

Du berdache au Berdache : lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise

From " berdache " to Le Berdache : Readings on Homosexuality in Québec Culture

Guy Ménard

Volume 9, Number 3, 1985

Parentés au Québec

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006292ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006292ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

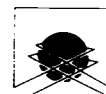
Ménard, G. (1985). Du berdache au Berdache : lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise. *Anthropologie et Sociétés*, 9(3), 115–138.
<https://doi.org/10.7202/006292ar>

Article abstract

From " berdache " to Le Berdache : Readings on Homosexuality in Québec Culture

Quebec's first major militant gay publication appeared in 1979 under the name Le Berdache, from old French term used by seventeenth-century explorers and by contemporary anthropology for certain " characters " encountered in most Amerindian cultures and signifying and " institutionalization " of homosexuality and/or transvestitism. Although little exploited by the gay movement itself, the Amerindian berdache " model " nonetheless might lead anthropologists of the imaginary toward intriguing insights into relationships between homosexuals and mainstream Québec culture.

DU BERDACHE AU *BERDACHE*: lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise



Guy Ménard

For us, a man is what nature, or his dreams, make him. We accept him for what he wants to be.

John Fire Lane Deer (1972)

Je me suis toujours servi du monde homosexuel pour dire autre chose, soit l'état de travestissement d'un pays voulant donner l'illusion d'être différent de ce qu'il est (...).

Michel Tremblay (1981: 30)

☐ Introduction : mutations contemporaines de l'homosexualité

Le Québec, comme l'ensemble du monde occidental depuis une quinzaine d'années, a vu naître et se développer un vaste *mouvement* — à la fois social, politique et culturel — de *libération homosexuelle* (ou, comme on dit plus volontiers aujourd'hui, de libération *gaie*)¹ qui a largement contribué à modifier aussi bien le vécu que les représentations de l'homosexualité dans la culture, notamment au Québec (cf., entre autres, Altman 1973 et 1982; Benoît et al. 1978; Sylvestre 1979; Plummer 1981; Ménard 1980 et 1983). L'homosexualité semble avoir quitté les silencieuses coulisses — ou, plus exactement peut-être, l'étroit "placard" — où la confinaient naguère encore les "tabous" d'une civilisation dite judéo-chrétienne, propulsée à l'avant-scène de bien des théâtres actuels de la culture. L'"amour qui n'osait pas

¹ Le terme *gay*, que l'usage québécois a plus largement francisé que le français hexagonal (cf. néanmoins, e.g., Fernandez 1978: 261), provient bien sûr de l'américain (cf. Rodgers 1972) bien qu'on lui ait déniché des racines dans l'ancien provençal et le français du Moyen Âge (cf. Boswell 1980). Largement imposé par les "gais" eux-mêmes, on lui prête le plus souvent une connotation "positive" par rapport aux termes "techniques" d'origine psycho-médicale ("homosexuel", "homophile", etc.) ou aux expressions populaires à caractère plus ou moins péjoratif ("fifi", "tapette", "folle", etc.). Il lui arrive aussi fréquemment d'exprimer la nuance d'une homosexualité "assumée" par rapport au seul "fait" d'éprouver une attirance pour son propre sexe. Les femmes homosexuelles, qu'il englobe parfois, semblent néanmoins le plus souvent préférer la désignation propre de "lesbiennes". La présente étude, incidemment, se limite à l'univers *masculin* de l'homosexualité.

dire son nom''² est devenu incroyablement bavard. Le péché, le crime "qu'il était même indécent de nommer"³ fait aujourd'hui l'objet d'une étonnante prolifération. Prolifération loquace de discours qui tentent de dire l'homosexualité sous toutes ses coutures, du tract à la thèse, du reportage au Goncourt... Parole, en outre, largement *militante*, que ceux qui détenaient auparavant le monopole du discours à son endroit semblent avoir parfois du mal à lui pardonner. « Annexion du discours par les pervers et les homosexuels militants », tranche J. Durandeaux (1977: 93); « contamination politique de l'homosexualité », s'indignait, il y a plus de dix ans déjà, E. Amado Lévy-Valensi (1973: 51)... Qu'à cela ne tienne : ici comme ailleurs, se sont multipliés livres et périodiques — revues, journaux et magazines, modestes ou glacés, éphémères ou tenaces — reflétant et explorant, sur la "place publique" de tirages non négligeables, à peu près toutes les facettes de ce qu'on a pu appeler une nouvelle *culture gaie*⁴.

Paradoxalement — mais il n'y a peut-être paradoxe qu'à première vue — la recherche québécoise sur l'homosexualité, en sciences humaines (et plus particulièrement dans les disciplines socio-anthropologiques), semble s'être faite, au cours des années récentes — et c'est sans doute un euphémisme ! —, fort discrète... Comme si les "sciences sociales" avaient du mal à sortir de ces "fourrés"⁵ où les ont pendant longtemps emprisonnées leurs perspectives de recherche sur le phénomène. Ou comme si, tout de même (un peu...) libérées de ces fourrés, elles se trouvaient néanmoins plutôt désarmées, ayant du mal à retrouver de nouvelles pistes, ou même à explorer — à leur manière — des pistes suggérées à partir d'autres lieux : le "mouvement homosexuel" lui-même par exemple, et son propre travail de réflexion, ou le domaine — non "scientifique" — de la création artistique et littéraire, de l'"essai". Ou, alors, comme si l'objet lui-même, le *phénomène homosexuel*, avait en quelque sorte exercé une force d'attraction plus grande que les diverses approches disciplinaires susceptibles de l'éclairer : comme si on s'était d'abord intéressé à l'homosexualité et, ensuite — parfois même accessoirement ! — tenté d'en faire une sociologie, d'en esquisser une politique ou d'en proposer une anthropologie...

Quoi qu'il en soit, la recherche dont il est ici question s'inscrit d'emblée dans une perspective — et dans une intention — exploratoire, l'une de ses principales préoccupations étant en effet précisément de suggérer, d'indiquer, d'ouvrir à l'occasion, d'explorer déjà en partie de nouvelles pistes, notamment en anthropologie, en vue de la recherche sur la réalité homosexuelle dans la culture québécoise.

² L'expression, citée par Wilde lors de son célèbre procès de 1885, provient d'un sonnet dû à la plume de son jeune amant lord Alfred Douglas (cf. Meyers 1977).

³ « Peccatum illud horribile, inter Christianos non nominandum »... (Cf., entre autres, à ce sujet, Bullough 1979).

⁴ « Whether there is such a thing as a gay culture, écrit, avec un clin d'œil, le "sociologue gai" D. Altman (1982: 155), has become a central preoccupation of the new gay intelligentsia, of whose existence, at least, there can be no doubt ».

⁵ Pour évoquer le titre d'une importante étude de B. Garneau et R. LaBerge (1978) : « Les "fourrés" de la science. Homosexualité masculine : perspectives théoriques et anthropologiques ».

▣ Du *Berdache* aux berdaches

◇ Un vieux mot pour une parole neuve

C'est, de manière plus précise, la première publication gaie québécoise de quelque envergure, née à Montréal à la fin des années 70⁶, qui a été au point de départ de cette recherche. Ou, plus exactement – et l'on verra bientôt en quel sens – le *nom* de cette publication. À peu près au même moment, en effet, où Michel Foucault suggérait à son confrère parisien son titre / jeu de mots de *Gai Pied*, ce mensuel gai québécois choisissait pour sa part de s'appeler *Le Berdache*, d'un vieux terme français dont on a cru retracer l'étymologie – incertaine et mystérieuse – (cf., e.g., Angelino et Shedd 1955; Désy 1978) en italien, en portugais, en espagnol, même en arabe et en ancien persan... Ce terme de *berdache* (on trouve également les variantes *bardache*, *bardash*), auquel les anciens dictionnaires (dont Littré) donnent généralement le sens – plutôt péjoratif – de "giton" ou de "mignon entretenu", est passé parmi les concepts de l'anthropologie (surtout anglo-saxonne) contemporaine (cf. e.g., la revue de Jacobs 1968, et *infra*). Il avait d'abord été employé par les explorateurs et les missionnaires français dans l'Amérique du Nord des 17^e et 18^e siècles (e.g., Marquette, La Hontan, Lafitau; cf. Katz 1976; Désy 1978) pour désigner certains *personnages* présents dans la plupart des cultures nord-amérindiennes avant la colonisation blanche; personnages incarnant, selon les accents des explorateurs puis des anthropologues, soit une forme de *transvestisme généralisé* – et même de *transsexualisme symbolique* (e.g., après Moll et Ellis, Angelino et Shedd 1955; Munroe, Whiting et Hally 1969; Fitzgerald 1977), soit une forme ("passive") d'*homosexualité institutionnalisée* (e.g., Devereux 1937; Ford et Beach 1951; Evans 1978. Désy (1978) retient les deux pôles mais semble ultimement les réduire au second).

