenclatures de), 161, 203, 234, 280
 Parkman, Francis, 102-103
 Patagons, 10
 Patriarcat, 328, 386
 Pawnees, 33-34, 154-240, 330, 348-349
 Peaux-de-Lièvre (Hare), 408, 410, 419, 421-422
 Peers, Laura, 383

- Peinture corporelle, 60, 66, 67, 134, 339
 Pénis, 14, 70, 121, 260, 291, 292, 301, 465, 468
 Pépin, Baptiste, 414-415
 Perrot, Nicolas, 76, 83, 440
 Petitot, Émile, 15, 35, 408-430
 Pickersgill, J. W., 373
 Pikogan, 378-381, 391
 Pilosité, 61-62, 260
 Pine Ridge (réserve), 105, 128, 142, 143, 145, 232
 Piugaattug, Noah, 245-248, 268
 Placenta, 169, 171
 Plaines (Indiens des), 33, 46, 53, 97-240, 335, 347, 389, 400, 462-466
 Plaisanterie (parenté à), 103, 204, 207, 212, 438, 474
 Pléiades, 79
 Pocahontas, 402
 Pointe-Bleue (Mashteuiatsh), 373-376
 Polyandrie, 161, 259, 290, 348
 Polygynie / polygamie, 104, 128-129, 259, 290, 322, 433, 441-442, 444-445, 448-450, 453, 456
 Pond, Samuel, 350
 Porcelaine : voir Wampum
 Potier, Pierre, 333
 Poutéouatamis. Voir Ounanguicé
 Pow-wow, 376-381, 389, 391, 394, 396, 399-402
 Powers, Marla, 144
 Powers, Stephen, 229
 Prairies : voir Plaines
 Pratt, Mary Louise, 412
 Prostitution, 16, 27, 30, 35, 102, 121-122, 244, 311, 321, 324-326, 337-344, 351, 461, 485
 Pubis, 301-302
 Puberté, 109, 112, 113, 163-165, 177, 241, 259, 265, 298, 309, 312, 314, 348, 441
 Pudeur, 9, 18, 36, 63, 178, 241, 433, 448, 452, 458, 468
 Québec (province), 35, 359-407, 465-467, 477
Queer (mouvement), 25, 30, 34, 293, 296, 313-314
 Radisson, Pierre-Esprit, 347
 Ranquet, Dominique du, 432, 435, 447-451
 Rasmussen, Knud, 242, 245, 263, 277, 300
 Red Cedar Woman, 103-104
 Red Cloud, 103
 Réincarnation, 54, 71, 82, 292, 298-301, 304-305, 308-309
 Renards (Outagamis, Meskwakis, Fox), 27, 50, 76, 83, 87, 156, 321
 Rêve, 54, 107-108, 117, 119, 121-124, 145-146, 221, 227, 273-275, 335, 392
 Rire, humour, 36, 103, 111, 119, 121, 198, 249, 292, 345, 467-468, 472-489. Voir aussi Plaisanterie (parenté à)
 Roaming Scout, 34, 160, 162-163, 166, 168-172, 177-178, 181-183, 186-190, 201, 211-212, 222, 224, 226, 348
 Robert-Lamblin, Joëlle, 299, 307-309
 Róheim, Géza, 20
 Rôles sexuels, apprentissage des, 105-116, 148, 162-168
 Romans, Bernard, 327
 Rosebud (bataille de), 230
 Rosebud (réserve), 98
 Sagard, Gabriel T., 62-64, 69-70, 330, 338, 340
 Sage, Rufus, 101
 Saïd, Edward, 412
 Saladin d'Anglure, Bernard, 24, 28-29, 31, 32, 34, 242, 245-246, 258-260, 273, 284-319
 Sakis (Sauk), 46, 80, 83, 156
 Saskatchewan, 389, 465
 Sauteurs, 83, 453. Voir aussi Ojibwés
 Savard, Rémi, 14-15, 52, 70, 77
 Scalp, 47-48, 52-53, 55-58, 72-73, 86, 114, 193
 Scarification, 67, 443
 Schmitt, Karl et Isa, 159, 161
 Séduction, 54, 56, 333, 335, 362, 366, 440-441, 445, 484. Voir aussi Amour
 Seeseequasis, Irene, 388-389
 Séguin, père, 417-418, 420-423
 Serres, Michel, 34, 296-297, 301, 315
 Shoshones, 218
 Sibérie, 24, 290, 301, 311
 Sioux, 33, 49-50, 97-154, 157, 193, 196, 199, 200, 218, 220, 229-231, 347, 350, 446, 475, 479
 Skiris (Pawnees), 159-162, 171-172, 177-178, 181-182, 184-186, 191, 201-202, 205, 224-225

- Sodomie, 13-14, 118, 220, 228, 294, 296
 Soleil, 52, 53, 56, 60, 73, 84, 86, 90, 91,
 178, 248-250, 292, 298, 302. Voir aussi
 Danse du soleil
 Sorcellerie, 89, 263, 296, 441
 Sororat, 128-129
 Speck, Frank G., 14
 Standing Bear, Luther, 105, 109
 Standing Rock (réserve), 105, 115, 123, 145,
 206
 Stars, Ivan, 124
 Stoler, Ann Laura, 412-413
 Suerie, sudation, 53, 110
 Suicide, 100, 120, 270, 424
 Sword, George, 105-106, 122-123

