

PIERRETTE DÉSY

ethnohistoire et anthropologie
Professeure de l'UQAM

El hombre-mujer

**Los "bardajes" entre los Indios
de América del Norte**

Texte revu et corrigé par l'auteure.

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
Courriel : mabergeron@videotron.ca

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole, professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec.
courriel : mailto: marcelle_bergeron@uqac.ca

Pierrette DÉSY

“**El hombre-mujer** : Los “bardajes” entre los indios de América del Norte.”

Traducción de José de la Colina. Un article publié dans la revue *Vuelta*, Directeur, Octavio Paz et Rédaction, Enrique Krauze, n° 46, septembre 1980, pp. 15-21 et n° 47 octobre 1980, pp. 26-36.

lecture de la copie électronique : Hernan Fuentes, 2008

Traduction en espagnol de « [L'homme-femme](#). (Les berdaches en Amérique du Nord) ». Un article originalement publié dans la revue *Libre — politique, anthropologie, philosophie*. Payot, Paris: 1978, no 78-3, pp. 57-102.

[Autorisation formelle accordée par l'auteure le 27 septembre 2007 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]

Texte revu et corrigé par l'auteure.



Courriel : desy.pierrette@uqam.ca

Polices de caractères utilisés :

Pour le texte : Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2003 pour Macintosh.

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

Édition complétée le 29 juillet 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Pierrette DÉSY

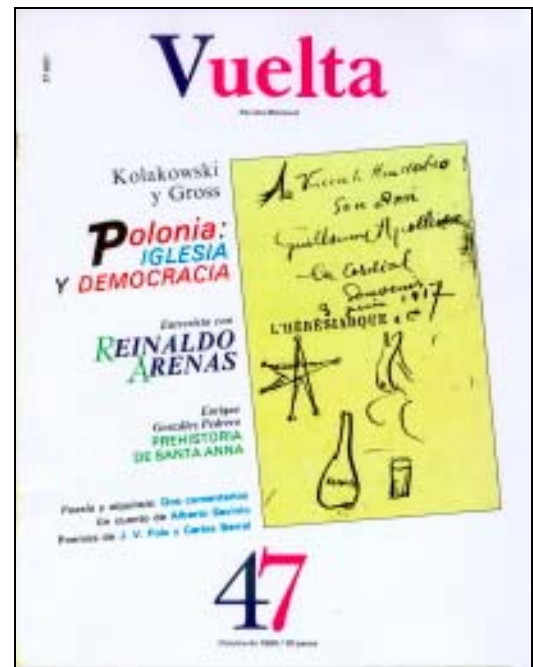
“El hombre-mujer :
Los “bardajes” entre los indios de América del Norte.”

Traducción de José de la Colina. Revista *Vuelta*, director Octavio Paz, Secretario de Redacción, n° 46, septiembre de 1980, pp. 15-21 y n° 47 octubre de 1980, pp. 26-36.

Texte revu et corrigé par l’auteur.



Première partie de l’article publiée dans la revue *Vuelta, Revista Mensual*, n° 46, septembre 1980, pp. 15-21



Deuxième partie de l’article publiée dans la revue *Vuelta, Revista Mensual*, n° 47 octobre 1980, pp. 26-36.

Contents

Una petición de matrimonio

- I. Una Definición
- II. Los cronistas
- III. Hacerse bardaje
 - A. El hombre-mujer en los mitos
 - B. Visiones y onirismo
 - C. Papeles y funciones
 - D. Sanciones e irreversibilidad
- IV. La antropología y el bardaje
- V. El paradójico estatuto del bardaje

Enemigos capturables

El hombre-mujer.

Los "bardajes" entre los indios de América del Norte. ¹

(Primera parte).

Traducción de José de la Colina

Una petición de matrimonio

[Back to Contents](#)

En el relato ejemplar de su cautiverio entre los Chippewa/Ojibwa, John Tanner, ² llamado saswa'benase (El Cernícalo), cuenta cómo recibió un día una proposición de matrimonio de parte de cierto Ozawendib (Cabeza Amarilla), a quien el destino había hecho agokwa, es decir como una mujer ³

John Tanner vivía entonces en un territorio de caza en la región del Río Rojo (Manitoba/Minnesota). Como muchos cazadores aborígenes, llevaba cada primavera sus fardos de pieles a la Compañía del Noroeste, entonces en ruda competencia con la Compañía de la Bahía de Hudson. ⁴

¹ Este texto ya ha sido escrito en Francès en la revista *Libre*, Paris, 1978.

² John Tanner, hijo de pastor protestante, nació en Tennessee en 1780. Capturado en 1789 por los saginaw-chippewa, vivió algún tiempo entre los ottawa y finalmente entre los saltadores-chippewa hasta 1828. Se retiró entonces al lado norteamericano de Sault-Ste-Marie donde fue momentáneamente el intérprete oficial del célebre mitógrafo Henry R. Schoolcraft. Tratado como "viejo mentiroso" e "indio blanco" por la población, desapareció trágicamente en 1846, tras haber sido equivocadamente acusado del asesinato del hermano de Schoolcraft.

³ Advertencia : las palabras en cursiva designan al bardaje en la lengua de la tribu. La homosexualidad concierne más frecuentemente a los hombres y rara vez a las mujeres (los casos más conocidos en este sentido se hallarían entre los mohaves, yukis, yumas y cocopas). En consecuencia, salvo indicación, hablamos de bardajes hombres.

⁴ La Compañía del Noroeste fue absorbida por la Compañía de la Bahía de Hudson en 1823.

El invierno era riguroso y los víveres estaban escaseando. Ese fue el momento poco propicio que escogió Cabeza Amarilla para presentarse en el campamento de Tanner. La agokwa estaba entonces buscando una familia a la cual integrarse para vacar en ocupaciones estrictamente femeninas. Sin esta inserción, le acechaba una muerte casi segura, en primer lugar a causa de la hambruna que hacía estragos, en segundo a causa de la guerra. En efecto, los chippewa, aliados de los assiniboines (siouan) y de los cris (algonquines) hacían encarnizada guerra a los sioux de Minnesota y de los Dakotas. Las compañías de comercio en pieles no eran, por lo demás, enteramente ajenas a la exacerbación de esos conflictos de carácter ancestral.

En estas circunstancias intentaba la agokwa incorporarse al campamento de Tanner, donde también se hallaba la madre adoptiva de este último, Netnokwa, una mujer totalmente singular que no desdeñaba hacer de jefe ni dedicarse al comercio de pieles.

Este es el relato de John Tanner :

“En el transcurso del invierno, uno de los hijos del gran jefe “ojibbeway” Weskobug (el Azúcar) llegó a nuestro campamento (...) Este hombre era de aquellos que se hacen mujeres y que los indios llaman mujeres. Hay muchos semejantes entre la mayoría de las tribus indias, si no es que en todas. Los llaman agokwa, palabra que expresa bien su condición. Esta criatura, llamada Ozawendib (La Cabeza Amarilla) debía tener bien cumplidos los cincuenta años y había tenido ya muchos maridos. Ignoro si ya me había visto o si había oído hablar de mí, pero muy pronto me hizo saber que había recorrido grandes distancias para llegar hasta mí, con la esperanza de vivir conmigo. Se ofreció a mí varias veces, y no solamente no se desalentó con mi rechazo, sino repitió sus insinuaciones repugnantes hasta que me vi obligado a huir de la tienda. La vieja Netnokwa conocía perfectamente sus maneras y no dejaba de reír de mi enfado y de la vergüenza que yo mostraba cada vez que aquella criatura se dirigía a mí. Netnokwa parecía más bien tomar el partido de Cabeza Amarilla, animándolo a quedarse entre nosotros. Esta última (Cabeza Amarilla) era muy experta en todo lo relativo a ocupaciones femeninas, a las cuales dedicaba todo su tiempo. Finalmente, desesperando de tener algún éxito conmigo, o quizá demasiado acosada por el hambre que hacía sentir bajo nuestro techo, desapareció y estuvo ausente durante tres o cuatro días. Yo había comenzado a pensar que no me fastidiaría más cuando ella volvió, cargando en brazos carne amojamada. Declaró que había encontrado al grupo de Wagetotagun y que este jefe lo enviaba, invitándonos a unirnos a él. (...) Había ordenado decir al agokwa : “Sobrino... ven conmigo, tú y mi hermana, y tendréis todo lo que está en mi poder ofrecer.” Me sentí muy contento y partimos inmediatamente.

En el primer alto, cuando me ocupaba en mantener el fuego, oí al agokwa, no lejos en el bosque, llamarme con un suave silbido. Cuando me acerqué, noté que miraba fijamente algo, y vi que era un orniñal. Tiré dos veces... pero el animal se escapó. La vieja me lo reprochó severamente. (...) Al día siguiente, poco antes de

la noche, llegamos al campamento de Wagetote, donde comimos hasta saciarnos. Finalmente, me vi liberado de las persecuciones de la agokwa, que se habían hecho intolerables. Wagetote, que tenía dos mujeres, casó con él. La llegada de una cónyuge a su familia fue motivo de risas, de incidentes grotescos, pero no provocó el malestar y las querellas que la llegada de una nueva esposa de sexo femenino habían suscitado." ⁵

Entre otras cosas, Tanner dice esto, que es esencial : la agokwa Ozawendib halla un lugar de inserción en el marco de un matrimonio cuyas apariencias se presentan como enteramente normales a priori. Y ese matrimonio no causa ningún escándalo. Como se verá, el berdache ocupa en las relaciones sexuales y culturales una posición exactamente codificada, lo mismo que es asignado a un lugar preciso por la lógica del sistema religioso y de la ética relacionada con éste. Por su estatuto, en principio, no transgrediría ninguna regla social. Estas son las premisas a partir de las cuales es posible comprender el papel, el estatuto y la función del bardaje en las sociedades amerindias del Canadá y los Estados Unidos.

I. Una definición

[Back to Contents](#)

Todas las tribus norteamerindias que contaban bardajes en ellas, empleaban un término especial para designar a aquellos o aquellas que, por razones definidas, habían elegido ser travestistas. Ese término significaba en general hombre-mujer o mujer-hombre. De todas maneras, el acento caía sobre una noción de paso de un estatuto a otro, después de que una visión, sueños, revelaciones, signos hubieran hecho evidente el carácter irrevocable de un destino más que de una fatalidad.

La palabra bardaje, tal como es empleada en antropología, viene del francés *bardache*. Según el diccionario Littré, es un término obsceno que nombra “le mignon ou le giton” (el querido o el favorito). Con las variantes *bardash* y *berdash* lo han usado los viajeros franceses y canadienses para nombrar a los homosexuales aborígenes de América del Norte. A su vez, esta palabra vendría del italiano “*berdascia*”, del árabe “*bardaj*” y del persa “*barah*”. ⁶

Sin embargo, el término *bardaje* solía ser utilizado para nombrar indistintamente al homosexual, el bisexual, el andrógino, el travestista, el hermafrodita o el eunuco. De allí viene una cierta confusión para el lector. Sin embargo, a partir de las informaciones etnográficas, puede inferirse que los cronistas hablan, de hecho, de la homosexualidad incluso cuando se utiliza el término hermafrodita. En sus *Mémoires historiques sur la Louisiane*, Dumont de Montigny dice precisamente :

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

⁶ Ver también Angelino, H. & Shedd, G., “A Note on Berdache”, *A.A.* número 57, p. 121, 1955.

“Casi todos los Autores que han hablado sobre La Luisiana pretendían que ese país estaba lleno de hermafroditas. No aseguraría enteramente que no los haya, puesto que no recorrí toda esa gran Provincia, pero en lo que conocí... puedo certificar que no hallé ninguna. Así, me inclinaría a creer que se confundió, y se tomó por verdaderos hermafroditas cierto hombre que, entre los natchez, y tal vez también en otras muchas Naciones salvajes se llama el Jefe de las mujeres. (...) ...no dudo de que este hombre-mujer dio lugar a la fábula de los hermafroditas”.⁷

II. Los cronistas

[Back to Contents](#)

Han sido numerosos los cronistas europeos que relataron la presencia de los bardajes en las tribus que visitaban. No se trata aquí de hacer un inventario exhaustivo de hechos etnográficos conocidos sino más bien de analizar a través de algunos testimonios un hecho social comprobado prácticamente en toda la extensión del universo amerindio : la existencia institucional de individuos que sobrepasaban la división de los sexos y las reglas que ordinariamente se relacionan con ella y a quienes, sin embargo, se les reconoce como no transgresores de ninguna ley desde el punto de vista de la sociedad.