Le choix d'un tel nom, par une publication gaie militante québécoise, équivalait bien sûr à proposer le berdache – et l'écologie amérindienne du berdache – comme figure emblématique et même comme une sorte de "modèle" de cette acceptation/intégration socio-culturelle de l'homosexualité, revendiquée par le mouvement gai depuis une quinzaine d'années.

Le nom de "berdache", précise ainsi un encart récurrent dans les pages du périodique, archaïsme de la langue française qui désignait avant le 19^e siècle l'homosexuel de façon usuelle, a été notamment utilisé par les missionnaires européens "découvrant" les tribus amérindiennes, et stupéfaits de ce que l'homosexualité y était connue, pratiquée et respectée. Nous, francophones homosexuels et lesbiennes du continent nord-américain, désireux et désireuses d'avoir notre place dans la cité d'aujourd'hui, nous aimons ce nom de berdache (...).

⁶ Mensuel, *Le Berdache* a existé de juin 1979 à septembre 1982, soit 33 numéros. Il était produit et publié par une équipe de l'Association pour les droits des gai(e)s du Québec (A.D.G.Q.), organisation fondée à Montréal en 1976. Quelques publications de moindre envergure l'avaient précédé. D'autres sont apparues après sa disparition.

◇ **Berdaches amérindiens**

Malgré d'importantes différences d'appréciation de la part des observateurs et en dépit de nuances non négligeables entre les cultures où elle se rencontrait, cette "institution" amérindienne du berdache semble effectivement avoir été, dans l'ensemble de l'Amérique du Nord où on la retrouvait, une "forme sociale" bien intégrée, et souvent même hautement valorisée, — y compris, notamment, dans la mythologie et l'univers rituel amérindiens (cf. Désy 1978 et 1981). Ainsi, par exemple, dans plus d'un mythe d'émergence amérindien⁷, des berdaches⁸ jouent un rôle crucial dans l'émergence de l'humanité naissante⁹.

Désigné par les dieux ou par les esprits (à travers un songe ou une quête initiatique, par exemple) en vue d'un rôle spécial, le berdache est souvent chaman, médecin, guérisseur, exorciste, visionnaire. Un peu comme le fameux Tirésias de la mythologie grecque, il a reçu des dieux l'étrange pouvoir d'être aussi une femme¹⁰. Souvent plus fort, plus grand, plus prospère, plus généreux et plus doué que la moyenne, il est en outre loin d'être considéré comme un "impuissant". Le berdache prend par ailleurs l'habit des femmes et, de manière générale, s'adonne aux mêmes activités qu'elles — au point d'ailleurs de rivaliser souvent d'habileté avec elles, sur leur propre "terrain". Le berdache peut en outre se marier et prendre place parmi les autres épouses d'un guerrier, s'identifiant en quelque sorte sexuellement à ces dernières¹¹.

Loin d'être considéré comme "taré", "déviant" ou "marginal", le berdache est au contraire tout à fait inscrit et intégré dans la culture. « Le berdache, écrit P. Désy (1978: 92) — dans ce qui demeure sans doute l'une des plus importantes études sur le sujet, et l'une des rares en langue française — constitue le support irremplaçable d'un nœud de fonctions sociales et culturelles : fonctions sacrées, religieuses, thérapeutiques, rituelles, guerrières, politiques, économiques. Parce qu'il est au carrefour de toutes ces instances, comme tel, le berdache s'inscrit dans la totalité du système » et son "institution" « constitue un fait social total ».

« Pour nous tous, pouvait ainsi conclure C. Allègre, dans un court dossier de présentation du berdache¹² (en bonne partie inspiré de Désy), ce statut est un véritable modèle, un modèle local, qui plus est (...) ».

⁷ E.g. Navajo, cf. Hill 1935, 1938; hopi, cf. Parsons 1916, 1939; tewa, cf. Sebag 1971.

⁸ Ou, comme le suggèrent significativement les langues autochtones elles-mêmes, des "mutants" (e.g., le *nadl'e navajo*) ou des "mi-homme, mi-femme" (e.g. le *hemameh* cheyenne).

⁹ Il y a également des figures assimilées — comme, selon Désy (1978), la *femme-araignée* dans la mythologie hopi.

¹⁰ Il existe également — quoique nous ayons moins d'information à ce sujet — des *femmes berdaches*, qui vivent en quelque sorte la mutation inverse. Ce phénomène, qui commanderait une étude particulière, ne fait pas l'objet de la présente étude.

¹¹ Ces quelques indications sur l'anthropologie du berdache sont évidemment très sommaires. On se rapportera, pour un approfondissement, aux travaux cités.

¹² Ce dossier paraît dans la dernière livraison de *Gai(els) du Québec*, prédécesseur du *Berdache*, qui annonce la parution prochaine de son successeur.

◇ Un modèle heuristique

C'est — essentiellement — ce *rapprochement* ("couplage" ou "pari") *herméneutique* que la recherche a voulu explorer. Rapprochement minuscule et ténue, sans doute, mais néanmoins inscrit comme une "proposition" réelle dans le langage de la culture québécoise contemporaine. Le projet de départ se proposait en somme de vérifier le "pari" du *Berdache*, i.e., d'explorer la fécondité du "modèle" à travers une classique analyse de contenu du périodique qui le propose, considéré en quelque sorte comme une "place publique" sur laquelle on pouvait faire l'hypothèse de retrouver, d'une manière ou d'une autre, à peu près tous les visages du vécu homosexuel contemporain sur le fond de scène de la culture québécoise dans son ensemble.

Cette exploration de la fécondité heuristique du modèle amérindien du berdache a cependant — et pour diverses raisons — conduit la recherche le long d'un parcours assez différent de son projet original — et parfois même assez inattendu —, dont ces pages voudraient précisément rendre compte. On y cherchera moins, en ce sens, les résultats rigoureux d'une enquête anthropologique "classique" qu'un certain nombre de jalons — sans doute souvent sinueux — en vue d'une *anthropologie de l'imaginaire* de l'homosexualité dans la culture québécoise.

◇ Culs-de-sac et nouvelles pistes

Première constatation : l'*usage* du modèle amérindien du berdache dans les pages du périodique qui en avait proposé la fécondité, semble en fait avoir été fort limité, plutôt éphémère et, somme toute, assez décevant. Le "motif" du berdache, associé à une certaine iconographie d'inspiration amérindienne (au demeurant assez vague) semble en fait avoir surtout servi (et encore, assez peu) d'"élément décoratif", si l'on ose dire, dans les pages du *Berdache*¹³.

Cet usage du modèle amérindien du berdache semble en vérité s'être rapidement retrouvé dans une sorte de *cul-de-sac* dont pourraient au demeurant rendre compte un certain nombre d'hypothèses explicatives assez simples : ainsi, par exemple, l'un des traits les plus caractéristiques (sans toutefois être universel) de l'homosexualité masculine contemporaine semble bien avoir été une accentuation symbolique de la *virilité* (cf., e.g., Kleinberg 1978; Dreuilhe 1979), aux antipodes aussi bien des stéréotypes traditionnels (e.g., *La Cage aux folles...*) que des problématiques et des conceptualisations classiques (depuis Westphal notamment) de l'homosexualité.

¹³ La publication a par ailleurs tenté à l'occasion de proposer le terme comme équivalent de "gai" ou "homosexuel" (québécois) — e.g., dans la publicité pour les "danses des berdaches" organisées périodiquement par l'association éditrice du journal — avec un succès également assez mitigé.

sexualité comme *inversion* (cf., e.g., les revues de Marmor 1965; Plummer 1981)¹⁴. On voit assez aisément, de ce point de vue, ce qu'il pouvait y avoir d'incongru — sinon de maladroit — dans le recours à un "modèle" impliquant précisément une "inversion" totale — et pour le moins spectaculaire — des rôles, fonctions et comportements sexuels¹⁵.

Compréhensible, le cul-de-sac était sans doute même d'ailleurs déjà prévisible dès le départ de l'entreprise. Dans l'une des toutes premières "lettres ouvertes" adressées au *Berdache*, en effet, un lecteur se dit fortement défavorable au choix d'un tel titre, « contre un emblème qui symbolise exactement le contraire de ce que [le] mouvement [gai] voudrait représenter (...) ». D'autres lui feront écho, amenant la Rédaction du *Berdache* à se retrancher prudemment derrière une "disponibilité symbolique" pratiquement délestée de tout le poids de sa proposition initiale. « Un nom à signification inconnue peut devenir ce que l'on veut, précise une NDLR du premier numéro. Il n'en tient qu'à nous de lui donner un sens positif (...) ».

