



HAL
open science

Du binaire au multiple : subjectivations de genre dans le Candomblé

Thamy Ayouch

► **To cite this version:**

Thamy Ayouch. Du binaire au multiple : subjectivations de genre dans le Candomblé. Cliniques méditerranéennes, 2018, Eprouvés corporels, manifestations et symbolisation, 97, pp.159-172. hal-01718353

HAL Id: hal-01718353

<https://hal.science/hal-01718353>

Submitted on 2 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thamy Ayouch

Du binaire au multiple : subjectivations de genre dans le Candomblé

Mon propos est d'aborder la religion afro-brésilienne du Candomblé comme lieu d'une configuration différente des rapports de genre. Si le genre est un système de relations de pouvoir inscrites dans d'autres relations de pouvoir (de classe et de race), il construit également sa propre contestation au gré de ses nouvelles configurations : les religions afro-brésiliennes apparaissent comme exemple de ces réagencements pris à la fois dans la répétition de normes de genre et leur subversion.

La question principale qui se pose est alors celle de la fixité d'une structure de genre universelle ou de la fluidité des processus de recréation du genre. Cette question surgit à la croisée de l'ethnologie, de l'anthropologie et de la psychanalyse : par-delà le débat sur la caducité ou l'actualité du structuralisme, il s'agit ici d'une réflexion sur le rapport à la binarité ou à la multiplicité dans la création du sens et des relations. Elle tient à la « différence des sexes » conçue comme butée indépassable, modèle de toute différence, ou comme binarité historicisée susceptible d'être confrontée à d'autres modèles. Le débat me semble de prime importance dans la conception des diversités de sexuations et de sexualités¹ présentes dans les transidentités ou dans les sexualités non génitales.

Thamy Ayouch, professeur des universités UFR Études psychanalytiques, Paris, Diderot, professeur invitante estrangeiro à l'universidade de São Paulo, psychanalyste, psychologue clinicien, 18 avenue du président Hoover, F-59000 Lille, thamy.ayouch@gmail.com

1. Nous entendons ici les vocables de « sexuation » et de « sexualité » dans un sens à la fois sociologique et psychanalytique. Le premier renvoie à l'assignation de sexe prescrite par les autres à la naissance, perpétuée ou contestée par le sujet dans son identification de genre – comme femme ou homme, trans ou cis (terme renvoyant aux sujets non trans, qui ne sont pas dans un processus conscient de transition de genre) ou comme autre identification sexuée définie par-delà les catégories binaires. La sexualité renvoie aux possibilités diverses de relations génitales et non génitales. La sexuation, identification de genre, est distincte de la sexualité, positionnement

PRINCIPES RELIGIEUX DU CANDOMBLÉ

Les cultes afro-brésiliens sont originaires de la religion Yoruba, groupe ethnique d'Afrique de l'Ouest s'étendant du Sud-Ouest du Nigeria au Sud-Est du Ghana. Disséminées par la traite esclavagiste dans les colonies américaines, ces croyances ont donné lieu à la création originale de nouvelles pratiques religieuses « afro-américaines » : le Candomblé, l'Umbanda, le Macumba ou le Batuque au Brésil, la Santería à Cuba ou le Vaudou en Haïti. Ces religions naissent sous le signe du métissage, rencontre des cultures africaine, européenne et indigène, présentes à chaque fois à des degrés différents.

Elles reprennent de l'origine yoruba le culte des *orixás*, divinités médiatrices entre les humains et un être suprême, Olorum, à qui n'est adressé aucun culte particulier. Je traiterai ici plus précisément du Candomblé². Dans ce culte, l'individu a deux « moi » intégrés : le moi immédiat, regroupant ses qualités propres et un moi « métaphysique », le/a saint/e (*santo/a*) ou *orixá* personnel/le, proche, dans une mesure toute limitée, d'un inconscient psychanalytique conçu comme extériorité la plus intime, extimité. La singularité de l'initiation de la/du futur/e candombléciste tient à la création, à chaque fois individuelle, spécifique, personnelle, d'un/e *orixá* propre, né/e de la rencontre entre cet individu et l'*orixá* « générique » séparé/e du monde profane. Si ce saint reste toujours affilié à l'un/e des *orixás* du panthéon fixe, c'est en même temps un nouveau saint, qui ne peut exister qu'à travers son incarnation concrète dans cet individu. Qu'en est-il alors des aspects genrés de cette création ?

du désir, et il n'existe pas un cheminement logique et obligatoire de l'une à l'autre, n'en déplaise à bien des discours portés au nom de la psychanalyse.

2. Selon l'anthropologue Rita Segato (« La religiosidad candomblé en la tradición afro-brasileira », *Perfiles latinoamericanos*, n° 2, juin 1993, p. 133-164), ces religions se divisent en deux grands groupes : les unes, articulant un panthéon fixe de déesses et de dieux, les *orixás*, regroupent le Candomblé de Salvador, le culte de Xangó de Recife, le Tambor de Mina de São Luis de Maranhão ou le Batuque de Porto Alegre. Les autres, Umbandas, vouent un culte, plutôt qu'aux *orixás*, à des entités spirituelles autochtones, esprits d'indiennes ou d'indiens (*caboclas* et *caboclos*), de noirs esclaves (*pretas velhas* et *pretos velhos*), de brigands et de prostituées (*Exús* et *Pombagiras*). Ce second groupe s'étend, dans tout le Brésil, de l'orthodoxie africaine aux inclusions les plus locales d'esprits de personnes ayant vécu (les *Eguns*).