Deploremos, para comenzar, el laconismo de los observadores europeos. Es verdad, se comprende que, preocupados por otros objetivos, misioneros, exploradores y comerciantes desplegaran poco celo en describir maneras que, reprensibles a sus ojos, no tardarían en desaparecer. En estas condiciones, se limitaron con presentar a la vez hipócrita y públicamente una pretendida excentricidad exótica que no podía existir sino entre salvajes, cuando esa “singularidad” constituía un *hecho social total* en las culturas amerindias, en tiempos en que en el Occidente (todavía más que hoy) el o la homosexual eran el “pobretipo” catalogado como criminal.

De hecho, si los cronistas coincidieron en subrayar el carácter “odioso” de esa práctica, era porque pensaban todos en lo mismo : sodomía. No advirtieron – que se sepa – que esa homosexualidad se inscribía dentro de un modelo cultural global y coherente, que excluía cualquier referencia al registro de lo patológico. Esos viajeros vieron en el bardaje un modelo desviado, “lunatique et alévolos” (lunático o incómodo), para hablar la lengua del siglo XVII⁸. No obstante su alta función chamánica, el homosexual era sobre todo para ellos un sodomita profesional. Esa es la opinión del Baron de la Hontan cuando habla de los indios

⁷ París, 1753, pp. 247-48 y 254.

⁸ Barón de la Hontan, *Mémoires de l'Amérique septentrionale*, segundo tomo (1705), Ed. Elysée, 1974, p. 143.

alévolo : “Tienen una desdichada inclinación hacia la Sodomía, igual que los otros Salvajes que habitan en las cercanías del Río del Mississippi”⁹. En el siglo XVIII, otro francés, M. alé, anotaba una comprobación análoga a propósito de los choctaw : “La mayoría de ellos se entrega a la sodomía. Estos hombres corrompidos llevan los cabellos largos y una faldita como la de las mujeres”.¹⁰

Pero afortunadamente los cronistas aportaron observaciones detalladas que permiten componer un cuadro relativamente homogéneo. Ya en el siglo XVI, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, entonces escapado con tres compañeros más de la expedición fallida de Pánfilo de Narváez en La Florida, da su testimonio. Durante su odisea de ocho años en América del Norte, encontró hacia 1528 algunos bardajes, posiblemente entre los karankawa de Texas.

“Mientras estaba entre ellos, fui testigo de una cosa repugnante : un hombre que se había casado con otro. Estos seres impotentes y femeninos se visten como mujeres y ejecutan los trabajos propios de tal sexo, pero usan el arco y transportan las cargas más pesadas. Vimos muchos de esta guisa entre los indios. Parecen más robustos y más altos que los otros hombres...”¹¹

Unos años más tarde, hacia 1564, Jacques Le Moyne de Morgues, que dejó muy bellos dibujos de bardajes, observó que los travestidos timicua de La Florida estaban dotados con virtudes terapéuticas. Tras recordar que los hermafroditas serían “odiosos” a los mismos indios, escribe :

“Los que sufrían de enfermedades contagiosas eran transportados a lugares reservados para este efecto por los hermafroditas. Estos últimos los alimentaban y cuidaban hasta que recuperaban la salud”.¹²

En el siglo XVII, hacia 1676, Jacques Marquette, que fue uno de los primeros europeos en visitar las orillas del Misisipi con el explorador Jolliet, hizo el siguiente comentario sobre los bardajes de la nación alévolo :

“Por no sé qué superstición, algunos alévolo, igual que algunos nadouessis¹³, siendo aún jóvenes, toman el hábito de las mujeres y lo conservan toda su vida. Hay algo misterioso en ello, porque nunca se casan y se glorian de rebajarse a hacer todo lo que hacen las mujeres. Sin embargo, van a la guerra, pero sólo pueden servirse del garrote y no del arco y la flecha, que son las armas propias de los hombres. Asisten a todos los juegos y a las danzas en honor del calumet (...). Se les llama a los consejos, donde nada puede decidirse sin consultarlos. En fin,

⁹ *Ibid.*, p. 144.

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

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

¹² Cit. en Swanton, J. R., "Early History of the Creek Indians". *B.A.E., Bull.* 73, 1922, p. 373. Ver también, Le Moyne de Morgues J., *Brevis Narratio eorum quae in Florida Americae Provincia Gallis acciderunt, fecunda in illam Navigatione, Duce Renalo de Laudoniere, classi Praefectu*, Anno MDLXIII. Theodore de Bry, MDXCI, Paris, 1591, ilustraciones XVII y XXIII.

¹³ Es decir los sioux.

por hacer profesión de una vida extraordinaria, se les considera manitús, es decir genios o personas importantes”.¹⁴

En este comentario, ya más mesurado si se le compara con los otros, el Padre Marquette plantea problemas diferentes : en efecto, en lugar de poner el acento en las relaciones sexuales, más bien se asombra de que esos hombres, que después de todo hacen la guerra, puedan gloriarse de trabajar como mujeres. El Padre Marquette tiene sin embargo el gran mérito de subrayar el papel político y religioso de los bardajes alévolo. En efecto, son “manitú”, lo cual remite implícitamente a una connotación sacra.

En su obra *Moeurs des Sauvages Américains*, Joseph-François Laritau tiene para la religión las mismas palabras que Marquette, a quien parece tomar los datos. Pero es interesante advertir que, pese a la condena que le merece esa curiosa institución, busca explicaciones :

Si se ha visto mujeres de una viril valentía que se gloriaban del oficio de la guerra, la cual parece sólo ser conveniente a los hombres, se ha visto también hombres tan cobardes que viven como mujeres. (...) Ver a estos hombres disfrazados de mujeres sorprendió a los europeos que abordaron América por primera vez. (...) Aunque el espíritu de Religión que les hace abrazar tal estado los haga ser considerados hombres extraordinarios, caen sin embargo, entre los mismos Salvajes, en ese desprecio en que estaban antiguamente los Sacerdotes de Venus Urania y de Cibeles y, ya sea que efectivamente se hayan conquistado ese desprecio avasallándose a pasiones vergonzosas, sea que la ignorancia de los europeos sobre las causas de su condición fundase contra ellos desagradables sospechas,¹⁵ esas sospechas entraron a tal grado en su espíritu que se imaginaron cuanto de más desventajoso podía pensarse, y esta imaginación encendió tanto el celo de Vasco Núñez de Balboa, capitán español que fue el primero en descubrir el Mar del Sur, que hizo perecer muchos de ellos, soltándoles sus feroces dogos, de los cuales sus compatriotas se sirvieron para destruir una gran parte de los indios”.¹⁶

Lafitau expone dos hipótesis acerca del desprecio en que se habría tenido a los bardajes. La primera, relativa a los sentimientos de los mismos indios, no se funda en ninguna prueba, sino aquella importante a sus ojos de que esos hombres pierden voluntariamente su “virilidad” por dedicarse a trabajos de mujeres. La segunda, por lo contrario, que concierne a las “sospechas desagradables” de los europeos, está enteramente verificada, hasta en la mención de la eliminación física. ¿Pero cómo no suponer que la institución de los bardajes los fascinaba ¿ En su capítulo titulado “De los Salvajes antropófagos & de los Hermafroditas”, Dumont de

¹⁴ « Récit des Voyages et Découvertes du P. Jacques Marquette », en *Relations inédites de la Nouvelle-France 1672-1678*, ed. Elysée, tomo 2, 1974, p.268.

¹⁵ Subrayamos nosotros.

¹⁶ *Op. cit.*, tomo I, 1724, pp. 52-4.

Montigny aporta preciosas informaciones sobre el “pretendido jefe de las mujeres” entre los natchez :

“Lo que hay de cierto, es que aunque sea verdaderamente hombre, tiene la misma vestimenta y las mismas ocupaciones que las mujeres : lleva como ellas los cabellos largos y trenzados, tiene como ellas una falda o alconand en lugar de un calzón, como ellas trabaja en cultivar las tierras y en todas las demás labores que les son propias, como en esos Pueblos que viven casi sin religión y sin ley, el libertinaje llega a los mayores excesos, no diré que esos Bárbaros no abusaban de aquel pretendido Jefe de las mujeres y no lo hacían servir a sus pasiones brutales. Lo que hay además de cierto es que cuando un partido de Guerreros o de Confederados deja el Poblado para ir, sea a la guerra, sea a la caza, no son seguidos por sus mujeres ; llevan siempre con ellos a ese hombre vestido de mujer, que sirve para guardar su entoldado, para cocer su *sagamité* y a proveer, en fin, a todas las necesidades de la pareja, como podría hacerlo una mujer”.¹⁷

Pero este pueblo “sin religión ni ley” poseía en realidad una mitología y rituales extremadamente complejos, lo mismo que una jerarquía social estructurada de tal manera que las diferentes capas (Apestosos-Honorables-Nobles-Soles) se hallaban en perpetuos movimientos ascendentes y descendentes¹⁸. En consecuencia, sería asombroso que el estatuto del bardaje natchez no haya estado también inscrito en un nivel altamente religioso y que su presencia junto a los hombres, durante la guerra o la caza, no tuviera un sentido simbólico. De cualquier manera, como luego se verá, los bardajes, donde quiera que estén, se hallan siempre envueltos en un aura misteriosa, lo cual en principio los sitúa fuera del estatuto específicamente femenino o masculino. Y si no son “hombres como los otros”, tampoco son “mujeres como las otras”.

Citemos aún algunas observaciones, que parecen aún más hostiles que las formuladas durante los siglos precedentes. En el siglo XVIII, Pedro Font escribía a propósito de los yumas de la región del Colorado :

“Con las mujeres, vi hombres vestidos de mujer, y van regularmente con ellas, sin unirse nunca a los hombres. El jefe los llama “amaricados”. (...) Pregunté quiénes eran estos hombres y me respondieron que no eran hombres como los otros y que por tal razón así iban vestidos. Pensé que eran hermafroditas, pero,

¹⁷ *Op cit.*, 1753, pp. 248 y 254.

¹⁸ Había entre los natchez tres grupos sociales exogámicos : los *soles*, los *nobles* y los *honorables*, y un cuarto grupo que podían practicar también la endogamia : los *apestosos*. La filiación era matrilineal y la pertenencia a un grupo superior estaba determinada por la madre. Según los cronistas franceses, la movilidad social se precisaba de la manera siguiente : el hijo nacido de la unión de una madre sol y de un padre *apestoso* era sol ; el hijo nacido de la unión de una madre *noble* y de un padre *apestoso* (o de un padre sol y una madre *apestosa*) era *noble* ; el hijo nacido de la unión de una madre *honorable* y de un padre *apestoso* (o de un padre *noble* y una madre *apestosa*) era *honorable* ; el hijo nacido de una madre *apestosa* y de un padre *honorable* (o de una madre *apestosa* y un padre *apestoso*) era *apestoso*. (Cf. Swanton, *op. cit.*, 1911.)

según lo que supe más tarde, comprendí que eran sodomitas, dedicados a tales prácticas infames”.¹⁹

En la misma época, hacia 1770, otro español, Pedro Fages, dice a propósito de los chumash de Santa Bárbara (California) :

“Tengo pruebas sustanciales de que los indios que, tanto aquí como en el interior, se visten como mujeres y toman la personalidad de ellas – hay dos o tres en cada poblado – son sodomitas profesionales. (Es verdad que todos estos indios se entregan a ese vicio abominable.) (...) Se llaman joyas y se les tiene en gran estima”.²⁰

Para cerrar este muestrario, evoquemos un viajero del siglo XIX que se hará célebre, George C. Catlin, que no deja tampoco de abandonarse a una breve e incisiva reflexión ; dejará también un boceto muy interesante de la danza del bardaje (i-coo-coo-a) entre los sauk y los fox :

“He aquí una de las costumbres más asquerosas y extrañas que jamás haya encontrado yo en territorios indios, y, que yo sepa, pertenece sólo a los sioux, los sauk y los fox”.²¹

Es inútil preguntarse por qué esos exploradores que, lejos de ser niños de coro, habían sido testigos de ritos mucho más extraños e impresionantes para su mirada de europeos, se sienten perturbados a tal punto. Que “vicio tan abominable” no sea reprimido los conforta en la idea que se hacen de los salvajes, de la misma manera que se representan el peligro al que han escapado como civilizados, porque, para hablar como uno de ellos, Pedro Fages, “este libertinaje es tan criminal que parece casi prohibido mencionarlo por su nombre”.²² Poco importa que den o no pruebas de hipocresía ; estos hombres pertenecen a su tiempo y lo esencial es lo que dicen. Y lo que nos dejan entender es que el homosexual amerindio es un “subversivo”.