◇ Un lapsus heureux

Cette référence au berdache amérindien semble ainsi rapidement apparaître, par bien des côtés, comme un malentendu possiblement maladroit et en tout cas fort discutable, — sans même parler des sévères réserves méthodologiques ou épistémologiques soulevées à cet égard tant du côté de l'anthropologie du berdache que de celui des analyses de l'homosexualité (occidentale) contemporaine. Ainsi, par exemple, P. Désy (1978: 89) souligne avec force l'irréductibilité entre les formations sociales de l'Occident contemporain et celles des cultures amérindiennes (d'avant la colonisation blanche), comme entre le "statut" réservé aux "homosexuels" dans les unes et les autres (cf. également Fitzgerald 1977). Une telle irréductibilité — qui rend à la limite incommensurables les deux phénomènes¹⁶ — est également

¹⁴ L'homosexualité *stricto sensu*, la "clôture au sein du même sexe" paraît bien être un phénomène relativement récent. « Le pédéraste, comme le berdache classique, suggère significativement ainsi G. Hocquenghem (1979: 20), ne sont pas "homosexuels", puisque leur partenaire sexuel est au contraire désigné comme étant essentiellement différent d'eux par l'âge, ou la virilité (...) ».

¹⁵ Il est d'ailleurs assez passionnant de penser que cette interversion sexuelle présente — et souvent "valorisée" — dans les cultures amérindiennes a vraisemblablement elle-même en partie servi, au tournant du siècle, à construire la conceptualisation moderne de l'homosexualité comme *inversion*, notamment chez des théoriciens "homosexuels militants" eux-mêmes (e.g., Carpenter 1914) qui, dans leur souci de "naturalisation" de l'homosexualité (réalité "contre nature" par excellence selon toute la tradition occidentale), ont eu largement recours à l'ethnologie des pratiques "homosexuelles" (cf. e.g., la célèbre "somme" de Karsh-Haack 1911), où ils ont bien sûr croisé le personnage — et l'éco-système social — du berdache amérindien. Munie de ce nouvel appareillage conceptuel ayant servi à "fabriquer" (Plummer 1981) l'homosexualité moderne, l'anthropologie "blanche" aurait difficilement résisté à la tentation de s'en servir pour étudier l'"homosexualité" amérindienne des berdaches...

¹⁶ Ce qui semblerait logiquement impliquer que l'on résiste à la tentation d'utiliser, pour parler des cultures amérindiennes d'avant la colonisation blanche, un concept comme celui d'*homosexualité*, forgé et problématisé dans l'Europe occidentale de la fin du 19^e siècle, — i.e. dans une formation socio-culturelle irréductible à celles des civilisations amérindiennes. Ce que ne font cependant pas toujours, notons-le, les études qui accentuent une telle irréductibilité.

soulignée, avec parfois plus de vigueur encore, par d'importants essais d'anthropo-sociologie de l'homosexualité gaie contemporaine (e.g., Altman 1982; Plummer 1981; Camus 1982; Hocquenghem 1979).

Un essai plus long que celui-ci devrait assurément offrir à ces questions méthodologiques et épistémologiques la discussion qu'elles commandent. La "dérive" de la recherche a néanmoins permis de voir le recours au modèle amérindien du berdache comme un fort précieux instrument *heuristique* — en dépit aussi bien de ces réserves théoriques que, pourrait-on dire, de son "court-circuit" dans les pages mêmes du *Berdache* : de suggérer en somme qu'il pouvait peut-être également s'agir d'un "lapsus heureux".

Ces pages retiendront à cet égard deux pistes principales, d'ailleurs retrouvées dans les pages mêmes du *Berdache*, et plus précisément à l'occasion de deux *polémiques* (dont l'intérêt heuristique a paru déborder largement l'importance intrinsèque). La première de ces controverses — et de ces pistes — se centre sur l'une des rares études (anthropologiques) réalisées au Québec sur le sujet de l'homosexualité masculine. La seconde introduit au cœur de l'œuvre dramatique et romanesque de Michel Tremblay. Si disparates qu'elles puissent à première vue paraître, l'une et l'autre se conjuguent néanmoins de manière à suggérer une articulation/interprétation des rapports entre la figure du berdache et celle de l'homosexualité *gaie* contemporaine dans la dynamique actuelle de la société et de la culture québécoise.

▣ **Fifis et tapettes : le berdache de la société québécoise traditionnelle**

Dans une "lettre de protestation" envoyée au *Berdache* (21: 12, juin 1981), quelques membres d'un groupe gai de la Vieille Capitale réagissent vivement à une communication présentée quelque temps auparavant par une jeune anthropologue québécoise, Brigitte Garneau, devant un auditoire largement gai, et centrée sur les conclusions de ses recherches sur l'homosexualité masculine au Québec. "Surprise", "indignation", "déception" : le texte ne dissimule pas l'agressivité et la colère de ses signataires... B. Garneau, dans une "réplique" qui paraît quelques mois plus tard (24: 5, octobre 1981), tente de "resituer le débat" en rappelant les grandes lignes de sa présentation. « J'avais choisi, écrit-elle, de rendre compte des deux premiers chapitres de ma thèse, à savoir les critères que le discours social québécois utilisait pour désigner les homosexuels *dans les années 1950 à 1965* » (souligné dans le texte). En quoi donc — au delà de ce qui pourrait ressembler à une assez banale anecdote — les résultats de cette recherche avaient-ils pu attirer à ce point sur son auteure les foudres de son auditoire gai ?...

◇ Fifis et tapettes : une définition autochtone de l'homosexualité

B. Garneau, dans son étude (1980 — encore inédite), se propose de faire une description de l'homosexualité masculine au Québec et, entre autres choses, de questionner les hypothèses produites par la "psychologie du développement" sur les origines de l'homosexualité masculine. Sa recherche s'effectue à partir d'un certain nombre d'informateurs masculins "reconnus comme homosexuels" dans leur milieu social¹⁷. Au plan méthodologique, Garneau choisit de faire une analyse du discours de ses informateurs à partir d'un cadre théorique inspiré des concepts de l'anthropologie cognitive (e.g., Douglas 1966; Sperber 1975). De manière générale, son objectif consiste à tenter de faire un lien entre les *termes d'appellation* (des "hommes reconnus comme homosexuels") et les *systèmes de comportements* dans lesquels s'inscrivent ces hommes. De manière plus précise, les trois chapitres de sa recherche s'articulent autour de trois objectifs plus spécifiques : en un premier temps, elle cherche à mettre en lumière les critères à partir desquels on en vient à "classer un individu comme homosexuel" dans la société québécoise traditionnelle. Son second chapitre vise à montrer comment les informateurs vivent, lorsqu'ils se retrouvent entre eux, le discours que la société porte sur eux (comme "homosexuels"). B. Garneau se propose enfin de dégager les corrélations qui peuvent exister entre les "origines de l'homosexualité" et la place occupée par les informateurs dans leurs familles respectives, selon un certain nombre de schémas de parenté¹⁸.

Garneau entreprend tout d'abord de classer les termes déjà entendus par ses informateurs et dont ceux-ci, à un moment donné, ont pris conscience qu'ils étaient associés à l'homosexualité (e.g. "fifi", "tapette", "menette", etc.). Elle analyse par ailleurs les comportements évoqués par ces termes afin de repérer "l'idéologie de [la] société [québécoise] sur l'homosexualité". La conclusion de son enquête est révélatrice : « Au Québec, ce sont les pratiques sociales des individus qui les font identifier à l'homosexualité masculine, plutôt que leurs pratiques sexuelles » (1980: 40). Garneau souligne en particulier le rôle déterminant des "groupes de pairs", dans l'enfance et l'adolescence, en rapport avec ce processus :

Tout se passe comme si des groupes de garçons prenaient le contrôle des jeunes à leur sortie de la famille, en imposant une correction publique à leurs comportements par les termes d'appellation (...). C'est à ces périodes critiques de changement de classe d'âge qu'on les identifie comme "menettes", "tapettes", "fifis", etc., ou qu'on les avertit indirectement du danger qui les guette s'ils ne se conforment pas aux critères de virilité en vigueur dans le nouveau groupe.

Garneau 1980: 31-32

¹⁷ Elle est localisée dans la ville de Québec et, quoique Garneau signale que ses observations du milieu aient débuté en 1971, sa recherche proprement dite s'étend sur une période de trois ans, de mai 1975 à mai 1978.

¹⁸ Il importe que la chose soit très claire étant donné en particulier le caractère inédit de la recherche de B. Garneau : ces pages ne se réfèrent ici qu'à *une partie seulement* de cette recherche, elle-même beaucoup plus riche et vaste.

Garneau en arrive évidemment à se demander pourquoi certains comportements sociaux sont ainsi identifiés — par le “discours social” — comme des comportements “homosexuels”. Quel “intérêt” peut-il en effet y avoir, pour la société, à “penser l’homosexualité” chez des individus sur la base de leurs pratiques sociales, sans connaître leurs pratiques proprement sexuelles ?¹⁹ Tout en se défendant de vouloir verser dans un “fonctionnalisme mécanique”, Garneau (1980: 42-43) suggère que « le repérage chez des individus biologiquement masculins de comportements sociaux particuliers [e.g., efféminement, etc.] permet de les traiter différemment des autres dès leur jeune âge et de leur assurer, une fois adultes, un statut social servant avantageusement (...) les intérêts des groupes et des communautés qui les créent ». Garneau signale à cet égard l'exemple intéressant de l'identification comme “menettes” des hommes exerçant des emplois appartenant au champ social traditionnellement reconnu comme féminin — e.g. sacristains, “frères enseignants”, coiffeurs, couturiers, etc. — et, en outre, exigeant parfois une force de travail plus “masculine” (e.g., les “hommes de ménage” : « En même temps qu'ils sont utiles aux femmes, [ces individus] permettent aux maris de conserver leur image de virilité en leur évitant ces tâches qui la remettraient en cause. De plus, l'impuissance sexuelle qu'on leur prête²⁰ les empêche d'être considérés comme sexuellement dangereux en cas d'absence du mari (...) »).