 Tabeau, Pierre-Antoine, 100-101, 144, 155-
 157, 190-191, 200, 204-205, 215, 218,
 234, 345
 Taché, M^{re}, 416, 423
 Tanner, John, 437, 442
 Tatouage, 26, 60, 67, 71, 86, 249, 263, 297
 Taylor, Drew Hayden, 461
 Tcherkézoff, Serge, 21, 31, 344
 Tciman Kijigan, 361, 391-392
 Teganissorens, 50
 Tehastakout, 90-91
 Testicules, 54, 57, 91, 424, 465, 468
 Théry, Irène, 31
 Thompson, David, 195
 Tioskatin, 49
 Torture, 47, 48, 56, 58, 88
 Travestissement, 14, 23, 28-29, 34, 104, 242,
 245, 284-319. Voir aussi *Berdaches*
 Trexler, Richard C., 306-312
 Trobriand (îles), 20
 Trobriand, Régis de, 199, 234, 345
 Truteau, Jean-Baptiste, 22, 99, 100, 102, 114,
 154, 157, 171, 172, 193-195, 215, 217,
 220, 234, 330
 Tshakapesh (mythe de), 51-53, 59, 69, 88

 Tsonnontouans, 84, 85, 90. Voir aussi
 Iroquois
 Tulimaaq, 254-259, 267-268
 Tungilik, Victor, 260, 261, 269, 275
 Turtle Mountain (Montagne de la Tortue),
 463
 Tyon, Thomas, 105, 132, 146

 Utes, 347

 Van Kirk, Sylvia, 462
 Vestal, Stanley, 105
 Viol, 13, 141, 235, 248, 254-256, 262, 264-
 266, 311, 323
 Virginité, 116, 130, 131, 148, 167, 190, 198,
 330-331, 365, 387
 Vision (quête de), 76, 106-110, 119, 143,
 145, 336
 Vorano, Norman, 480

 Walker, James R., 105, 107, 111, 125-129,
 136-140, 146
 Walpole (île), 434-435
 Wampum (porcelaine), 46, 66, 77-79, 84-86,
 90-92
 Weltfish, Gene, 161, 178, 207, 226
 Wendake (Village-des-Hurons), 378, 380
 Wendat. Voir *Hurons*
 White Bull, 105, 128, 146
 Wikwemikong, 434-435
 Wilson, Gilbert, 227-228
 Winnebagos, 225, 341
 Winnemucca Hopkins, Sarah, 390
 Wissler, Clark, 105, 107, 108, 115-117,
 121-124

 Yaffee, Mark, 475
 Yanktons (Sioux), 116, 126
 Yumas, 20

 Zoophilie, 292

Table des matières

Introduction. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuit : un état des lieux	9
<i>Frédéric Laugrand et Gilles Havard</i>	
Des sociétés permissives?	11
Un sujet tabou? De l'inconscient aux variations culturelles	16
La valse des catégories : sexe, genre, homosexualité, <i>queer</i> et bisexualité	25
Des poils pubiens aux perles, de la chair au corps : essai sur la Grande Paix de Montréal de 1701	45
<i>Denys Delâge</i>	
La chaudière est suspendue	46
Mythologie et ordonnancement du monde	50
Les frontières de l'humanité	58
Description historique des corps amérindiens	60
Vêtements, coiffe	71
La chair peut-elle devenir corps?	73
Le rituel de la Grande Paix de Montréal de 1701	76
Cérémonie à l'orée du bois	78
Les négociations en vue de la paix	81
<i>La sur-chasse</i>	81
<i>Meurtre, captifs et mauvais sorts</i>	83
Ratification du traité	85
<i>Harmonie cosmique</i>	86
<i>Rituels diplomatiques</i>	88
De qui est le corps?	89
Conclusion	92

**Hommes-élans, femmes-cerfs : sexe et genre
dans la culture lakota** 97

Raymond J. DeMallie

Premiers récits historiques	99
Les rapports de genre et de sexe dans la culture lakota : une approche ethnohistorique	104
Les rôles selon le genre	105
Expressions culturelles de la masculinité et de la féminité	109
Les <i>winyktes</i> , les hommes qui vivaient comme des femmes	116
Les rêveuses de la femme double	121
Cour et mariage	124
Sexualité	134
Adultère	139
Les changements culturels depuis l'époque de la chasse aux bisons	141
Conclusion	146

La sexualité chez les Pawnees et les Arikaras 154

Douglas R. Parks

Introduction	154
Objectifs de ce travail	158
L'apprentissage de la sexualité	162
<i>Chez les Pawnees</i>	162
<i>Chez les Arikaras</i>	166
Les sages-femmes	168
Les femmes célibataires et leurs enfants	170
Le mariage	171
<i>Chez les Pawnees</i>	175
<i>Chez les Arikaras</i>	183
La fugue amoureuse et l'infidélité	186
<i>Chez les Pawnees</i>	186
<i>Chez les Arikaras</i>	190