Sus testimonios, en el fondo, se unen. Tienen el mérito de hacernos entrever la amplitud del fenómeno. Gracias a ellos sabemos que los choctaw y los chumash, los alévolo y los natchez (entre tantos otros pueblos) que vivían en espacios diametralmente opuestos, y cuyas estructuras socioculturales eran rigurosamente desemejantes, todos habían institucionalizado la homosexualidad. En todas partes, con variantes locales, aparecían los bardajes.

¹⁹ “The Colorado Yumans in 1775”, en *The Californian Indians*, Heizer & Whipple, ed. U.C.P., 1972, p. 250.

²⁰ “The Chumash Indians in Santa Barbara” *Ibid*, p. 259.

²¹ *Letters and Notes on the Manners, Customs & Conditions of the North American Indians*, 1841, Londres, vol. 2, p. 215 e ilustración 296.

²² *Op. cit.*, 1792, p. 260.

III. Hacerse bardaje

C. El hombre-mujer en los mitos

[Back to Contents](#)

La representación del hombre-mujer o de la mujer-hombre está dramáticamente presente en los mitos y los ritos. Podríamos interrogarnos largamente y sin duda con fruto sobre ciertos mitos que, si no presentan una imagen indudable del andrógino, no dejan de expresar, en el nivel de sus articulaciones simbólicas, la presencia de esta temática y de esta problemática. Examinemos primero el mito de la creación de los hurones-iroqueses : en él, la mujer-caída-del-cielo en un universo del cual la humanidad está aún ausente, da a luz una niña. Más tarde, ésta se halla encinta sin haber conocido hombre – y con causa – o es fecundada por el viento. Ella pare gemelos, de los cuales el sobreviviente se convierte en el héroe cultural. Este nacimiento de gemelos o de un solo héroe, en otras culturas limítrofes, no plantea tanto el problema de la ausencia supuesta o real del hombre en la concepción – como el dogma de la Virgen María –, sino el de la identidad misma de la procreadora que muere poco después del parto. En todos los casos la abuela es la que se ocupa de los niños : Manabozho y Lobo (ojibwa/chippewa) ; Gluskap y Malsum (micmac, passamaquody) ; Taiscaron e Iskeha (hurones) ; la Gran Liebre (winnebago). A su vez, los sobrevivientes, porque Lobo, Malsum y Taiscaron son implacablemente eliminados por su hermano, se declaran responsables de la civilización, a veces tomando al mismo tiempo ciertas características propias del alévol.

Pero el mito de la mujer-caída-del-cielo no es suficientemente explícito. Hay pues el inconveniente de suscitar hipótesis y no aportar pruebas. Observemos, por lo demás, que en la vida real, el travestista está dotado de poderes chamánicos. Lejos de estar situado en una categoría enajenante que lo excluiría de la sociedad, por lo contrario se le llama a tener un papel en dos planos : profano y sagrado. Los mitos pueblos y navajo son los que recuerdan con mayor insistencia que el bardaje posee este doble poder.

En el mito navajo de emergencia, los hombres-mujeres (*nadle*, que significa “que cambia”) desempeñan un papel extremadamente eficaz. El episodio en el cual entran en escena se sitúa en el momento en que los hombres y las mujeres han emigrado al tercer mundo (los navajos cuentan cinco de ellos) bajo la dirección de Primer-Hombre y Primera-Mujer. Pero terminan querellándose violentamente y la separación de los sexos se hace inevitable. Mientras unos se van a un lado del río, los otros se quedan en la otra orilla. Más tarde la situación se hace crítica para los hombres que, atacados de sordera, no pueden comunicarse entre ellos. Primer-Hombre toma entonces la decisión de llamar al hombre-mujer. El *nadle* en cuestión es un inventor de objetos utilitarios (calabaza, cesto de cocción, cepillo de

cabellos, etc.) y además, como sabe todo de las mujeres, da su precioso socorro a los hombres.²³

El mito de emergencia alé enseña que en cierto momento de la migración las personas terminan perdiendo la cabeza, de donde surge el mayor desorden moral. Las mujeres deciden entonces quedarse en su poblado, mientras los hombres atraviesan el río para establecerse en el otro lado. Tras cuatro años durante los cuales las relaciones se van envenenando cada vez más, sobreviene el diluvio. Las mujeres construyen una torre que se derrumba, pero los hombres logran perforar la costra terrestre mediante un junco. Aunque no haya la presencia específica de un hombre-mujer en este mito, una variante muestra a la Mujer-Araña acudiendo a ayudar a los hombres²⁴. Detalle significativo cuando se sabe que la Mujer-Araña simboliza masculinidad y feminidad o la metamorfosis de un sexo en otro.

La idea de la transformación sexual, aunque es muy compleja, está igualmente presente en los zuñi. En su mito de emergencia, los zuñi, tras haberse quedado cuatro años en un poblado, deciden continuar su ruta. Eligen como jefes a un hermano y una hermana. Durante el viaje, estos últimos no tardan en preceder a los otros. El día es cálido y el hermano y la hermana suben a una colina para reposar. Mientras Siwuluhsiwa queda dormida al pie de un árbol, Siwuluhsita se le acerca y, no pudiendo resistir al violento deseo que lo apresa, le hace el amor. El niño que nace de la pareja incestuosa es una mujer-hombre Hlahmon (*lamana*)²⁵. Los zuñi explican que “de tanto mezclar las semillas de un mismo origen, nace un doble en la vaina ; el hahlmon, es decir la combinación de un hombre y una mujer”.²⁶

Desgraciadamente, los mitógrafos de los zuñi no concuerdan todos sobre este problema. Así, E. C. Parsons pretende que la mujer-hombre no ha nacido de esa unión, sino que acompañando a los otros en la retaguardia, ella se perdió y se volvió un dios²⁷. Por otra parte, es necesario saber que Hlahmon era la hermana mayor de los clowns koyemshi que nacieron de la misma unión y cuya importancia ceremonial es conocida. Son hombres-mujeres que “si parecen muchachos, no tienen en ellos los frutos de la sexualidad²⁸. En esto ve Parsons la prueba, nos parece, de que los *lamana* – los hombres-mujeres que existían en la sociedad zuñi – pertenecen también al registro de lo risible y lo burlesco²⁹. Por lo demás, este autor ve en esas secuencias alévolos s una explicación a posteriori de la existencia real del *lamana*³⁰. Podemos preguntarnos si no es esta una interpretación reductora de un fenómeno muy complejo y superdeterminado. Por

²³ Hill, W. W., “The Status of the Hermaphrodite & Transvestite in the Navaho Culture”. A.A., 1935, p. 274. Goddard, P. E., “Navajo Texts”. *M.N.H.* vol. 34, 1933, pp. 128-9.

²⁴ Parsons, E. C., *Indian Pueblo Religion*, U.C.P., 1939b, pp. 236-7.

²⁵ Cushing, F. H., “Zuñi Creation Myths”, B.A.E., 13th Rep., 1896, p. 401 y siguientes. Parsons, E. C., *op. cit.* 1939b, pp. 220-2.

²⁶ Parsons, E. C., “The Zuñi La’mana”. A. S. número 8, 1916, p.254.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Cushing, F. H., *op. cit.*, p. 401.

²⁹ “The Last Zuñi Transvestite”, A.A., vol. 41, 1939, p. 339.

³⁰ *Op. cit.*, 1916, p. 525.

otra parte parece evidente que este autor olvidó varias veces el papel del travestista pueblo ³¹. Conviene, en fin, subrayar que, en el mito de emergencia se ve aparecer un dios, Kothlama (un hombre-mujer) que, capturado, logra escapar a la celebración vistiendo ropas de mujer. Como los koyemshi, también se le encuentra en ciertos ceremoniales.

Con el fin de que sean más visibles las funciones culturales múltiples que se apoyan en los bardajes, sin duda sería más fecundo establecer una comparación con los “kanyotsanyotse” de los tewa. En el mito de emergencia, la gente vive al comienzo bajo el agua de un gran lago. Poco tiempo después nacen Madre Verano (feminidad) y Madre Invierno (masculinidad). Luego, la gente comienza a pensar que debe emerger. Para ello, se dirigen a un hombre, diciéndole que es un hombre-mujer. Tras haber negado tres veces, éste termina confesando que en efecto es un hombre-mujer. Es el kanyotsanyotse, el único ser capaz de llevar a bien las diferentes fases de emergencia. Tiene igualmente como tarea primordial encontrar a los dioses que amaron los tewa, lo cual es esencial en la religión e implica una vida dichosa. La busca no es precisamente fácil para el kanyotsanyotse, pero gracias a criaturas ctonianas, obtiene las fuerzas necesarias. El hombre-mujer se convierte así en el más vigoroso entre todos. Después de haber cumplido su misión, vuelve a su lago, donde nombra un jefe de invierno y un jefe de estado en relación con las dos madres. Este relato es tanto más interesante por cuanto, en la realidad, el modelo mítico del kanyotsanyotse es el jefe de casa que establece el enlace entre el jefe de invierno y el jefe de verano. ³²

Analizado desde este punto de vista, el hombre-mujer es un héroe cultural que en definitiva no pertenece ni a un sexo ni a otro, más bien opera la síntesis entre ellos dos. Esto nos lo hace saber un bellissimo mito mandan, el Búho de las Nieves. En una secuencia, el héroe, Lobo Negro, es encargado de traer a su amo el hacedor de flechas el scalp de un joven, Cuatro Rayas. Parte entonces en busca de Cuatro Rayas, que habita en una isla. Llegando al borde del océano, encuentra a una maga, Gaina de Cola Blanca, que lo invita a desnudarse, se frota contra él y lo transforma en mujer. Así, con los rasgos de una linda muchacha Lobo Negro entra en el poblado de Cuatro Rayas. De este modo puede esposarlo y tomarle su scalp ³³. También se encuentra esta posibilidad asombrosa de metamorfosis, pero de manera obscena, en el alévolo winnebago Wakundkaga, llamado El Primer Nacido. Este, durante una de sus múltiples aventuras, se disfraza de mujer con el fin de esposar al hijo de un jefe, a quien da tres niños. La superchería es un día descubierta cuando, saltando por encima de un foso, pierde “una cosa maloliente” (una falsa vulva). En el siguiente episodio se le ve convertido en esposo que va a

³¹ Ver, por ejemplo, Sebag, L., *L'invention du monde chez les indiens Pueblos*, Maspero, 1971, p. 425 y siguientes.

³² Laski, V., *Seeking Life*, M.A.F.S. SO, 1959, Sebag, L., *op. cit.*, 1971, pp. 421-8. Por razones evidentes, no podemos dar todas las versiones de los ritos de emergencia.