◇ Une berdachité québécoise ?

L'étude de B. Garneau ainsi que l'événement polémique dans lequel elle s'est retrouvée ont paru fournir un éclairage précieux à la question-amorce de la présente recherche sur le couplage herméneutique du berdache amérindien et de l'homosexualité (masculine) dans la société québécoise. Il est en effet difficile de résister à la tentation de voir justement — et même de manière assez fascinante — se dessiner un *berdache* sous les traits du “personnage” que B. Garneau repère comme “homosexuel” de la société québécoise traditionnelle. Les dimensions de cet article ne permettent hélas pas d'illustrer autant qu'il serait sans doute souhaitable les homologues de structure effectivement repérables entre — si l'on peut se permettre le terme — la *berdachité* des cultures amérindiennes et celle qui paraît se profiler à l'horizon de la société québécoise traditionnelle. Ce que la controverse de départ suggère, en revanche, paraît bien être le rejet — violent — de ce “personnage” (et de ce qu'il représente) par des homosexuels québécois contemporains dont on peut raisonnablement faire l'hypothèse qu'ils sont de quelque manière “représentatifs” de cette “mutation gaie” de l'homosexualité contemporaine — telle qu'elle se manifeste notamment dans les pages d'une publication militante comme *Le Berdache*.

¹⁹ Le développement de Garneau, en ce qui concerne le processus de socialisation proprement *sexuelle* de ceux que le discours social désigne comme “homosexuels” d'abord et avant tout sur la base de leurs comportements sociaux (plus que sur celle de leurs pratiques sexuelles) est évidemment plus élaboré que le raccourci auquel les dimensions de cet article nous astreignent.

²⁰ Ou, plus exactement sans doute, le manque d'intérêt *hétérosexuel* qu'on leur prêterait.

C'est sans doute peu dire que les auditeurs de B. Garneau ne se seraient simplement pas "retrouvés" dans le personnage du "berdache québécois" esquissé par l'anthropologue. Non seulement les *termes d'appellation* traditionnels (dont celle-ci leur rappelait qu'ils avaient servi à désigner ce personnage) semblent-ils en effet devenus injurieusement inacceptables à toute une "sensibilité gaie" contemporaine²¹; mais, sans doute plus profondément encore, la recherche de Garneau faisait particulièrement bien ressortir l'assez vertigineux contraste entre la "définition québécoise" traditionnelle d'une *berdachité* sociale (indirectement associée à l'homosexualité) et l'élaboration contemporaine²² d'une *identité (homo) sexuelle* essentiellement centrée sur une *orientation* et non sur une *inversion* sexuelle²³. La réaction des auditeurs de Garneau paraît bien ainsi rejoindre celle de ce lecteur qui, dans une lettre ouverte du premier numéro du *Berdache*, contestait la pertinence du choix de son titre, y voyant un emblème symbolisant exactement le contraire des aspirations du mouvement gai contemporain...

◇ Croisée de chemins

À ce stade, la piste de la recherche se retrouvait de quelque manière au centre d'une importante croisée de chemins offrant diverses possibilités de poursuite. L'un de ceux-ci conduisait bien sûr une exploration plus approfondie de cette *berdachité* repérable au sein de la société québécoise traditionnelle. Une telle exploration — qui demeure largement à faire — se révèle néanmoins hypothéquée de lourdes difficultés — et ce, à deux plans très différents. D'une part, tout d'abord, dans une société aussi peu "lettrée" que l'a été la société québécoise jusqu'à une époque récente, il demeure vraisemblablement assez peu de "traces" (documentaires, notamment) de ce vécu homosexuel du Québec traditionnel (comparativement, par exemple, à ce qu'ont tout de même pu conserver d'autres sociétés occidentales)²⁴. Cette difficulté suggère évidemment l'intérêt qu'il y aurait, de ce point de vue, à interroger — sous formes d'"histoires de vie" par exemple — l'expérience des "témoins" de ce passé encore pour un temps accessibles à travers eux.

Mais, d'autre part — et cette considération ramène de quelque manière au cœur de la controverse évoquée plus haut —, force est sans doute aussi de reconnaître que la "logique" de la problématique contemporaine de la

21 *Le Berdache* signale à cet égard plusieurs plaintes significativement portées — devant le Conseil de Presse du Québec, par exemple — contre divers médias ayant utilisé des termes "injurieux" — comme "fifis" ou "tapettes" — pour désigner les homosexuels (et au sujet desquelles le CDP accorda — significativement aussi — plus d'une fois raison aux plaignants...).

22 Notamment à travers le mouvement gai, mais également à travers les conceptualisations contemporaines de la psycho-sexologie — cf., e.g., Plummer 1981.

23 On sait à cet égard que M. Foucault, entre autres, a inlassablement insisté (1976, 1982) jusque dans ses derniers écrits (1984 a et b) pour « rappeler la difficulté séculaire, dans nos sociétés, à intégrer ces deux phénomènes, d'ailleurs différents, que sont l'intervention des rôles sexuels et la relation entre individus de même sexe » (1984a: 25).

24 Cf., e.g., Barbedette et Carassou 1981, qui mettent bien en lumière la richesse de telles "traces" dans le cas de la France.

libération (y compris, bien sûr, de la libération *gaie*), en raison même de ses objectifs, de ses *prétentions libératrices*, a eu tendance à refouler ce vécu homosexuel de la société québécoise traditionnelle parmi les *figures absolues de l'oppression*²⁵, d'en faire une sorte de tabou. Plus encore : il faut se demander dans quelle mesure cette "logique libérationniste" n'a pas largement contribué à occulter, et même à détruire à maints égards l'espèce de *socialité* tensionnelle et organique (cf., e.g., Maffesoli 1979 et 1982; Renaud 1982) dans laquelle le vécu homosexuel du Québec traditionnel pouvait trouver sinon un "domaine idyllique" — qui ne saurait de toute façon que relever du fantasme, et non de l'anthropologie ! — du moins un "espace vital" présentant, au chapitre de l'intégration de ses "berdaches", plus d'analogie avec l'écologie sociale des cultures amérindiennes qu'avec cette société libérale éclatée dans certains espaces de laquelle peut aujourd'hui s'inscrire une homosexualité gaie en quête de "libération". M. Maffesoli, à cet égard, suggère par exemple comment, dans leurs pratiques et leurs discours, les mouvements contemporains de "libération" (parmi lesquels il y a évidemment lieu d'inclure le mouvement gai) se sont trouvés de quelque manière piégés au jeu d'une rationalité analogue à celle du pouvoir technocratique — qu'ils ont contribué à conforter lors même qu'ils ont voulu la dénoncer; comment, en mettant uniquement l'accent sur ce qu'il définit comme *domination*, ces mouvements contribuent justement à éroder l'organicité de formes sociales traditionnelles aussi bien qu'à occulter ces *ruses* au moyen desquelles une socialité souterraine est toujours au fond parvenue à déjouer la domination du pouvoir, à la "subir", somme toute, autrement que sur le seul (et pathétique) mode d'une *oppression* à laquelle ces mouvements souhaitent substituer leur *libération*. On peut en tout état de cause se demander — on y reviendra en conclusion — si l'essoufflement d'un certain militantisme libérationniste, ces dernières années, perceptible également à l'intérieur du mouvement gai, ne contribuera pas à rendre plus facile la (re)découverte et l'exploration de cette berdachité de la société québécoise traditionnelle²⁶.

▣ **Un mythe d'émergence de la société québécoise : les "berdaches" de M. Tremblay**

Si, comme ces pages l'ont rapidement évoqué, le berdache occupe une place non négligeable — et souvent même cruciale — dans la mythologie de plusieurs cultures amérindiennes, il aurait assurément été tentant de poursuivre également la recherche en portant une attention spéciale à cette dimension particulière du "modèle" heuristique retenu : en tentant par exemple de repérer, dans la figure de l'homosexuel gai des sociétés occidentales contemporaines — et dans leurs "mythologies" —, quelque chose de ce rôle mythi-

²⁵ Pour emprunter l'expression de C. Delacampagne 1977.