Le divorce	191
<i>Chez les Pawnees</i>	191
<i>Chez les Arikaras</i>	193
Céder les faveurs sexuelles féminines	194
<i>Chez les Arikaras</i>	194
<i>Chez les Pawnees</i>	201
Les règles de mariage	201
Le mariage entre parents : le rôle de la parenté et du statut	203
Le partage des épouses	208
<i>L'avunculat</i>	209
<i>Le lévirat</i>	209
<i>L'hospitalité envers les meilleurs amis et les parents</i> <i>de sexe masculin</i>	210
<i>Prêter son épouse pour obtenir des pouvoirs</i>	213
Les maladies vénériennes	217
Adopter le rôle sexuel opposé	220
<i>Chez les Pawnees</i>	222
<i>Chez les Arikaras</i>	226
Conclusion	232
 Les dangers de la sexualité : bons et mauvais partenaires selon les aînés inuit du Nord canadien	 241
<i>Frédéric Laugrand</i>	
Introduction	242
Hospitalité sexuelle et sexualité débridée : une perspective idéologique ?	243
Le conjoint imposé : violence et durabilité des mariages arrangés	252
Sexe, femmes et dérision	260
Libertés et violences sexuelles	262
Les dangers de la sexualité : une question de frontière	268
Le sexe : plus qu'une métaphore pour la chasse	275
Conclusion	278

Hermaphrodisme, lubricité et travestissement, ou les tragiques malentendus sur la sexualité et le genre dans les relations entre Occidentaux, Inuit et Amérindiens 284

Bernard Saladin d'Anglure

« Vérité et réconciliation » pour les Inuit et les Amérindiens du Canada	284
Communication sociale ou avances sexuelles?	286
« Communisme sexuel » inuit, mouvements <i>queer</i> et « féeries radicales »	289
Des travestis homosexuels, ou des hermaphrodites?	294
Arlequin androgyne, gaucher contrarié et « tiers-instruit »	296
L'anthropologie, le troisième genre, et les « berdaches » amérindiens	302
Ethnohistoire, anthropologie et travestissement autochtone	306

Des femmes-sujets? La question du consentement sexuel des Amérindiennes dans le contexte de la rencontre avec les Européens (xvii^e-xix^e siècle) 320

Gilles Havard

Un sujet délicat	322
« Maîtresses de leur corps » : l'enjeu du mariage	325
Sexualité prémaritale et formes de concubinage	330
Le fantasme colonial de la prostituée	337
Femmes-objets / femmes-sujets?	344

Reines, princesses, miss et majorettes.

Une construction de la féminité chez les Amérindiens et Amérindiennes du Québec (xx^e-xxi^e siècle) 359

Marie-Pierre Bousquet et Anny Morissette

Introduction	359
Miss, reines et majorettes au Québec: un phénomène des années 1950 à 1970	363
Les majorettes québécoises	367
Les miss, reines et majorettes amérindiennes dans les années 1950 et 1960	371

Les reines et les princesses indiennes du Québec :	
une mode nord-américaine ?	372
Les majorettes amérindiennes	378
D'ambassadrices à rôles modèles	379
La construction d'une féminité amérindienne moderne	384
Du bien paraître à la sobriété : des critères qui ont changé	391
Des symboles féminins et féministes	398
Conclusion	400

Le désir de l'Autre chez le missionnaire Émile Petitot 408
Murielle Nagy

Premier incident : Baptiste	414
Deuxième incident : Hyacinthe	415
Première crise majeure	420
Retour de France et nouvelles crises	423
Troisième incident : Nikamous	424
Conclusion	426

Sexualité et mœurs des Ojibwés selon les missionnaires jésuites du XIX^e siècle (1842-1900) 431
Olivier Servais

Les missions jésuites du XIX ^e siècle	434
La sexualité des Ojibwés	438
Sexualité et relation de genres amérindiens	
du point de vue des missionnaires	444
Une rhétorique de l'évitement	448
L'enjeu du mariage et de la conversion	450
Les limites du silence	452
Conclusion	457

La Gurnuj, le Gurloo et autres propos scatologiques autochtones 461
Louis-Jacques Dorais

Le lexique mitchif du corps, ou Rabelais dans les Plaines de l'Ouest	463

Manger de la grenouille chez les Inuit	466
Sexualité et identité dans le discours des humoristes autochtones nord-américains	472
<i>Claude Gélinas</i>	
Profil de l'humour et des «stand-up comedians» autochtones	473
Humour et revendication identitaire	477
Humour et défense identitaire	481
Conclusion	486
Les coordonnateurs	490
Les auteurs	491
Index	494

CET OUVRAGE EST COMPOSÉ EN ADOBE GARAMOND PRO CORPS 12
SELON UNE MAQUETTE DE PIERRE-LOUIS CAUCHON
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER EN MARS 2014
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE MARQUIS
À MONTMAGNY
POUR LE COMPTE DE GILLES HERMAN
ÉDITEUR À L'ENSEIGNE DU SEPTENTRION