³³ Bowers, A.W., *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago, 1950, pp. 286-95. También se encuentra en este mito un bello ejemplo de cohabitación entre dos hombres : Búho de las Nieves llamado Gran Hombre y Búho Gris llamado Pequeño Hombre.

visitar a su esposa y su hijo. Pero es necesario saber que en este punto de sus aventuras, este héroe-deceptor enfrenta problemas funcionales con su cuerpo. Por ello transporta su inmenso pene en una caja.³⁴

Si los mitos muestran con precisión que se ha tomado en cuenta el problema de la transexualidad, los ritos prueban igualmente que el fenómeno de la homosexualidad está profundamente arraigado en el nivel de las articulaciones simbólicas mayores de estas diferentes culturas, y que nada tiene de superficial o de excéntrico. Este fenómeno pertenece a lo sagrado allí mismo donde está relativamente esparcido. Pero hay más : algunos de estos mitos ponen en evidencia la dicotomía de los sexos y el antagonismo primitivo entre los dos, y hacen funcionar la instancia de la homosexualidad como una tentativa de solución a esta diferencia/oposición irreductible. Así, entre los tewa, durante la ceremonia de iniciación alévol, muchachos y muchachas se reúnen en la kiva. Se le pregunta a cada niño si es hombre o mujer. Todos responden : “Soy un hombre”, y luego “Soy una mujer”³⁵. Esta es una puesta en escena ritual dramatizada del mito de emergencia, en el momento en que aparece el kanyotsanyotse, y una tentativa de reducción de la hostilidad arcaica entre los sexos.

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

³⁵ Laski, V., *op. cit.*, 1959, pp. 25-6; y Sebag, L., *op.cit.*, 1971, pp. 424.

El hombre-mujer.

Los “bardajes” entre los indios de América del Norte.”

(Segunda y última parte).

Traducción de José de la Colina.

III. Hacerse bardaje

B. Visiones y onirismo

[Back to Contents](#)

Parece que, sobre todo entre los indios de las Llanuras, no es tanto la mitología la que define el simbolismo y las reglas del travestismo como el problema planteado por el espinoso paso de la infancia/adolescencia a la edad de hombre. Ocurre aquí como si los ritos de iniciación sirvieran de catalizadores para designar, en un momento tan crucial y peligroso, al homosexual.

Entre los indios de las Llanuras, el rito del paso del adolescente era sancionado por la busca de una visión que exigía un aislamiento durante cuatro días por lo menos. Era una etapa delicada y decisiva en lo que concernía al futuro guerrero, de allí la importancia de la intensidad de la visión. Sucedió que no ocurría nada y entonces la busca debía ser repetida.

La visión podía determinar de una vez por todas la vocación del joven que era llamado a hacerse bardaje. Evidentemente este era el escenario entre los winnebago y los omaha. Durante su ayuno, el muchacho omaha era susceptible de ver manifestarse a la Luna que tendía en una mano una correa de cesta y en la otra un arco y flechas. Pero Luna, concebida como un astro hermafrodita, era de humor cambiante. En el momento en que el adolescente se disponía a escoger el arco y las

flechas, podía presentar inesperadamente la correa. Si el visionario era entonces incapaz de prever la maniobra a tiempo, se hallaba irremediamente atrapado. Se convertía en *mixuga*, es decir “instruido por la luna”³⁶. Volvía entonces al poblado, se ponía hábitos de mujer, pero no se limitaba a un mero travestismo : hablaba, se movía, caminaba como una mujer y tomaba las ocupaciones propias de las mujeres.³⁷

Pero la visión no es irremplazable ; toda una gama de signos puede tener lugar en ella. A. Fletcher y F. La Flesche recogen el caso de un joven que, volviendo a su tienda con el morral vacío tras haber buscado en vano una visión, encontró a una mujer que le dijo lo siguiente :

“Eres mi hija y serás lo que soy. Te entrego esta azada. Te servirá para cultivar la tierra y el maíz, los frijoles y las calabazas crecerán. Estarás muy dotada para trenzar los pelos de bisonte, decorar los mocasines, los pantalones y las faldas”.³⁸

De repente, el joven advirtió que había empleado una terminación femenina al hablar de si mismo. Intentó corregirse inmediatamente, pero fue incapaz de hacerlo. Al llegar a su tienda se vistió de mujer y se comportó como tal.

Aún más dramática es la aventura que tuvo un joven guerrero omaha. Al retorno de una expedición, cuando danzaba en el poblado, oyó repetir a un buho : “Ese jefe es *mixuga*”. No tuvo otra alternativa que la de tomar hábitos femeninos. Pero, tomando en cuenta la particularidad de esa revelación tardía, pudo seguir haciendo la guerra, vestido de hombre.³⁹

El sueño era un vehículo esencial de la visión y era importante que algunos temas recurrentes no aparecieran a los durmientes, a riesgo de modificar su vida.

Entre los oglala sioux, el hecho de soñar demasiado frecuentemente a una mujer “wakan” (sagrada, con la connotación de poder) o a un “p’te winkte” (bisonte sagrado hermafrodita) invitaba fuertemente a la condición de bardaje llamada *winkte*⁴⁰. Pero hay más, si miramos de cerca. Así, en la historia del ritual de la pipa sagrada, cuya iniciadora es la mujer “Bisonta Blanca”, Hehaka Sapa cuenta que dos cazadores, al advertir a lo lejos una forma, se acercaron a ella y descubrieron que era una mujer muy atractiva. Uno de los cazadores habló al otro del deseo que sentía por esa mujer. Pero su compañero le respondió que no debía tener esos pensamientos porque sin duda se trataba de una “wakan”. Pero ya la mujer hacía una señal para que aquel que tenía “malos pensamientos” se le

³⁶ Dorsey, J.O., “A Study of Siouan Cults”, *B.A.E.*, número 11, 1889-90, p. 378.

³⁷ Esta metamorfosis es comparable con la del chamán siberiano y en particular chukchi : éste pasaba por varios estados de transformación antes de volverse mujer.

³⁸ “The Omaha Tribe”. *B.A.E.*, número 27, 1905-6, p. 132.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Brown, J. E., ed., *The Sacred Pipe*, Penguin Book, 1972, pp. 334.

acercara. Una nube los envolvió y, al disiparse, se vio al hombre devorado por serpientes.⁴¹

En otra perspectiva, las deidades femeninas son los testigos esenciales de las transformaciones de hombres en mujeres. Bastaba, por ejemplo, que los hidatsa soñaran de modo compulsivo en “La Vieja Mujer del Poblado” o en “La Mujer Celeste” para que esto fuese un signo que predestinaba a la condición de *miati*. Igualmente, la visión de “La Mujer de Allá Arriba” constituía un indicio-signo inequívoco de ese destino. Se decía entonces que el *miati* había sido capturado⁴². Pero era “Doble-Mujer” la que visitaba al oglala sioux. Sucedió de este modo en la visión : un mensajero de sexo masculino convidaba al visionario bajo una tipi o era invitado a elegir entre un arco y flechas o raspadores. Si tomaba estos últimos, se convertían en *winkte*.⁴³

C. Papeles y funciones

[Back to Contents](#)

Un poco por todas partes se encuentra en América del Norte esa alternativa entre objetos femeninos y objetos masculinos que, explícitamente, simbolizan, en cada cultura, uno y otro sexo. Entre los yurok, por ejemplo, un muchacho se convierte en *wergern* cuando se pone a tejer ; entre los pima, el niño que muestra una predilección notoria en jugar con un cesto será “como una muchacha”, sin que se preste casi atención a la niña que se interese en el arco y las flechas⁴⁴ ; lo mismo sucedía con los niños crow e hidatsa a quienes les gustaran las muñecas. A éstos se les desaconsejaba fuertemente que se interesaran en las labores de jardinería, incluso que pensarán en ellas. Las mujeres ancianas tenían el papel de elogiar el oficio de guerrero muy temprano en la infancia del hombre.

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

⁴² Bowers, A.W., “Hidatsa Social Ceremonial Organization”, *B.A. E. Bull.*, 194, 1965, p. 330.

⁴³ Wissler, *op. cit.*, 1912, p. 93.

⁴⁴ De todos los pueblos que habían institucionalizado la homosexualidad, parecería que los pima son la excepción que confirma la regla. En efecto, el niño que prefería el cesto al arco era aislado de los demás. Además se le tenía por elemento peligroso (véase Hill, W.W., “Nota on Pima Berdache”, *A.A.*, new series número 40, 1938, pp. 338-40). Pero en su memoria sobre el travestismo, L. Li Causi muestra que hay serias contradicciones entre lo que se dice en el mito de creación pima y el curioso lugar concedido al bardaje en la sociedad pima (*Il travestismo presso I Gruppi indigeni degli Stati Uniti.*, Ms., Università di Roma, 1971, pp. 88-96). A la luz de estas informaciones, parece que el travestista pima no es un verdadero homosexual, igualmente es posible que las observaciones de W.W. Hill no tomen en cuenta el hecho de que el proceso de aculturación deformó muy rápidamente, e incluso corrompió, el devenir de la homosexualidad pima. Todo esto debe ser aclarado.

La diferencia/oposición entre las mujeres y los hombres está ilustrada ejemplarmente en este código simbólico : mientras el arco y las flechas connotan la fuerza centrífuga en relación con el espacio del círculo territorial, teniendo como término el riesgo de una muerte siempre posible, el cesto y la correa connotan una fuerza centrípeta en el interior del círculo territorial, con la seguridad casi completa de una existencia larga y apacible. Así, entre los sioux, si el *winkte* soñaba con la mujer “wakan”, obtenía la promesa de una larga vida. Por esta razón se le pedía que diera un nuevo nombre al recién nacido.

Sin embargo, sería abusivo concluir que el hombre que se hacía mujer temía a la muerte, o simplemente que las mujeres temían la guerra. En una sociedad en la cual cada individuo está situado desde la infancia ante cotidianas y omnipresentes hazañas guerreras, tales sentimientos son inconcebibles. Una informadora hidatsa nos persuade de ello cuando le dice a A. W. Bowers : “...el papel de las mujeres en la guerra era vital, y el éxito o el fracaso de la expedición dependía tanto de la manera en que se comportaban tanto las mujeres como los hombres”⁴⁵. El mismo autor cuenta la anécdota siguiente que describe la actitud de un bardaje sioux frente al enemigo : Unos guerreros hidatsa encontraron un día a unas mujeres sioux que estaban colectando legumbres silvestres. Las acompañaba un *winkte* que dijo a los guerreros : “No podéis matarme porque soy ‘wakan’. Incluso puedo contar golpes con mi bastón”. El *winkte* entonó un canto sagrado y poderoso que hizo huir a los hidatsa. Uno de ellos intentó flecharle, pero la flecha tan sólo pudo rozarlo. La misma aventura le ocurrió a la *agokwa* ojibwa, Cabeza Amarilla, que logró tener a respetable distancia toda una banda de sioux, permitiendo a los otros escapar⁴⁶. Por lo demás se señalan constantemente incidentes como estos a propósito de los bardaje, lo cual desmiente la tesis de quienes quieren ver en la condición del bardaje el efecto de la cobardía.

Los ritos ceremoniales eran también marcos en los cuales los bardajes tenían un papel preponderante, con título de alévolos , o de participantes. Con frecuencia se les encargaba de dirigir las danzas. Mientras el *bate* crow tenía el honor de derrumbar el primer poste destinado al ritual de la danza del sol, el *miati* hidatsa debía localizar el primer árbol. Ahora bien, este árbol, generalmente un álamo, simboliza antes de su caída el enemigo al que se derriba, y constituye durante la ceremonia el lazo entre las fuerzas terrestres y supraterrrestres. Los *heemaneh* cheyennes oficiaban durante la danza de los scalps. Es interesante anotar que este ritual era practicado en el suroeste. Y como quien dice scalps dice guerra, esto demostraría nuevamente, si hiciera falta, que al bardaje no se le excluye de los ritos y las ceremonias, sino que ocupa, por lo contrario, una posición clave en la esfera de lo sagrado y de lo religioso. Anotemos además que estos travestistas estaban insertos en sociedades femeninas. A. W. Bowers cuenta que hubo en ellas hasta veinticinco *miati* que pertenecían a la sociedad de la

⁴⁵ *Op. cit.*, 1965, p. 256.

⁴⁶ *Ibid*, p. 220. Se sabe que entre los indios de las Llanuras, tocar a un enemigo sin matarlo gracias a un bastón ritual era considerado como una de las mayores proezas.

“Mujer Celeste” ; más tarde, encontró cuatro que dependían o de esta última o de la sociedad de la “Mujer de Allá Arriba”. Las madres de estos *miati* formaban también parte de ellas ⁴⁷. En cuanto a los *winkte* sioux, estaban asociados al ritual de la “Doble Mujer”.