²⁶ Cf., e.g., Renaud 1982 et 1984. Un possible "modèle" d'exploration de ce genre pourrait être fourni par l'étude de K.E. Read (1980) sur le "style" d'une taverne gaie populaire de la côte nord-ouest des États-Unis (à partir d'un cadre théorique significativement inspiré de Jean Genêt).

que du berdache amérindien, souvent présenté comme "héros civilisateur" par excellence, quelque part entre Prométhée, Hermès et Dionysos... (Le thème de l'homosexuel contemporain comme pionnier d'un nouveau type de désir, de culture, voire d'humanité a déjà été assez largement déployé. Cf., e.g., Seabrook 1976; Bruckner 1981; Altman 1982; Pollack 1982).

C'est toutefois une autre piste — différente — que la recherche a été amenée à suivre, à partir d'une seconde polémique dont l'écho s'est répercuté dans les pages du *Berdache* (25, novembre 1981) autour de l'œuvre de Michel Tremblay, à l'occasion de la création, en 1981, de l'une de ses dernières pièces, *Les anciennes odeurs*.

Inutile, sans doute, de souligner l'importance majeure de l'œuvre dramatique et romanesque de Michel Tremblay qui, comme l'ont déjà suggéré des critiques (e.g. Usmiani 1982), se présente notamment comme une vaste fresque imaginaire, voire comme une complexe construction mythologique de la société québécoise. (Cf, également, à cet égard, Desrosiers 1981). Or, presque à l'encontre des conclusions de la section précédente, force est bien tout d'abord de reconnaître que cet œuvre révèle des traces, d'ailleurs littéralement spectaculaires!, de la socialité homosexuelle du Québec traditionnel.

◇ Les hommes-femmes de M. Tremblay

Dans cette comédie humaine touffue dont l'"action" s'échelonne des années quarante jusqu'à notre époque, entrent en effet en scène plusieurs personnages de "fifis" et de "tapettes", homosexuels souvent travestis, hommes-femmes en quelque sorte à cheval entre les sexes : Edouard — la Duchesse de Langeais — et son petit monde; Sandra, Hosanna et Cuirette; une bonne partie de cette faune nocturne qui hante les clubs de la *Main* et les marges de l'*Est*; *berdaches* qui, pour être souvent amplifiés jusqu'au tragico-grotesque théâtral, n'en demeurent pas moins de fascinantes illustrations de ces figures dont l'étude de B. Garneau faisait la "définition autochtone" de l'homosexualité masculine selon l'"idéologie" de la culture québécoise traditionnelle. L'écriture à la fois imaginaire et hyperréaliste de Tremblay, en l'absence d'enquêtes ethnographiques plus systématiques, livre déjà quelque chose de fort précieux sur ces *berdaches* : sur leur manière d'être et leurs "styles de vie", leur "vocation" parfois, leur mode d'insertion dans la société de leur époque, les règles et les rituels, les cruautés et les plaisirs, les possibilités et les limites de leur propre *socialité*²⁷. L'ethnologie, ici, paraît bien en retard sur la création littéraire...

27 M. Tremblay raconte par exemple (interview accordée au *Berdache* 13: 29 sept. 1980) comment Edouard, homosexuel des années quarante (*La duchesse et le roturier*) "s'en est sorti" en se métamorphosant justement en "duchesse de Langeais". « C'est un très grand héros pour moi (...), c'est quelqu'un que j'admire beaucoup (...) parce que c'est quand même un gars qui s'en est sorti (...). [Il] a pris la seule porte possible au Québec à ce moment-là, c'était de passer d'une minorité souffrante à une minorité qui a du fun. En souffrant (...), mais en s'arrangeant pour avoir du fun au lieu de se gratter le bobo (...) ».

◇ Une « parabole » du Québec

Mais plus encore : Tremblay, à travers son œuvre, et d'une manière plus d'une fois explicite, a fait de ces personnages des *métaphores* – allégories et symboles – de la société québécoise tout entière, leur confiant singulièrement la tâche de symboliser le Québec, son "aliénation" historique, sa quête d'identité. Dix ans avant l'affirmation retenue en exergue de cet article, Tremblay, dans une interview de la revue *Nord* (1, 1: 64, automne 1971) expliquait déjà en des termes très proches la présence d'homosexuels et de travestis dans son théâtre alors en pleine gestation : « On est un peuple qui s'est déguisé pendant des années pour ressembler à un autre peuple. C'est pas des farces ! On a été travestis pendant trois cents ans... ». Ailleurs, commentant de manière plus explicite encore la présence de cette symbolique dans *Hosanna*, Tremblay insiste de nouveau : « Hosanna deals with the problems of Quebec (...) it is an allegory about Quebec. In the end they [Hosanna et Cuirette] drop their poses and embrace their real identity (...) [Hosanna] kills all the ghosts around him as Quebec did (...) » (Anthony 1978: 284).

◇ Identité québécoise et libération gaie

Or voici que quinze ans après *La Duchesse de Langeais*, presque exactement dix ans après *Hosanna*, Tremblay, dans une interview accordée au *Berdache* (25: 30, novembre 1981), présente sa nouvelle création, *Les anciennes odeurs*, comme une pièce « traitant de la complicité entre deux gars qui ont été ensemble et se retrouvent pour discuter de leurs problèmes existentiels de couple et de sexualité ». Les personnages homosexuels qui entrent ici en scène sont à des années-lumière de ceux auxquels les œuvres antérieures nous avaient habitués (cf. Ménard 1981). Ils n'ont ni à changer leur nom (comme Sandra), ni à se travestir en Duchesse (comme Edouard) ou en Cléopâtre (comme Claude-Hosanna) pour s'inventer une "identité" que la culture leur refuserait. Ces hommes appartiennent à cette génération qui a vécu la libération gaie et qui, comme on dit, ont "assumé leur homosexualité" sans faire de chichi, parfois douloureusement, sans doute, mais souvent aussi joyeusement, – on serait presque tenté de dire banalement...

Tremblay, dans cette interview du *Berdache*, présentait *Les anciennes odeurs* comme une œuvre particulièrement "réaliste"²⁸, mettant en scène – au premier degré, pourrait-on dire – « les problèmes d'homosexuels plus ordinaires, plus près de la réalité ». Lui qui avouait s'être toujours "servi des homosexuels" pour dire "autre chose" allait même jusqu'à présenter

²⁸ On peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas là une des raisons pour lesquelles cette pièce a reçu un accueil plus mitigé que la plupart de ses autres créations (moins clairement "réalistes") et suscité un certain nombre de déceptions – y compris dans le milieu gai. Il s'agit en tout cas de l'un des principaux "reproches" exprimés à travers la "polémique" déjà évoquée.

Les anciennes odeurs comme une pièce qu'il « devait aux homosexuels », une « dette qu'il se reconnaissait envers eux » : pour une fois, parler d'eux-mêmes.

À première vue, il pourrait sembler que Tremblay abandonnait, ce faisant, le potentiel et le rôle métaphoriques jusque-là dévolus à ses personnages homosexuels. Pourtant — tel est du moins le *pari* de cette lecture — ces “nouveaux homosexuels”, sans perdre quoi que ce soit de leur vraisemblance psycho-sociologique, paraissent bel et bien conserver toute la force métaphorique de symbolisation de la société québécoise dont Tremblay a pétri *Hosanna*, *Sandra* et *la Duchesse*. L'homosexuel de la société québécoise traditionnelle, rencontré sous les traits du “fifi” et de la “tapette” de l'étude de B. Garneau, et dont les hommes-femmes travestis du théâtre de Tremblay représentent en quelque sorte de fascinantes figures-limite, — cet homosexuel est largement devenu *gai*, à travers cette mutation contemporaine qui correspond précisément, pour l'essentiel, à l'espace qui sépare *La Duchesse* et *Hosanna* des *Anciennes odeurs*. Et, de même que l'homme-femme à cheval entre les sexes, en quête de nom et d'identité, pouvait à maints égards constituer une remarquable symbolisation de la société québécoise traditionnelle, de même on peut penser que les “nouveaux gais” des *Anciennes odeurs* se donnent à lire comme de fort efficaces symboles de ce Québec d'après la Révolution tranquille, de la fin d'une certaine fuite honteuse de soi, de l'affirmation — fière — d'une identité, de l'émergence d'un *nom propre*. Est-il vraiment besoin de rappeler l'ébullition — sociale, politique et culturelle — de l'époque où Tremblay écrit cette pièce, qui culmine dans les parages immédiats du référendum sur la souveraineté-association...

Semble bien, aussi, resurgir de nouveau d'entre les broussailles la piste sinueuse du berdache : si ce sont en effet, dans plus d'un mythe amérindien des origines, des berdaches qui guident l'humanité sur la voie de son émergence, tout semble se passer comme si, dans cette mythologie de la société québécoise que tisse l'œuvre de Tremblay, c'était des berdaches ayant eux-mêmes vécu la métamorphose (cf. le *nadl'e* — “il change” — navajo) de la libération gaie qui, en quelque sorte, indiquaient — ou tout au moins reflétaient — à l'ensemble de la société la voie de sa propre émergence...²⁹.

◇ Comme une ancienne odeur de parfum cheap...