Cuando el bardaje no era sospechoso de utilizar su poder chamánico con fines alévolos, su ayuda era en general muy solicitada. Tenía la reputación de dar buena suerte a los guerreros, a los cazadores y a los enamorados. Era un entrometido, un contador de historias cómicas y frecuentemente escabrosas. Se le reconocían las cualidades del curandero, tenía a la vez poderes terapéuticos y mágicos, dones particulares en el nivel de las ocupaciones cotidianas, de allí la insistencia de los informantes, como de los observadores, en subrayar, que “trabaja mejor que las mujeres”. Lo cual no debería causar asombro, pues se trata de un ser al cual se le reconocen virtudes sobrenaturales, y la huella de su omnisciencia y de su poder se encuentra en algunos de los trabajos que realiza. En el mismo orden de ideas, C. Wissler indica que la decoración con púas de puerco espín era considerada “wakan” entre los oglala-sioux. ⁴⁸

Entre los navajos, el *nadle* lo sabe todo por ser a la vez hombre y mujer. Así, es signo de buen augurio tener en casa a uno ; se convierte en el favorito de la familia. Más tarde, está destinado a ser el jefe de ésta. Tiene derecho de fiscalización sobre la propiedad, dirige el trabajo de los campos. En las ceremonias, él prepara los alimentos. Además, teje, prepara el cuero y fabrica los mocasines. Es un excelente alfarero, un buen cesterero. Pastorea los carneros. Se le busca como partero, conoce los cantos para curar la locura resultante del incesto. Se sospecha a veces que practica la hechicería, pero hay discreción sobre este tema, y particularmente lo son los navajos en este terreno peligroso. Además, los *nadle*, “los que hacen como las mujeres”, en relación con los otros, los andróginos, pueden casarse. Si se casan con una mujer, se vuelven hombres, pero si se casan con un hombre, siguen siendo *nadle*. En fin : pagan a quienes los sodomizan y tienen el poder de conjurar el peligro inmanente de tal acto. Pues la sodomía es tabú para los navajos, ya que de esta práctica puede resultar la locura, pero los *nadle* escapan a esta prohibición, siendo ellos mismos curanderos y conocedores de los cantos apropiados. ⁴⁹

El *nadle* navajo ocupa, evidentemente, una posición extremadamente privilegiada en el seno de la tribu. Los bardajes que pertenecían a otras tribus tenían también obligaciones sociales (como se ha visto). Los *heemaneh* cheyennes concertaban los matrimonios. Elocuentes, de habla atractiva, su compañía era

⁴⁷ *Op. cit.*, 1965, p. 315, 326 y 330. Tras la menopausia percibida como rito de paso en el devenir femenino, y no enfermedad – las mujeres se unían a este tipo de sociedades.

⁴⁸ *Op. cit.* p. 93.

⁴⁹ Hill, W.W., *op. cit.*, 1935, pp. 273-9 La presencia de verdaderos hermafroditas tal vez asombra. De cualquier modo, G. A. Reichard cuenta que uno de los *nadle* encontrado por Hill había sido emasculado por indios ute durante una incursión guerrera. Cf. *Navaho Religión : a Study of Symbolism*, vol. I, N.Y., 1950, p. 141.

solicitada y se preciaban de ser mensajeros entre los enamorados ; además, acompañaban a los hombres en la guerra.⁵⁰

Por su lado, como un jefe cuya generosidad es conocida, el *bate crow* tenía el tipi mejor provisto y más grande. Tenía gran reputación por su arte de manejar la aguja. Se decía que era el mejor cocinero de la tribu, y se sabía que se podía siempre esperar de él socorro, caridad y benevolencia⁵¹. R. Lowie dice que el *bate* que tuvo la ocasión de encontrar medía 1 metro 75 (los hombres crow tienen una estatura claramente por encima de la normal) y era de constitución fuerte. “Vestido como una mujer – escribe –, habría pasar por una entre ellas, a no ser por su voz en falsete.” Este *bate* estaba muy dotado para el arte de la decoración. Aunque tenía más de cincuenta años, pretendía tener, como las muchachas, sus enamorados entre los hombres. Además, había combatido valientemente contra los sioux.⁵²

En cuanto al *miati hidatsa*, podía ser temido, pero no era menos respetado en razón de la relación única que tenía con lo sobrenatural. Era proverbial su generosidad. Con frecuencia recogía huérfanos. Además los *miati* buscaban la compañía de hombres de mayor edad con los cuales compartían la vida ; frecuentemente estos hombres estaban casados pero se entendían poco con su(s) mujer(es). El *miati* y su marido vivían entonces en dos habitaciones construidas lado a lado.⁵³

Según M. C. Stevenson, la persona más notable que había tenido ocasión de hallar entre los zuñi era una mujer. Era “la de mayor estatura... sin duda la más fuerte intelectual y físicamente... de hecho ocupaba la posición de jefe de varias ocasiones”⁵⁴. Pero esta señora que tanta personalidad tenía (incluso había hecho un viaje a Washington D. C.) era en realidad un hombre. Stevenson confiesa que estuvo engañada sobre esto durante mucho tiempo. Sin embargo, este *lamana* siguió siendo para ella una “verdadera” mujer.⁵⁵

Estos últimos y raros testimonios de los antropólogos son extremadamente preciosos. Para comenzar, tienen el mérito de contradecir, a posteriori, y de manera formal, como veremos, a otros antropólogos. Por lo demás, representan el discurso de los últimos bardajes libres. Estos se hacen esta pregunta fundamental : ¿Cómo se puede ser hombre ¿, ¿cómo se puede ser mujer ¿ Al responder hombre-mujer, lejos de engendrar una disyunción, asumen una continuidad, considerándose mediadores entre los dos sexos. Así es como el hombre-mujer no presenta ningún peligro para las mujeres, y a la inversa. Lo que llama al hombre del lado de las

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

⁵¹ Simms., S. C., “Crow Indians Hermaphrodites”, A.A., vol. 5, 1903, pp. 580-1.

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

⁵³ Bowers, A. W., *op. cit.*, 1965, pp. 166-8, 259 y 315.

⁵⁴ “The Zuñi Indians”, *B.A.E.*, 23 the Rep., 1901-1902. pp. 310-1.

⁵⁵ *Ibid.*

mujeres, y a la mujer del lado de los hombres, es un destino chamánico y transbiológico.⁵⁶

Pero estos bardajes solitarios han llegado ya a la frontera de su cultura, al borde de la aculturación. Esta última, por la violencia con que procede, no tardará en asestarles el golpe fatal que los hará pasar irrevocablemente a un universo hostil.

D. Sanciones e irreversibilidad

[Back to Contents](#)

Sin apoyo ceremonial y guerrero, sin apoyo social y cultural, la institución del bardaje tenía que desaparecer, precediendo a las otras formaciones en su caída. La transformación física del transvestista era posible con la condición de que hallara una inserción total en la sociedad. Su institución dependía estrechamente de un saber mítico, que era transferido y dramatizado en los rituales. El final de los bardajes fue brutal en el sentido en que los agentes de la aculturación – esa máquina eficaz – supieron añadir a su empresa de destrucción los elementos propios de la enajenación : perseguido, ridiculizado, el bardaje no halló más salida que la de su eclipse. Este límite de ruptura se inscribiría a veces en el nivel de una funesta realidad : el suicidio.

Era evidente : para los agentes del gobierno, que debían comenzar a combatir aquella moda extravagante desvestiendo al bardaje. Habían comprendido, al menos, que la apariencia vestimentaria tenía un carácter primordial. R. Lowie informa que los funcionarios de los Asuntos Indios habían intentado de forzar a un *bate* a vestirse como hombre y los *crow* protestaron arguyendo que "eso iba contra su naturaleza"⁵⁷. A. W. Bowers escribe que un *miati* hidatsa tuvo que refugiarse en la reserva de los *crow* cuando un empleado gubernamental lo obligó a vestirse de hombre y le cortó las trenzas.⁵⁸

Así, los mismos indios terminaron viendo aquella institución como una fuente de vergüenza y humillación. J. O. Dorsey da el ejemplo de un joven omaha a quien su familia insistió en darle arco y flechas después de haber sido "instruido por la luna" (véase más arriba) ; el desdichado *mixuga* no pudo soportar el peso de tal opresión y se suicidó⁵⁹. N. O. Lurie cita el caso de un bardaje winnebago que se obstinó por su parte en seguir las enseñanzas de la luna, aunque sus hermanos lo

⁵⁶ A este respecto el bardaje-hombre podía pretender que estaba encinta gracias a una falda rellena, y llegaba incluso a simular el parto. Podía fingir que tenía menstruaciones inflingiéndose una herida en el pene (contrariamente a la tesis más difundida, la sangre menstrual confiere a la mujer un poder). Es, pues, normal que halla prohibiciones en este aspecto. El bardaje-mujer podía tomar el papel del marido y convertirse en padre legal de los hijos de su esposa.

⁵⁷ *Op. cit.*, 1966, p. 48.

⁵⁸ *Op. cit.*, 1965, p. 315.

⁵⁹ *Op. cit.*, 1889-1890, p. 379.

amenazan con matarlo si continuaba poniéndose la falda. Encontró una solución honorable dosificando pertinentemente vestimentas femeninas y masculinas ⁶⁰. Pues un bardaje no se siente en paz mientras no se haya plegado a la invitación imperativa de una deidad femenina.

W. W. Hill parece haber encontrado en el sudoeste a un verdadero *nadle*, es decir un andrógino, llamado Kinipai, que no habría encontrado la inserción que le reservaba la cultura navajo. En efecto, se ha visto que en el sudoeste el paso de un estatuto sexual a otro se hacía de manera menos espectacular que en las llanuras, por ejemplo. En lo que concierne a la entrevista concedida por Kinipai, es muy posible, por lo contrario, que el *nadle* se sintiera molesto por la presencia de un extranjero, a juzgar por lo siguiente :

"Era evidente que estaba muy alterada y nerviosa, con la mirada baja... y no dejaba de frotarse las manos y de retorcerse. Por un momento perdió la voz, y cuando volvió a hablar, lo hizo murmurando de manera inaudible, de modo que sus frases eran incoherentes. (...) Había tenido relaciones sexuales con un centenar de hombres. (...) De mal grado se dejó fotografiar, arguyendo que el autor se burlaría de ella". ⁶¹

Pero cuán trágica es la historia de lo que le ocurrió a una *hwame mhayé*, hacia lo años 1850. Una mujer-hombre, Sahaykwisa, había tenido varias mujeres amantes. Se la tenía por afortunada en el amor y sus poderes chamánicos eran temibles. Comenzó a perder su ascendiente en el momento en que su tercera mujer la abandonó por volver con su marido, que volvió a aceptarla no sin vacilación. Poco a poco la *hwame* se aficionó a beber y a frecuentar hombres. Se prostituyó con hombres blancos. Se sospechaba, sin tener pruebas, que había cometido asesinatos. Un día, borracha, se jactó de ellos entre hombres mohaves. Estos la ahogaron en un río. ⁶²

Esta mujer, al pasar de un estatuto homosexual a otro heterosexual, había perdido su inicial poder. Borracha, prostituida, criminal, no pertenece al universo mohave lo mismo que no participa ya de la homosexualidad mohave. Al confesar sus crímenes, no es ya chamana y sus jueces, ahogándola, se deshacen de una bruja. Desde hace tiempo ha dejado de ser una *hwame*.

Pero la intrusión en las sociedades amerindias de un nuevo modo de pensar aportado por los europeos no dio siempre los resultados previstos. Así, en el siglo XIX o antes, fueron muchos los mesías que intentaron, a veces con éxito, quebrar la fuerza de inercia que se filtraba insidiosamente en el interior de las tribus. Wovoka, el iniciador, con Tavibö, su padre, de la danza de los Espíritus, es un ejemplo de ello. Este ritual mesiánico se extendió en 1890 como un reguero de pólvora en todo el oeste norteamericano, insuflando un nuevo vigor a las

⁶⁰ "Winnebago Berdache", A.A., vol 55, 1953, p. 709.