Pourtant... Force est également de constater que l'échec du projet souverainiste lors du référendum, la “crise économique”, le désenchantement par rapport à l'État, la désaffection pour la “question nationale” — notam-

²⁹ Que le personnage de l'homosexuel et que l'itinéraire de sa métamorphose — du fifi/tapette traditionnel au gai moderne — puissent ainsi servir de “parabole” de la société québécoise et de son évolution ne saurait guère étonner dans la mesure où les “quêtes” d'affirmation et d'identité de l'une et l'autre réalités, largement concomitantes, pouvaient sans doute difficilement manquer de se manifester sous des figures proches et à maints égards analogues.

ment chez les jeunes et même chez plusieurs de ceux qui en avaient été d'importants hérauts —, la nouvelle donne dans les rapports Québec-Canada depuis l'élection d'un gouvernement conservateur à Ottawa et la "reconversion" du Parti Québécois, — tout cela, sur le fond de scène plus vaste et déjà évoqué d'un essoufflement général des militantismes, crée aujourd'hui une conjoncture nouvelle et différente, dans laquelle l'affirmation de l'"identité québécoise", si percutante dans les années 60 et 70, semble hésiter, piétiner, douter — voire carrément se récuser... Comme si, en fait, la culture québécoise était de nouveau traversée par la "tentation" d'avoir recours à l'autre pour se "définir" elle-même — et, plus précisément, pour reprendre l'image colorée de J. Lazure (1975: XXVI), de têter de nouveau aux mamelles de ses "mères" française et (peut-être surtout désormais) américaine. Ou, encore, pour reprendre l'image qui nous a servi de guide à travers Tremblay — et la métaphore serait donc réversible ? — comme si le Québec, un peu à l'image de Diane Dufresne dans un récent spectacle, Tour Eiffel dans une main, Empire State dans l'autre (Hamlet ou femme de Lot ?) était tenté de se *re-travestir*... Nostalgie de ces "anciennes odeurs" de "parfum cheap" que Tremblay, pour rendre encore mieux l'ambiance, recommandait de répandre dans la salle avant les représentations d'*Hosanna* ?

▣ En vue de nouvelles pistes...

Mais la métaphore — on le sait — a aussi bon dos qu'elle a mauvaise presse... Laissons-la donc se reposer un peu de l'effort — considérable — que ces pages (son auteur en est bien conscient !) viennent de lui imposer...

Le point d'arrivée de leur parcours correspond, plus prosaïquement, à la conjoncture globale — économique, politique, sociale et culturelle — dans laquelle sont actuellement destinées à s'inscrire aussi bien la problématique de l'identité québécoise que celle de l'affirmation gaie qui nous retient ici davantage. Il constitue dès lors, de ce fait, le point de départ privilégié de *nouvelles pistes de recherches* en vue desquelles il paraîtra utile de présenter ici quelques *suggestions* : on les verra à l'image de ces *Holzwege* dont parlait Heidegger, de ces « "chemins de bois" qui ne mènent nulle part — sinon à la forêt elle-même »...

◇ Deuils post-référendaires et confusions post-modernes

Il pourrait tout d'abord s'avérer intéressant — et fort opportun ! — de chercher à voir dans quelle mesure ces *affinités* aperçues entre l'affirmation nationale québécoise et l'affirmation gaie contemporaine rejoignent les perceptions et la réalité des "majorités homosexuelles silencieuses", à l'ombre desquelles — pour parler comme Baudrillard — s'est élaboré le discours de ces pages. De chercher, en d'autres termes, de possibles jonctions — mais aussi, bien sûr, de fort possibles écarts — entre certaines constructions interprétatives d'un discours intellectuel ("militant" ou "poétique") et les repré-

sentations d'homosexuels plus "anonymes", dont il conviendrait d'ailleurs également de tenter une *phénoménologie* beaucoup plus raffinée (ce dernier exercice constituant à lui seul, on le conçoit, un formidable projet de recherche, dont la contribution pourrait être fort précieuse en vue d'une démythification de ce concept désespérément fourre-tout que demeure, à trop d'égards encore, l'*homosexualité*...).

Mais il pourrait également s'avérer intéressant de chercher à voir comment, dans cette nouvelle conjoncture globale du Québec "post-référendaire", se réarticulent le discours et la pratique de ceux qui ont largement contribué à l'affirmation du "pari d'affinités" entre question nationale et libération gaie. On pourrait vraisemblablement faire ici l'hypothèse d'une sorte de *deuil*, et chercher à voir comment se vit ce deuil, dans quelles directions il s'exprime³⁰. Ainsi, par exemple, Pierre Vallières (1982), historiquement lié à l'un et l'autre mouvement, range les *mouvements homosexuels* parmi ces "lieux alternatifs" générateurs de "pratiques émancipatoires de rupture" sur lesquelles, avec tout un courant socio-culturel et politique contemporain, il mise son espoir d'une "imagination sociale créatrice" capable de "triompher des impasses politiques" et des "blocages sociaux" actuels — en grande partie redevables à un nationalisme devenu "réactionnaire". Dissociation très nette, donc, on le voit, de la "libération homosexuelle" et du vieux rêve nationaliste d'indépendance du Québec, — désormais renvoyé sinon carrément aux poubelles du moins, si l'on peut se permettre l'allusion, au *placard* de l'histoire... À un niveau symbolique et mythique, il est assurément tentant de continuer à entrevoir là une certaine mission d'avant-garde toujours confiée à la "libération homosexuelle": elle ne serait pas sans analogie avec celle qu'on pouvait déceler à propos des personnages homosexuels de Tremblay et de leur métamorphose, présentés comme guidant l'émergence d'une "société à changer"...

D'une manière plus large, une telle perspective semble s'inscrire dans une vaste problématique d'analyse de la culture québécoise actuelle qui, selon des modalités diverses, emprunte pour l'essentiel le schéma suivant: après avoir enregistré l'écroulement du "ciel québécois" traditionnel avec les grandes ruptures de la Révolution tranquille, cette analyse prend maintenant acte du désenchantement par rapport aux idéologies — et aux "mythologies" — qui s'y étaient de quelque manière substituées (prospérité économique, nationalisme souverainiste, gauchisme, etc.). Elle propose par ailleurs de voir dans la prolifération actuelle des lieux "alternatifs" (de l'écologie aux nouvelles sectes, en passant par mille et une formes de "groupes d'entraide") une sorte de solution plurielle, éclatée, au problème du "sens" et

³⁰ On a imaginé, écrivait très significativement G. Hocquenghem (1979: 14) « sur le modèle des libérations nationales de la précédente décennie, la libération homosexuelle comme un processus graduel et invincible, fondé sur la progressive mise à jour d'une réalité préexistante et incoercible... ». Mais, d'ajouter Hocquenghem, il s'agit là d'une « illusion rétrospective ». Il semble bien de fait que — dans un cas aussi bien que dans l'autre, d'ailleurs — la conjoncture des années 80 ait sérieusement ébranlé la "naïveté" du modèle.

de l'“identité” dans une société dont les mythes collectifs ne semblent plus fonctionner et qui ne semble pas – au moins pour le moment – en mesure d'en proposer de nouveaux. L'affirmation homosexuelle (et le mouvement gai qui en serait largement porteur) apparaîtrait bien sûr en ce sens comme l'un de ces lieux de cristallisations identitaires dans une culture émiétée.

Il pourrait cependant sembler qu'à l'inverse, jusqu'à un certain point, cette nouvelle conjoncture est caractérisée par ce qu'on pourrait, avec Lipovetsky (1983), appeler un affaïssement *post-moderne* des identités (de la “profondeur” ou de la “radicalité” qui leur sont liées) au profit de combinatoires à la fois beaucoup plus superficielles et plus légères, plus fluides et fugaces. « Aux classes relativement homogènes du sexe, suggère ainsi Lipovetsky (1983: 80), se substituent des individus de plus en plus aléatoires, des combinaisons jusqu'alors improbables d'activité et de passivité, des myriades d'êtres hybrides sans appartenance forte de groupe ». Déjà perceptible dans plusieurs lieux de la “culture gaie” actuelle, en particulier sans doute parmi les plus jeunes générations, un tel phénomène, on l'entrevoit, ne manque pas de pertinence pour une lecture actuelle de l'“identité homosexuelle” dans la culture québécoise.

◇ **Chamans, pédagogues et guerriers :**
Une resublimation symbolique de l'homosexualité ?