⁶¹ *Op. cit.*, 1935, p. 276.

⁶² Devereux, G., "Mohave Ethnopsychiatry Suicide : The Psychiatric Knowledge of the Psychic Disturbances of an Indian Tribe" *B.A.E.*, Bull. 175, 1961, pp. 416-25.

poblaciones agotadas por guerras y masacres. Pero hubo otros más discretos : hacia 1812, una profetisa kutenai instituyó un culto mesiánico entre los athapaskan de la región del río Mackenzie. Esta mujer estaba casada normalmente con un hombre que trabajaba para la Compañía del Noroeste en un puesto del río Columbia. Pero un día, tras haber recibido revelaciones, abandonó bruscamente a su marido, se puso ropas de hombre y buscó una esposa. Esta mujer-hombre tuvo muy buen éxito prediciendo a los athapaskan una nueva edad de oro con la desaparición de los blancos en todo el territorio. Pero era necesario que los indios bailaran la "danza de la profetisa" y respetaran ciertas reglas, bajo pena de provocar el fin del mundo.⁶³

Desgraciadamente, tenemos pocos detalles sobre este culto mesiánico y sobre la profetisa kutenai. Pero el caso basta a demostrar que el bardaje, cualquiera que sea su sexo, tiene poder sobre los demás.

Todos estos ejemplos muestran que el bardaje no es un *disidente*, lo cual lo excluiría rigurosamente del orden social de la tribu. Queda demostrado que su estatuto no lo cataloga como un *proscrito*, como era el caso, por ejemplo de quienes transgredían la ley fundamental (como el incesto o en ciertas tribus el asesinato de uno de sus miembros). Tampoco sería un *extranjero*, como era con frecuencia el caso de muchos cautivos de los indios. El bardaje pertenece de hecho al interior del círculo tribal.

Ante todo, el bardaje depende de los códigos culturales de la tribu a que pertenece. Si no respetara esos códigos, no podría ser travestista. La sociedad le proporciona un espacio en el cual se inscribe ; sin la instauración de ese espacio, el bardaje habría tenido que marginalizarse : fenómeno intolerable para la sociedad amerindia. Del mismo modo, el homosexual tampoco es situado como modelo de lo irracional que muestre a los otros, los heterosexuales, el peligro al que habrían escapado, o para decir a unos : "Vean en qué me he convertido : un no-hombre", y a otros : "Vean lo que puedo ser : una casi mujer".

Es evidente que se requieren condiciones internas, pertenecientes al registro de lo inconsciente, para que aparezca el bardaje. Es de imaginar que el soñador (o el visionario) piensa en sus pasiones latentes reveladas por el contenido manifiesto de su sueño (o de su visión).

El sueño o la visión es un "cumplimiento del deseo" en el sentido freudiano del término. No es azar que una deidad femenina se apodere del soñador, como no es la fatalidad la que conduce a los *miati hidatsa* a unirse a la sociedad de "Mujer de Arriba" – la misma que los ha capturado – y a la cual se hallan ligadas sus propias madres (véase más arriba).⁶⁴

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

⁶⁴ Estos datos podrían sugerir la idea de que se trata de la figuración de una regresión a la infancia o de una especie de fijación que no sobrepasa el rito de pasaje. Pero también podemos preguntarnos si esos bardajes no están (como su madre después de su menopausia, cf. nota 46) en una posición que se situaría más allá de la deferencia biológica de los sexos.

M. Foucault ha querido demostrar que a partir del Renacimiento la homosexualidad pertenece al “amor de sin razón”⁶⁵, pero no es lo mismo para los amerindios, entre los cuales el homosexual debe necesariamente pertenecer al “amor de razón”. Aquello en lo que se convierte está en el orden de las cosas, o se le considera así por estar institucionalizado. Es decir que la homosexualidad está rigurosamente codificada en el sentido en que nadie puede escapar a su destino. Porque, en la suposición de que un individuo se niegue a seguir las reglas inherentes a su función, se vería privado del apoyo que le permite ser lo que es. Por esto mismo no tiene ninguna posibilidad, teóricamente, de ser un marginal. Por lo demás, cuando se haga marginal será en el momento preciso en que penetra la influencia religiosa y moral europea. El bardaje, figura eminentemente subversiva para nuestras sociedades, queda entonces catalogado como anormal y perverso.

IV. La antropología y el bardaje

[Back to Contents](#)

Apenas puede afirmarse que los trabajos de los antropólogos sobre los bardajes sean siempre satisfactorios. Ya la tarea de desenredar una madeja de impresiones vagas y de imbecilidades perentorias no es fácil. De un etnólogo a otro varía la calidad de la información. Con la mayor frecuencia, unos creen poder reducir un fenómeno tan complejo a explicaciones sumarias, y otros ahorrarse el problema. Pero, a pesar de esas dificultades, y como se ha visto, la cosecha es abundante y su análisis es fecundo. Se advierte que en esos testimonios se encuentran muy señalados los elementos de un tecnocentrismo que participa tanto de prejuicios como del puritanismo y que parecen confortar, si no tranquilizar, a los autores sobre la identidad de su propio sexo, en general masculino. En este sentido, son preferibles ¡y cuánto! los testimonios de los cronistas de siglos pasados que contaban en voz alta lo que pensaban, no teniendo los medios de protegerse tras una tartufería seudocientífica.

Por supuesto, hemos ya citado a muchos antropólogos que señalaron fielmente la presencia de bardajes, confirmando las anotaciones anecdóticas de sus predecesores. No se trata tanto de estos últimos como de los que otros han hecho en su nombre. También se puede reprochar a algunos el haber inconscientemente minimizado lo que creían que era un epifenómeno.

E. C. Parsons, por ejemplo, comete el error, lo hemos señalado ya, de no ser suficientemente claro o de contradecirse. Así, en un mismo párrafo, consagrado a los hombres-mujeres zuñi, los *lamana*, escribe que tiene la impresión” de que en general las familias que tienen uno de ellos se avergüenzan. Pero no lo olvidemos, estamos en 1916, sin que ella lo tome en cuenta. Por lo demás, añade que no hay

⁶⁵ *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 103 et passim.

ninguna reticencia ni vergüenza a propósito de la costumbre misma ⁶⁶. M. C. Stevenson, a pesar de la simpatía que siente por los *lamana*, casi no habla de ellos. Tras haber aludido a una pareja muy próspera, un *lamana* y su marido (aparentemente un bisexual), zanja la cuestión escribiendo : "Hay un aspecto de la vida de estos hombres que debe mantenerse en secreto" ⁶⁷. Habría podido saber más, pero su honorable pudor se lo impide.

Con estas dos etnólogas nos vemos confrontados con una explicación de lagunas, pero sin duda hay algo peor en la literatura antropológica. Se puede suponer que algunos han disfrazado evidencias que les sirvieron para alimentar falsas hipótesis. Igualmente, mientras con frecuencia sus críticas tocaban a travestistas masculinos, van dirigidas también contra las mujeres. ¿Cómo – se preguntan gravemente – hombres normalmente constituidos pueden renunciar a sus prerrogativas viriles y encontrar cualquier forma de sublimación en los atributos femeninos ? Curiosa manera de proceder, pero, desde su punto de vista, que un hombre se haga mujer constituye ya para ellos una afrenta inconcebible e inverosímil.

Pero más vale dejar hablar a uno de estos antropólogos. En un artículo sobre los *crow*. F. W. Voget dice :

"La virilidad y la fuerza agresiva del hombre, según el ideal *crow*, se oponían profundamente a la debilidad y la pasividad de la mujer. Los jóvenes que fracasaban en la prueba del raid guerrero... debían soportar las burlas obscenas de quienes los comparaban con el carácter fofo ("flácido") de la mujer. El *bate* no era una excepción. Los *bates* eran una especie de locos con los cuales era posible divertirse, conocer una aventura sexual efímera, aun casarse, porque sobrepasaban a las mujeres... en las tareas domésticas. Pero no se les tenía nunca en alta estima, y si un *bate* había alzado un fusil ante un enemigo, eso era recordado como un gran acontecimiento. Durante la danza del sol, cuando un *bate* era elegido para cortar el primer poste, se cubría la cabeza abochornado porque los demás tendían a burlarse de él". ⁶⁸

Aquí, o bien el autor se ampara tras "el hombre *crow* ideal" para hacer pasar otro mensaje, el suyo, o bien registra lo que dicen los mismos *crow*. Está fuera de duda que las cualidades del guerrero se conjugan con la fuerza y la virilidad. Pero esta es sólo una parte del discurso ; para conocer la otra, el ideal de la mujer *crow*, se habría necesitado interrogar a las interesadas, por lo cual no habría que privilegiar todo lo que atañe a las formas de bromas eróticas, comunes en las culturas indias y particularmente agudas entre los *crow*. De cualquier manera, esta comparación se establece sólo en la perspectiva guerrera. Sobre este asunto, otros autores han hablado antes que Voget sobre los *crow* en términos más adecuados.

⁶⁶ *Op. cit.*, 1916, p. 523.

⁶⁷ *Op. cit.*, 1901-1902, p. 38.

⁶⁸ "Warfare and the integration of Crow Indian Culture", in Goodenough & Ward, Ed., Explorations in Cultural Anthropology, McGraw Hill Book Comp., 1964, p. 490.

Aunque F. W. Voget no lo indica precisamente, nos parece que extrajo parte de su información de *The Crow Indians* de R. Lowie. De modo que, puesto que parece haber tantos prejuicios en este primer testimonio, volvamos al original. Lowie comienza diciendo que “la tarea de abatir el primer poste destinado al cobertizo de la danza del sol estaba reservada al *bate*”⁶⁹. (Lo cual indicaría que se le concede un gran honor.) Durante esta ceremonia, el *bate* era acompañado por una mujer, de virtud absolutamente insospechable, y también de un cautivo tomado a la tribu enemiga. Mientras la danza del sol tenía un carácter anual en las otras tribus que la ejecutaban (una veintena), los *crow* recurrían a este ritual cuando un guerrero la solicitaba después del asesinato de un pariente por una tribu enemiga⁷⁰. Esto explica la presencia del cautivo. Podría argüirse aquí el hecho de que si el *bate* está escoltado por una mujer ejemplar y un cautivo, esto prueba que se trata de seres singulares. Pero no es así: en efecto, la danza del sol era una ceremonia de alto carácter emblemático, para todos los miembros de la tribu, y con la sola exclusión de los “impuros”.

Lowie añade: “En esa época, los bardajes debían esconderse, pero finalmente, tras algunas búsquedas, la policía⁷¹ hallaba uno y lo traía. En medio de la hilaridad general, él se tapaba el rostro en un gesto de falsa vergüenza.”⁷²

En su obra monumental, *The Ghost Dance*, W. La Barre, para afirmar sus tesis, recoge las mismas palabras, ateniéndose a Voget. Así, todo concurre a presentar un homosexual-clown que causa burlas. Sin llegar hasta pretender que el estatuto del *bate* *crow* era el mismo que el del *nadle* navajo, muy pobres son los elementos que permiten aducir esta imagen. Una de las pruebas sería que “se tapaba el rostro”, pero si en nuestra cultura esto significa también “cubrirse de ridículo”⁷³, no significa necesariamente que así fuera entre los *crow*, lo cual Lowie está lejos de sugerir. Como se verá más adelante, era muy frecuente, durante las ceremonias, que los actores se cubrieran efectivamente el rostro.

Podemos reprochar a los antropólogos la facilidad con que han reducido al bardaje a la caricatura del bufón público, como si no tuviera derecho a ser jovial, sin tomar en cuenta el papel político y ritual que podía ocupar. El hombre que se disfraza de mujer, o a la inversa, durante ceremonias a veces muy serias, tiene el propósito de hacer reír, sin duda, pero también razones más importantes. El travestismo propiamente dicho existía en diversos grados en toda la América del Norte. Debe también ser interpretado como “una treta para alejar a los espíritus hostiles”, según M. Delcourt⁷⁴. Así, para sólo citar un ejemplo, entre los *skidi pawnee*, tras el sacrificio de la joven cautiva, las ancianas vestían ropas de hombre y tomaban nombres masculinos. La significación del travestismo no se agota en la

⁶⁹ 1966, p. 48.

⁷⁰ Lowie, R., *Indians of the Plains*, A.M.S.B., 1966, p. 198.

⁷¹ Se trata de la policía tribal.

⁷² *Op. cit.*, 1966, p. 312.

⁷³ *Op. cit.*, 1972, p. 157.

⁷⁴ *Hermaphrodite*, P.U.F., 1958. p. 6.

función lúdica (la comicidad que provoca) sino remite a algo que se inscribe en otro registro : el de la cosmogonía de los skidi pawnee.⁷⁵

Nuestra argumentación podría apoyarse en un contraejemplo : si era totalmente normal reír de cualquiera que montase una puesta en escena en este sentido, a nadie se le ocurriría hacerlo, en la vida cotidiana, respecto a los "heyoka" (los Contrarios), los "Perros-locos-que-quieren-morir" o incluso las "Mujeres-de-corazón-viril". Un individuo puede muy bien conformarse a un sueño cumpliendo actos que, vistos desde fuera, parecen extravagantes. Lowie narra un incidente a propósito de un "heyoka" que, con el fin de conformarse a la instrucción de un sueño, no vacila en penetrar, durante la ceremonia, en el área reservada a la danza del sol. Mientras los danzantes daban cara al este, él iba solo hacia el oeste, con el rostro cubierto por un trapo negro. Mientras los danzantes soplaban en un silbato tallado en el ala de un águila, él utilizaba un silbato hecho torpemente. Al margen del hecho de que los "heyoka" eran muy respetados por los sioux, esto no impidió a los hombres que sugirieran a dos oficiantes que se apoderaran del "Contrario" y lo suspendieran del poste central, usando el saco que llevaba (caricaturizándolo en relación con los danzantes que se hacen perforar el pecho). El "heyoka", husmeando esa intención, huyó discretamente.⁷⁶

A la luz de ejemplos que vienen de otras categorías, como las de los "Perros locos" y los "Contrarios" no parece claro en qué el bardaje podía ser específicamente extravagante o chiflado, como dan a entender algunos autores. Cierto, se debe recordar que este individuo podía también causar risa, y según los modos culturales del humor propios de cada tribu, las alusiones sexuales no estaban ausentes, como ya dijimos. De esto testimonia un grabado de G. C. Catlin, por los gestos obscenos que parecemos adivinar en él y por las sonrisas divertidas de los danzantes y "la danzante".

Si los observadores han podido registrar y categorizar así el fenómeno homosexual es porque, en efecto, había un marco cultural que se proyectaba sobre otro. De ello podemos inferir que lo mismo sucede con muchas otras cosas y, en particular, con todo lo concerniente a comportamientos de apariencia trivial, como la risa, el humor o la diversión pública.

En su libro *Essais d'etnopsychiatrie générale*, G. Devereux, basándose en un « ejemplo único, no vacila en afirmar lo siguiente :

⁷⁵ Aludimos al mito de la creación en la cual las mujeres viven en un pueblo al oeste bajo la dirección de Estrella de la Tarde y Luna, y los hombres en un pueblo al este, bajo la dirección de Estrella de la Mañana y Sol. Los hombres desean a las mujeres, pero éstas, gracias a Luna, logran deshacerse de ellos hasta el día en que Estrella de la Mañana se casa con Estrella de la Tarde y Sol se casa con Luna (véase Linton, R., "The Sacrifice of the Morning Star by the Skidi Pawnee", *F.M.N.H.*, 1922). Por lo demás, el ritual sacrificial de la joven cautiva se efectuaba en honor de Estrella de la Mañana. Otra vez vemos aquí el dualismo/oposición masculinidad/feminidad.

⁷⁶ "Dance Associations of the Eastern Dakota", in Wissler, ed., *A.P. A.M.N.H.*, vol. xi, parte II (1912-1921), 1913, pp. 115.

“...Incluso si el travestismo era a veces oficialmente 'sancionado' por una visión, datos irrefutables demuestran que esos comportamientos seguían siendo distónicos tanto en relación con el Yo como con la cultura. Así, un indio de las Llanuras prefirió suicidarse antes que obedecer a la visión que le ordenaba ser un travestista y a pesar de que probablemente había sentido pulsiones homosexuales, pues de no ser así su visión no te habría 'dado' tales directivas. Aun avaladas por su cultura, sus pulsiones profundas eran tan ego-distónicas que eligió morir antes que abandonarse a ellas”.⁷⁷

Desgraciadamente, G. Devereux habla de “datos irrefutables” sin aportar el menor indicio. Parece fundar su argumento en el suicidio de un bardaje, pero podemos pensar fundadamente que la vaga alusión, sin referencia, sobre “cierto indio de las Llanuras” concierne al caso, registrado por A. Fletcher y F. La Flesche, que cita J. O. Dorsey⁷⁸. Ahora bien : se recordará que el joven omaha se suicidó después de que los padres persistieron en darle arco y flechas, a pesar de que había sido “instruido por la luna”. En consecuencia, el comportamiento ego-distónico resulta de su imposibilidad de ser lo que debe ser, dado el comportamiento de su familia. Igualmente, se puede suponer con justicia que los omaha habían entrado en una fase de aculturación en la cual las presiones exteriores operaban de tal manera que ya no era posible relacionarse de manera racional con las enseñanzas supraterrrestres.

Resulta asombroso ver a un etnosiquiatra juntar y amalgamar cobardía, homosexualidad y suicidio como si estos conceptos dependieran unos de otros. Por lo contrario, nos parece que el suicidio intervenía entre muchos amerindios en relación con el sentimiento de vergüenza. Y además no se nos ocurriría descubrir en una de las últimas instituciones guerreras de las Llanuras, la de los Perros-locos-que-desean-morir, un síntoma de cobardía. En efecto, estos soldados hacían voto, sea de morir en la guerra durante el año, sea de enfrentarse al enemigo de manera de morir en el campo de batalla. Es de notar que ese tipo de asociación tomó gran importancia al final del siglo XIX, con la intensificación de los conflictos amerindios/euroamericanos.

Pero esto no impide a G. Devereux asegurar con autoridad :

“Entre los indios de las Llanuras, el cobarde sacrifica la gloria, un estatuto exaltado y las satisfacciones hetero-sexuales y puede llegar hasta el suicidio con el fin de sustraerse a la solución 'oficial' de sus problemas, es decir al travestismo”.⁷⁹

⁷⁷ Gallimard, 1970, pp. 5-6.

⁷⁸ *Op. cit.*, 1889-1890, p. 379. También se encuentra la idea de suicidio, pero en un mito pawnee, registrado por G. O. Dorsey : el del hermafrodita. Se ve allí la metamorfosis de un joven en muchacha cuando es embrujado por la Mujer Araña. Pero este mito, que merece un análisis más profundo, no deja de poner el acento sobre la transexualidad más que sobre la sanción mediante la muerte. Se halla igualmente la idea de metamorfosis en un mito de los esquimales netsilik, en el cual una mujer chamán, tras haberse transformado en bello joven, continúa una existencia feliz.

⁷⁹ *Op. cit.*, 1972, p. 41 (ver también p. 55).

Pero entonces ¿de qué muerte se trata ? ¿Para uno (el guerrero), habría en ello una muerte gloriosa, y para el otro (el no guerrero) una pusilánime muerte en aplazamiento ? Es evidente que las oposiciones activo/pasivo, fuerte/débil, son insuficientes para explicar el travestismo. Luego, es forzoso comprobar que, hacia cualquier lado que se mire, el bardaje-hombre, incluso si no es “mujer”, toma de ella sus atribuciones, de manera que en definitiva las críticas dirigidas al homosexual alcanzan también, de hecho, a las mujeres. Esta es una dimensión que ha escapado (?) a casi todos los autores.

Una opinión muy extendida, sobre todo a propósito de los indios de las Llanuras, pretende que el bardaje sea un individuo que, por su incapacidad de enfrentar las tensiones de la guerra, encuentra un lugar derogatorio en la homosexualidad. La hipótesis no es forzosamente ininteresante, pero es discutible.

Examinemos sucesivamente tres opiniones : las de un hidatsa y dos antropólogos. Veamos primero lo que dice el hidatsa :

“Con frecuencia pienso en qué importante era antes hacer exactamente lo que los otros hacían, y no había ningún modo de escapar a ello. (...) Era como un sendero muy pisado, había que seguir el mismo sendero tomado y ahondado por el predecesor. Hacerse bardaje era una manera de salir de él”.⁸⁰

Luego, el primer antropólogo, E. A. Hoebel :

“En lo que concierne a la cultura de los indios de las Llanuras, una de las maneras, para un joven, de salir del dilema cuando es incapaz de enfrentarse al papel agresivo del guerrero, es convertirse en bardaje institucionalizado o travestista”.⁸¹

Y ahora el segundo antropólogo, W. La Barre, tras de haber remitido la condición del chamán a la categoría de psicótico, escribe :

“Una patología aún más grave era reproducida por el travestista macho permanente, el bardaje, el 'no-hombre' manifiesto y público que se vestía de mujer. (...) El bardaje es el no-hombre que se niega a tomar parte en las labores más peligrosas del papel masculino : matar o ser muerto, mutilar o ser mutilado”.⁸²

Hay en estas tres opiniones matices importantes que llaman la atención. El primer juicio es sobre todo formalista. El indio hidatsa muestra que su sociedad está regida por instituciones ancestrales casi inamovibles y que para un individuo no había más que una posibilidad de escapar a ellas : hacerse bardaje. El segundo juicio resulta en cierto modo del primero ; es demostrativo : Hoebel escribe que en definitiva el reverso del guerrero es el bardaje. En cuanto a La Barre, emite un juicio moral y psiquiátrico : el bardaje es un enfermo.

⁸⁰ Bowers A.W., *op. cit.*, 1965, p. 267.

⁸¹ *Man in the Primitive World*, McGraw-Hill, 1958, p. 589.

⁸² *Op. cit.* 1972, pp. 139-41.

Cada cual es libre de adoptar una actitud psicologizante o de crear un lenguaje que los interesados no utilizaron nunca. Parece cierto, sin embargo, que a partir del momento en que un individuo no se conformaba al modelo preestablecido, se volvía potencialmente "anormal". Pero de cualquier manera el supuesto paso de lo normal a lo anormal no se realizaba por la negativa de la sociedad de permitir a los individuos "marginales" que hallaran un modo de fuga en una situación heterodoxa. Contrariamente a nuestras sociedades occidentales, las sociedades amerindias, no admitiendo ese género de "cisma", preferían crear un lugar que presentaba todas las garantías de la legitimidad. La consecuencia que se puede sacar de esto es sencilla : ni loco, ni enfermo, ni desviado a secas o normalizado, en todo caso anormal (es decir otro), el bardaje era aquel a quien se le reconocía ser por su diferencia : un homosexual.

Para concluir, volvamos a la hipótesis ya evocada de ciertos autores : cuantos más guerreros fabrica una sociedad, más hombres-mujeres produce ; a la discriminación sexual correspondería el travestismo. Así pues, bastaría que una sociedad exalte la masculinidad respecto a la feminidad, para que secretara ella misma anticuerpos. En otras palabras, el falocratismo tendría por corolario la homosexualidad masculina.

Esto es quizá algo en parte valedero para nuestras sociedades, pero no para las sociedades amerindias. Hemos citado los nombres de tribus de diferentes regiones de Norteamérica. Pero hemos tomado la mayoría de nuestros ejemplos de las Llanuras y del sudoeste. Y esas sociedades no se asemejan casi desde los puntos de vista histórico, mitológico, cultural y social. Lo cual ya refuta la mencionada hipótesis. Además, estudios estadísticos han mostrado que según una primera suposición (es decir la correlación entre sociedad de guerreros/sociedad de bardajes) la relación era ínfima y que era mayor allí donde las sociedades practicaban menos la discriminación sexual.⁸³

De tal modo, el fenómeno bardaje no admite tales "explicaciones" especiosas e incluso ingenuas. El verdadero problema es otro. Debemos reflexionar sobre este dato con el cual nos enfrentan los informes de cronistas y etnólogos : en todas partes se encuentra mencionado un número mayor de bardajes-hombres y menor de bardajes-mujeres. ¿No es este el verdadero problema ? ¿Por qué tantos hombres quieren volverse mujeres ?