C'est, d'une autre manière, une remise en question également sévère du “mouvement de libération homosexuelle” contemporain que propose l'essayiste Jean Basile (1983) dans un ouvrage de facture assez particulière, mixte de prose et de poésie. Basile, qui dit vouloir prendre la défense de la “sexualité perverse”, présente en effet une critique très sévère des mouvements de libération “gay”³¹ (aussi bien d'ailleurs que du féminisme et des nouveaux courants “masculinistes”). Basile remet en question l'affirmation de “normalité” de l'homosexualité au nom de laquelle se serait faite, essentiellement, la revendication du droit des “gays” à la plus totale liberté (sexuelle, notamment). Forts de leur “petite victoire” acquise à la faveur de la “tolérance” accrue des sociétés libérales actuelles, ces “gays” se seraient, selon Basile, empressés de reproduire (dans leurs modèles de lutte et d'organisation) les « concepts les plus fondamentaux » d'une société “répressive” mais “entrouverte” jusqu'à une “tolérance piégée”. Pour Basile, la “normalité” de l'homosexualité ne saurait tenir qu'à son “irréductible différence”. Puisque la différence homosexuelle existe dans la nature, écrit-il, il faut bien qu'elle serve à quelque chose. Il ne saurait dès lors s'agir de la “tolérer”. Et, plus encore que de lui donner un *sens* (explication ou justification), ce qu'il faudrait, c'est lui assigner un *rôle*, en “définir les bornes”,

³¹ Basile refuse apparemment de franciser ce terme auquel il ne confère d'ailleurs pas une connotation très “positive”.

bâtir une "éthique de l'homosexualité" dans le cadre d'une société qui l'intégrerait. Une telle intégration, selon Basile, a existé et existe encore dans un certain nombre de sociétés : chez les Grecs de l'âge classique, les Amérindiens du temps des berdaches, dans certaines tribus arabes du désert... Basile entreprend de la circonscrire sous les traits de trois figures-personnages (que ses pages poétiques tentent de déployer à leur manière) : le *chaman*, le *pédagogue* et le *soldat*...

Il y aurait sans doute intérêt à explorer la signification (et à vérifier plus empiriquement la pertinence) de la "voie" qu'une telle réflexion emprunte (en croisant elle aussi, à sa manière, la piste du berdache !) : il est tentant d'y voir s'esquisser ce qu'on pourrait appeler une proposition de "resublimation symbolique" de l'homosexualité, en réaction à l'itinéraire de désublimation/banalisation qu'elle semble reprocher à l'essentiel du mouvement "gay" (et des comportements qui se seraient développés dans sa mouvance). Il pourrait également être pertinent de se demander dans quelle mesure l'espèce de "fonctionnalisme ahistorique, essentialiste et téléologique" sur laquelle cette réflexion semble se fonder (loin des suggestions de Lipovetsky, par exemple) peut être interprété comme une réaction à (ou dans ?) une conjoncture rendant désormais (en tout cas, provisoirement) plus ou moins inopérantes les métaphores plus dynamiques sur lesquelles s'est historiquement fondé le mouvement gai et pensée la réalité homosexuelle. Ici encore, en tout état de cause, l'accent n'est décidément pas mis sur ce que, pour pasticher le titre d'un essai récent de D. Altman (1982), on pourrait appeler une "québéçisation" de l'homosexualité et une "homosexualisation" de la culture québécoise...

◇ Une bousculante métaphore : le SIDA

Il se pourrait par ailleurs qu'un phénomène comme celui de l'apparition récente du S.I.D.A. — avec l'espèce de psychose collective qui lui est associée dans de larges secteurs du monde occidental — vienne considérablement bousculer la conjoncture dans laquelle s'inscrivent tout à la fois aujourd'hui la problématique de l'identité homosexuelle et celle de sa compréhension anthropologique. Le phénomène lui-même et son impact sont sans doute trop connus pour qu'il soit nécessaire de s'attarder ici à les décrire. Il est bien sûr tentant de penser que, pour évoquer le célèbre essai de S. Sontag (1979), le S.I.D.A. (comme la peste médiévale, la tuberculose du 19^e siècle ou le cancer du nôtre) replonge de nouveau la "question homosexuelle" en plein règne de la *métaphore*. Comme le cancer, avec lequel il semble avoir d'ailleurs volontiers partie liée, le S.I.D.A. a déjà donné lieu à toute une série de discours et d'effets socio-culturels assez fascinants : remises en cause radicales de certains "lifestyles" gais et des valeurs sur lesquels ils se fondaient — notamment autour de la "liberté sexuelle"; corollairement, résurgence d'"anciennes" valeurs — monogamie, exclusivité sexuelle, chasteté, etc. — naguère encore tenues pour obsolètes. Tout cela, est-il besoin de le souligner,

risque d'avoir des conséquences difficilement évaluables non seulement sur les pratiques sexuelles des gais mais, à un niveau anthropologique encore plus fondamental (et peut-être plus vertigineux), sur la définition même de *l'identité homosexuelle* et sur son insertion dans la culture québécoise.

◇ La piste du Trickster...

Ici encore, étrangement, il se pourrait bien que la piste sinueuse et imprévisible du berdache présente un réel intérêt heuristique. Plus précisément, cette piste en croise une autre, avec laquelle elle se confond d'ailleurs en maints endroits (cf. Désy 1981), celle du *Trickster* ("Décepteur" ou "Fripon") notamment étudié par P. Radin (1958) dans la mythologie winnebago. Vestige, selon Radin, d'un passé archaïque de l'humanité où la démarcation entre l'humain, l'animal et le divin n'était pas encore tout à fait nette, le mythe ne fait pas du Trickster un "héros parfait". Celui-ci est au contraire beaucoup plus complexe. À la fois généreux et mesquin, constructif et destructeur, rusé et roulé, le *Trickster* agit de manière tout à fait pulsionnelle, sans référence à des "valeurs morales" — que ses actions finissent pourtant souvent par engendrer. Il passe son temps à *jouer des tours*³². Personnage éminemment protéiforme, il s'agit en fait d'une créature encore inachevée; les traits de son visage sont flous, de même que ses proportions corporelles ou ses rapports avec les différentes parties de son anatomie. Autre aspect protéiforme du personnage, le *Trickster* est une figure au sexe indéterminé, interchangeable. Ses potentialités androgynes, si elles servent souvent ses desseins libidineux, lui valent aussi, à l'occasion, pas mal d'ennuis... Il est spécialement frappant de voir la place qu'occupent dans les préoccupations — et les péripéties ! — du Trickster ses organes sexuels en général et son pénis en particulier. Ce qui caractérise le Trickster, note K. Kerényi dans son commentaire de Radin (1958: 162), c'est justement la possibilité d'être représenté par son — démesurément long — phallus³³ (qu'il peut aussi envoyer tout seul, indépendamment de lui, baiser à droite et à gauche...).

Inutile — sans doute — d'insister sur l'intérêt que pourrait avoir un tel "modèle" pour une lecture anthropologique de l'homosexualité contemporaine et de ses rapports — y compris bien sûr imaginaires — avec la culture. Le cycle du Trickster apparaît bien lui aussi, et peut-être plus clairement encore, en l'occurrence, que l'horizon du berdache, comme un *mythe de*

32 L'anglais — d'ailleurs même un peu relayé par le français (cf. du moins les "récits" de R. Camus (1979) publiés sous ce titre) — permet ici un assez intéressant jeu de mots. *Tricks* : le terme, en effet, sert à désigner l'évènement (ou le partenaire) d'une "aventure sexuelle d'un soir", pratique qui, tout au moins dans l'imaginaire de la culture, a pu paraître assez archétypique d'un certain "lifestyle" gai contemporain...

33 C'est, dans la version winnebago du mythe, un *écureuil* qui apprendra au Trickster à porter "correctement" ses organes génitaux et qui, une fois le pénis fixé une fois pour toutes et au "bon" endroit bien sûr, le grignotera jusqu'à lui donner des proportions plus "normales" en vue d'un usage plus "raisonnable"...

l'émergence, d'une émergence saisie à diverses phases d'un long, laborieux et toujours problématique itinéraire. Or il semble bien, ultimement, que ce soit au récit d'une telle émergence que nous convie, au cœur mouvant de la culture québécoise actuelle, une lecture de l'homosexualité gaie contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

ALLÈGRE C.

1979a « Qu'est-ce qu'un berdache ? », *Gai(e)s du Québec*, 1, 6.

1979b « Le berdache est-il un modèle pour nous ? », *Le Berdache*, 1.

ALTMAN D.

1973 *Homosexual: Oppression and Liberation*. New York: Avon (Discus). (Tr. fr., *Homosexuel(le) : oppression et libération*. Paris: Fayard, 1976).

1982 *The Homosexualization of America, the Americanization of the Homosexual*. New York: St. Martin's Press.

AMADO LÉVY-VALENSI E.

1973 *Le grand désarroi aux racines de l'énigme homosexuelle*. Paris: Éditions universitaires.

ANGELINO H. et C.L. Shedd

1955 « A note on Berdache », *American Anthropologist*, N.S. 57: 121-126.

ANTHONY G.

1978 « Michel Tremblay », in *Stages Voices: Twelve Canadian Playwrights Talk About their Lives and Work*. Toronto: Doubleday Canada.

ARON J.P. et R. Kempf

1978 *Le pénis et la démoralisation de l'Occident*. Paris: Grasset.

BARBEDETTE G. et M. Carassou

1981 *Paris gay 1925*. Paris: Presses de la Renaissance.

BASILE J.

1983 *Iconostase pour Pier Paolo Pasolini*. Montréal: VLB éditeur.

BENOÎT L. et al. (éds)

1978 *Sortir*. Montréal: L'Aurore.

BOSWELL J.

1980 *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.

BOURGAULT P.

1983 *Le plaisir de la liberté* (entretiens avec A. Lebel). Montréal: Nouvelle Optique.

BRUCKNER P.

1981 « Délivrez-nous du sexe », *Le Débat*, 10: 89-105.

BULLOUGH V.L.

1979 *Homosexuality – A History, From Ancient Greece To Gay Liberation*. New York: New American Library.

CAMUS R.

1979 *Tricks*. Trente-trois récits (préface de R. Barthes). Paris: Mazarine.

1982 *Notes achriennes*. Paris: Hachette (P.O.L.).

CARPENTER E.

1914 *Intermediate types Among Primitive Folk*. London: George Allen & Co.

De CERTEAU M.

1980 *L'invention du quotidien*. T. I: *Arts de faire*. Paris: Union Générale d'Édition.

CHARRON C.

1983 *Désobéir*. Montréal: VLB éditeur.

DELACAMPAGNE C.

1977 *Figures de l'oppression*. Paris: Presses Universitaires de France.

DESROSIERS Y.

1981 « Structures du sacré dans le théâtre de Michel Tremblay », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 10, 3: 303-309.

DÉSY P.

1978 « L'homme-femme. Les berdaches en Amérique du nord », *Libre*, 3: 57-102 (P.B.P., 340).

1981 « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens », in Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies*. Paris: Flammarion, T. I: 10-17.

DEVEREUX G.

1937 « Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians », *Human Biology*, 9: 498-527 (repris in H.M. Ruitenbeck (éd.), *The Problem of Homosexuality in Modern Society*. New York: Dutton, 1963).

DOUGLAS M.

1966 *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.

DREUILHE A.A.

1979 *La société invertie ou : les gais de San Francisco*. Montréal: Flammarion Ltée.

DURANDEAUX J.

1977 *Du renoncement homosexuel*. Paris: Stock.

EVANS A.

1978 *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston: Fag Rag Books.

FERNANDEZ D.

1978 *L'étoile rose*. Paris: Grasset.

FITZGERALD T.K.

1977 « A Critique of Anthropological Research on Homosexuality », *Journal of Homosexuality*, 2, 4: 385-397.

FORD C.L. et F.H. Beach

1951 *Patterns of Sexual Behavior*. New York: Harper & Row. (Tr. fr., *Le comportement sexuel chez l'homme et l'animal*. Paris: Robert Laffont).

FOUCAULT M.

1976 *La volonté de savoir*. T. 1: *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

1982 « Des caresses d'hommes considérées comme un art », *Libération*, 1, 6: 27.

1984a *L'usage des plaisirs*. T. 2: *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

1984b *Le souci de soi*. T. 3: *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

GARNEAU B.

1980 *L'homosexualité masculine au Québec*. Thèse de maîtrise ès arts (anthropologie), Université Laval, Québec, inédit.

GARNEAU B. et R. LaBerge

1978 « Les 'fourrés' de la science. Homosexualité masculine : perspectives théoriques et anthropologiques », *Anthropologie et Sociétés*, 2, 2: 73-106.

HILL W.W.

1935 « The Status of the Hermaphrodite and Transvestite in the Navaho Culture », *American Anthropologist*, N.S. 37: 273-279.

1938 « Note on the Pima Berdache », *American Anthropologist*, N.S. 40: 338-340.

HOCQUENGHEM G.

1979 *Race d'Ep ! Un siècle d'images de l'homosexualité* (avec la collaboration iconographique de L. Soukaz). Paris: Éditions libres / Hallier.

JACOBS S.E.

1968 « Berdache : A Brief Review of the Literature », *Colorado Anthropologist*, 1, 2: 25-40.

KARSH-HAACK F.

1911 *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. Munich: Reinhardt. (Réimpr.: New York: Arno Press, 1975).

KATZ J.

1976 *Gay American History. Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York: Avon.

KLEINBERG S.

1978 « Macho men : or where have all the sissies gone ? », *Gay News* (London), 142: 16-18.

LAME DEER J.F. et R. Erdoes

1972 *Lame Deer — Seeker of Visions*. New York: Simon & Schuster.

LAZURE J.

1975 « Introduction », *Écrivains québécois de la nouvelle culture. Bibliographies québécoises*, 2, Ministère des Affaires Culturelles du Québec.

LIPOVETSKY G.

1983 *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.

MAFFESOLI M.

1979 *La conquête du présent*. Paris: Presses Universitaires de France.

1982 *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Méridiens / Anthropos.

- MARMOR J. (éd.)
1965 *Sexual Inversion : The Multiple Roots of Homosexuality*. New York: Basic Books.
- MÉNARD G.
1980 *L'homosexualité démythifiée*. Montréal: Leméac.
1981 « Une carte olfactive du Tendre », préface à M. Tremblay, *Les anciennes odeurs*. Montréal: Leméac, 9-24.
1983 *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gaie*. 2e éd., Montréal: Guy Saint-Jean éditeur.
- MEYERS J.
1977 *Homosexuality and Literature – 1890-1930*. Montréal: McGill / Queen's University Press.
- MUNROE R.L., J.W.R. Whiting et D.J. Hally
1969 « Institutionalized Male Transvestism and Sex Distinctions », *American Anthropologist*, N.S. 71: 87-91.
- PARSONS E.C.
1916 « The Zuñi La'mana », *American Anthropologist*, N.S. 18: 521-528.
1939 *Indian Pueblo Religion*. Berkeley: University of California Press.
- PLUMMER K. (éd.)
1981 *The Making of the Modern Homosexual*. London: Hutchinson.
- POLLACK M.
1982 « L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto ? », *Communications*, 35: 37-55.
- RADIN P.
1958 *Le fripon divin* (commentaires de K. Kerényi et C.G. Jung). Genève: Georg éditeur.
- READ K.E.
1980 *Other Voices. The Style of a Male Homosexual Tavern*. Chandler & Sharp.
- RENAUD G.
1982 « Mouvement homosexuel et modernisation technocratique : l'exemple des services sociaux spécialisés pour les homosexuels », *Revue internationale d'action communautaire*, 7, 47: 136-140.
1984 *A l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*. Montréal: Saint-Martin.
- RODGERS B.
1972 *The Queen's Vernacular. A dictionary of gay slang*. New York: Putnam's Sons. (Republié en 1979 sous le titre: *Gay Talk*).
- SEABROOK J.
1976 *A Lasting Relationship*. London: Allen Lane.
- SEBAG L.
1971 *L'invention du monde chez les Indiens pueblos*. Paris: Maspéro.
- SONTAG S.
1979 *La maladie comme métaphore*. Paris: Éditions du Seuil.

SPERBER D.

1975 « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, XV, 2: 5-34.

SYLVESTRE P.F.

1979 *Les homosexuels s'organisent — au Québec et ailleurs*. Montréal: Homeureux.

TREMBLAY M.

1971 « Interview », *Nord*, 1, 1: 49-81.

1978 « Interview », in Anthony 1978.

1980 « Interview », *Le Berdache*, 13: 25-34.1981 « Interview », *Le Berdache*, 25: 30-31.

USMIANI R.

1982 *Michel Tremblay*. Vancouver: Douglas & McIntyre.

VALLIÈRES P. et S. Proulx

1982 *Changer de société. Déclin du nationalisme, crise culturelle, alternatives sociales au Québec*. Montréal: Québec-Amérique.

RÉSUMÉ / SUMMARY

Du berdache au Berdache : lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise

En 1979, la première publication *gaie* militante d'envergure au Québec choisissait pour nom *Le Berdache*, de ce vieux terme français utilisé par les explorateurs du 17^e siècle puis par l'anthropologie contemporaine pour désigner certains « personnages » présents dans la plupart des cultures amérindiennes, et incarnant une forme « institutionnalisée » d'homosexualité et/ou de travestisme. Peu exploité par le mouvement gai lui-même, ce « modèle » amérindien du berdache met néanmoins sur la piste d'une anthropologie de l'imaginaire susceptible de fournir un éclairage intéressant aux rapports de l'homosexualité et de la culture au Québec.

From « berdache » to Le Berdache : Readings on Homosexuality in Québec Culture

Québec's first major militant gay publication appeared in 1979 under the name *Le Berdache*, from old French term used by seventeenth-century explorers and by contemporary anthropology for certain « characters » encountered in most Amerindian cultures and signifying and « institutionalization » of homosexuality and/or transvestitism. Although little exploited by the gay movement itself, the Amerindian *berdache* « model » nonetheless might lead anthropologists of the imaginary toward intriguing insights into relationships between homosexuals and mainstream Québec culture.

Guy Ménard
 Département de sciences religieuses
 Université du Québec à Montréal
 C.P. 8888, Succ. A
 Montréal (Québec)
 Canada H3C 3P8