⁸³ Munroe, R. L., Withing, J.W.R., Hally D, J., "institutionalized Male Transvestism Sex Distinctions", A.A., número 71, 1969, pp. 87-91.

V. El paradójico estatuto del bardaje

[Back to Contents](#)

Hemos visto que el bardaje tiene simultáneamente un estatuto de singularidad “y no de marginalidad” y un estatuto social que lo inscribe dentro de la vida del grupo. Hablar de “tolerancia” o de “permisividad” en este caso es plantear mal el problema, o, más bien es quedarse en una manera etnocéntrica de ver las cosas, en la cual se traspone a las sociedades amerindias categorías que sólo convienen al Occidente o a otras formaciones culturales. No hemos querido demostrar que las formaciones sociales amerindias serían relativamente más permisivas o más tolerantes respecto al fenómeno de la homosexualidad que las sociedades occidentales.

Las oposiciones permitido/prohibido o tolerado/reprimido no son pertinentes para definir la especificidad del fenómeno “bardaje”. La homosexualidad parece una práctica relativamente extendida, por no decir generalizada. Pero esto no tiene que ver ni con la ausencia supuesta de prohibición ni con un pretendido espíritu de tolerancia. Las relaciones sexuales obedecen a reglas sociales muy determinadas (intercambios, matrimonios, tabús) que se aplican a las relaciones homosexuales tanto como a las heterosexuales (así, el *nadle* navajo también es curandero). La homosexualidad parece pertenecer, como conjunto restringido, a un conjunto más general que es el arte erótico de tal o cual cultura amerindia, y en este sentido podría hablarse de “homosexualidad sagrada”. Se establece como una relación obligatoria entre la figura del bardaje y la instancia de lo sobrenatural. El bardaje siempre es un poco chamán, visionario, curandero, “exorcista”. Ocupa una posición de bisagra en las ceremonias, un lugar privilegiado en relación con todo lo que pone en juego la dimensión de lo simbólico. En todos estos casos, la posición del bardaje es homocéntrica más que excéntrica: su saber y su competencia son requeridos para asegurar diferentes funciones de la vida del grupo.

Por lo demás, no parece haber correlación absoluta de naturaleza entre la identidad sexual (en el plano biológico) y el tipo de ocupaciones (femeninas o masculinas), como si el segundo predominara sobre la primera. El carácter del “eros” (el deseo homosexual o heterosexual) determinaría la “aptitud” para tal o cual posición (femenina o masculina, con las ocupaciones correspondientes). Por otra parte, los modos vestimentarios, como las ocupaciones, no podrían ser neutros y responder indiferentemente a uno u otro sexo. Como el bardaje no puede ser hombre y mujer a la vez, toma y asume todos los papeles femeninos, incluso si para hacerlo debe simularlos. Si el travestismo vestimentario es el primer grado de una transformación más profunda, también está presente como indicador de esta metamorfosis : *el ser y el parecer* se confunden.

El travestismo no puede “chocar” en las sociedades amerindias. Desde el comienzo está inscrito en el nivel de las costumbres. Pero no se lo puede comparar con los travestistas de nuestras sociedades. Por lo contrario, es posible circular de un sexo a otro. En esto puede haber reversibilidad en ciertas circunstancias (como ilustra el caso del guerrero omaha, ya mencionado), y en esta situación hay varios pasajes de un sexo a otro por un período definido. Esto no significa que nos hallemos más allá de la diferencia de sexos ; por lo contrario, significa que hay una distancia irreductible de uno a otro, y que esa diferencia no se reduce a una distinción biológica sino transbiológica. Paradójicamente, la vestimenta y el comportamiento son más importantes, como “designativos”, que el sexo biológico para situar a alguien como hombre o como mujer. En la mayoría de los casos, parece que no se pueden asumir comportamientos si antes no se han vestido ropas femeninas. La ropa da, pues, un criterio decisivo sobre la pertenencia a la categoría de hombre o de mujer.

Observemos al respecto que, en el plano fisiológico, el bardaje no es un subhombre o una mujercita. Más bien aparece con frecuencia, según cronistas y antropólogos, como un superhombre : más fuerte, más musculoso, más alto, más próspero, más inteligente (“genial”), más generoso, más dotado (arte y política) y, salvo excepción, no parece particularmente importante en el plano sexual. (Así, poniendo aparte al hermafrodita navajo, el *nadle* podía casar con una mujer y volver a ser hombre.) Fisiológicamente, nada parece predestinarlo a ser mujer (aunque a veces la voz “cambia”, los indicios son poco evidentes), pero a pesar de todo se vuelve afeminado, en el buen sentido del término, en el nivel del comportamiento y de las actitudes. Estas últimas entran a su vez en conjuntos homogéneos y coherentes. Como la heterosexualidad, la homosexualidad está articulada sobre las diferentes funciones culturales y sociales (división del trabajo, función económica, política, militar, religiosa).

Se puede añadir que en las culturas amerindias las prácticas homosexuales no excluyen necesariamente las prácticas heterosexuales. La mayoría de los hombres que tienen relaciones regulares con los bardajes parecen tener relaciones amorosas, no menos regulares, con personas del otro sexo. Casados, tienen varias mujeres, y el bardaje puede a su vez ocupar la posición de “nueva esposa” (como lo vimos en el caso del *agokwa* ojibwa). No se trata, entonces, de relaciones homosexuales ocasionales, de una “homosexualidad latente” que se manifestaría de manera desviada y ocasional, sino de prácticas sexuales habituales y frecuentes. La homosexualidad es menos “reconocida” o “admitida” que practicada bajo formas reguladas o institucionalizadas (como cuando el bardaje toma el estatuto de esposa o la bardaje el de marido).

Para la mayoría de los hombres o de las mujeres que practican la homosexualidad, a) parece que no hay disyunción o incompatibilidad entre homosexualidad y heterosexualidad ; b) parece que no sólo el bardaje (o la bardaje) descarta las prácticas heterosexuales, ni tiene únicamente prácticas homosexuales ; c) en el caso en que hay disyunción definitiva entre homosexualidad y heterosexualidad, la homosexualidad parece implicar necesariamente el

travestismo. Esto es verdad al menos para el bardaje ; en lo que concierne a la bardaje, falta documentación al respecto – y podemos preguntarnos si esto es casual (aunque se ve en el caso de la profetisa kutenai) ; d) no cualquier persona con prácticas homosexuales es por ello bardaje o travestista. La mayor parte de los compañeros (hombres para el bardaje y mujeres para la bardaje) parecen tener, pues, prácticas heterosexuales.

Lo cual no quiere decir que todos los "heterosexuales" tienen forzosamente prácticas homosexuales.

No se trata de una legalización sino de la institucionalización del estatuto. Es inadecuado, entonces, decir que la homosexualidad es admitida o tolerada. Las relaciones homosexualidad/heterosexualidad están regidas por modalidades muy definidas. Lo mismo sucede con el bardaje que constituye un caso particular o específico en el conjunto de la práctica de la homosexualidad. Se trataría menos de un "derecho a la diferencia" que del reconocimiento real y efectivo, inscrito en las costumbres, de tal diferencia. El estatuto del bardaje no es marginal. No se trata de una actitud de tolerancia o de permisividad de las culturas amerindias con relación a tal diferencia o tal "anomalía" No es, pues, legítimo decir que el bardaje es un desviado.

Como hemos visto, el bardaje constituye el soporte irremplazable de un nudo de funciones sociales y culturales esenciales : funciones sagradas, religiosas, terapéuticas, rituales, guerreras, políticas, económicas. Porque está en la encrucijada de todas estas instancias, el bardaje, como tal, se inscribe en la totalidad del sistema.

Enemigos capturables.

[Back to Contents](#)

Dos años después de la matanza de los cheyennes que, en 1864, acampaban en Sand Creek, dos mil arapahos, cheyennes y sioux atacaron Fort Phil Kearney. Este episodio es conocido con el nombre de "Masacre de Fetterman" por los norteamericanos, y de "Batalla de los Cien Muertos" por los indios.

En esa época, a pesar del tratado de Fort Laramie que garantizaba a los indios la libre disposición de sus territorios, estos últimos eran cada vez más invadidos por los norteamericanos que utilizaban las pistas Bozeman y Oregón, a lo largo de las cuales el ejército había erigido sus fuertes.

El 21 de diciembre de 1866, unos guerreros decidieron atacar Fort Phil Kearney. Diez valientes, entre los cuales quizá estaba Crazy Horse, pertenecientes a las tribus cheyenne, arapaho, sioux minneconyu, oglala y quemada, recibieron

*el encargo de tender una emboscada. Esta consistía en atraer fuera del fuerte a los soldados para llevarlos al lugar en que se ocultaban los demás guerreros.*⁸⁴

Esta batalla se coronó con la victoria de los aliados indios, aunque éstos también tuvieron muertos, sobre los soldados norteamericanos.

Pero lo que frecuentemente se ignora en relación con este episodio, es que, antes de la batalla, se había celebrado una ceremonia entre los guerreros reunidos. Y por esta razón el 21 de diciembre de 1866 había sido escogido como “un buen día para morir” por los jefes y los hombres-de-medicina.

Esta es la ceremonia, tal como la contó un informante a G. B. Ginnell, que la consignó en el libro The Fighting Cheyennes :

“Inmediatamente un medihombre mediomujer (heemaneh⁸⁵), con la cabeza cubierta por un trapo negro, salió de las filas de los sioux. Conducía un alazán que zigzagueaba mientras avanzaba sobre una colina. Tenía un silbato en el que soplaba a medida que manejaba su montura. En el momento en que el heemaneh alcanzaba la cima de la colina, unos sioux hicieron saber a los cheyennes que el jinete estaba buscando al enemigo, es decir los soldados. Pero pronto volvió cabalgando y se acercó al lugar donde estaban reunidos los jefes. Entonces dijo : “Tengo diez hombres, cinco en cada mano. ¿Los queréis ?”, Los jefes sioux respondieron :

– No, no los queremos. Mira todos estos guerreros que están reunidos aquí ; ¿crees que diez hombres pueden ser suficientes ?

El heemaneh dio media vuelta a su caballo y se alejó, cabalgando del mismo modo que antes. Pero volvió casi inmediatamente, con su caballo galopando un poco más rápido. El heemaneh se balanceaba de un lado y otro de su montura. Y dijo :

– Tengo diez hombres en cada mano, veinte en total. ¿Los queréis ?

Un hombre replicó :

No, no los quiero, hay demasiada gente aquí y demasiados pocos enemigos.

Sin decir palabra, el medihombre/mediomujer dio vuelta a su caballo y volvió a alejarse. Vino una tercera vez y dijo :

– Tengo veinte en una mano y treinta en la otra. Los treinta están en la mano que se encuentra del lado del que me inclino.

– No – respondió el otro sioux –, hay demasiados guerreros aquí. No vale la pena atacar por tan pocos enemigos.

El heemaneh se alejó de nuevo.

⁸⁴ Para más detalles sobre lo que se llama “la guerra de Red Cloud” el lector podrá consultar Dee Brown, *Bury my Heart at Wounded Knee*, Bantam Book, 1970, también traducido al francés.

⁸⁵ De hecho, se trata de un *winkte* sioux.

Volvió por cuarta vez, cabalgando rápidamente, y en el instante en que su caballo se detenía brutalmente, cayó y sus dos manos golpearon el suelo.

– Respondedme pronto – dijo– ; tengo un centenar y más.

Y cuando los sioux y los cheyennes oyeron esto, se pusieron todos a gritar. Era lo que deseaban. Unos guerreros fueron a golpear el suelo cerca de las manos del heemaneh, contando los golpes.

*Todos se fueron e hicieron campamento en el río Tongue, precisamente en la boca del pequeño curso de agua que se proponían remontar”.*⁸⁶

⁸⁶ *Op. cit.*, U.N.P., 1956, pp. 237-8.