QUESTIONS DE GENRE

Anthropologie et binarité de genre

Je n'aborderai ici, parmi les nombreuses thèses sur les pratiques « homosexuelles » des candomblécistes³, que l'approche de Patricia Birman. Celle-ci soutient que la possession procède d'une féminisation de l'individu⁴ : la *feitura do santo* (« composition » et « réception » du saint) éloigne de « la » masculinité. Les hommes seraient en effet en relation avec le monde terrestre (*aiê*), des ancêtres et esprits, là où le monde céleste (*orum*), des *orixás* est, lui, féminin. Et l'auteure de conclure, selon une irréductible différence des sexes, que « le règne des *orixás* s'oppose à celui des *eguns* de la même façon que le genre masculin s'oppose au féminin, et la ligne de l'Umbanda au Candomblé⁵ ».

Toutefois, ajoute l'auteure, si la possession est dévirilisante, elle n'est pas productrice de *bichas*⁶ : les initiés sont des hommes féminins aux caractéristiques de genre « difficiles à appréhender », aux subtiles nuances et « petits éloignements du genre masculin », sans commune mesure avec les homosexuels. Les *adés*, personnages religieux considérés comme les « pédés du Candomblé », sont des invétérés des possessions, effectuant de « fausses trances » (*dar ekê*), « exhibitions paroxystiques de compétences dans ce domaine obscurément sexualisé et féminin⁷ ». S'ils n'ont rien à voir avec la féminisation propre à la possession, c'est parce que leur sexualité masculine nomade cherche le plaisir et reste ainsi distincte de la sexualité féminine propre à la reproduction et à l'univers religieux. Pour que les *terreiros*⁸ fonctionnent comme des espaces domestiques, *casas de santo*⁹, c'est cette sexualité féminine de la reproduction, fabriquant des *filhos/as de santo*¹⁰, qui prévaut. C'est pourquoi les *bichas*, qui introduisent dans l'espace domestique

3. Voir par exemple R. Bastide, *As Religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Livraria Pioneira, 1971 ; P. Birman, « Relações de gênero, possessão e sexualidade », *Physis*, vol. 1, n° 2, 1991, p. 37-57 ; P. Birman, *Fazer Estilo Criando Gênero - Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Ed UERJ/Relume Dumará, 1995 ; P. Birman, « Entrance and entwining: Sex and gender in afro-brazilian cults, an overview », *Revista de Estudos Feministas*, Scielo (Online), 2006 ; R. Mesquita, « Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro », *Revista Gênero*, vol. 4, n° 2, 2004, p. 95-117.

4. P. Birman, « Relações de gênero, possessão e sexualidade », *op. cit.*, p. 40.

5. *Ibid.*, p. 46.

6. Le terme *bicha* en portugais brésilien est l'équivalent de « pédé ».

7. P. Birman, « Relações de gênero, possessão e sexualidade », *op. cit.*, p. 52.

8. Lieu de culte.

9. « Maisons de saints » : il s'agit ici de la maisonnée régulière ou « famille », jamais consanguine, réunie dans un *terreiro* du Candomblé. *Santo* renvoie ici à la divinité ou *orixá*.

10. « Fils/fille de saint » : initié/e au Candomblé.

une sexualité contrevenant à la morale en vigueur, en sont habituellement exclues.

Outre les stéréotypes de genre accompagnant l'analyse des activités qui dans le Candomblé échoiraient aux hommes ou aux femmes, l'auteure reproduit, dans une confusion de la sexuation et de la sexualité, les *topoi* de l'homo-érotisme masculin comme féminisation, et du féminin comme tout autre. L'homophobie consistant à identifier une transe inauthentique chez les *adés* se conjugue à un hétérocentrisme irréductible, dans une déssexualisation de l'espace familial, conçu selon la seule fonction de la reproduction là où, en réalité, aucune relation familiale de consanguinité ne le traverse. Surgit ici le problème de l'inscription des configurations du genre propres au Candomblé dans d'indépassables normes de genre historiquement et culturellement situées : la binarité femme/homme et l'opposition homo/hétérosexualités.

Patricia Birman n'évoque aucunement l'homo-érotisme et l'homo-affectivité entre femmes, dont Rita Segato¹¹, par exemple, souligne la très grande fréquence dans les *casas de santos*. En outre, elle conçoit la *casa de santos* selon le modèle d'une famille patriarcale brésilienne qu'elle n'historicise pas, et soulève de manière préoccupante la question du regard ethnonormé de l'anthropologue. Elle projette ainsi un ensemble de relations de genre hétérocentrées et stables, et ne conçoit pas que le système du Candomblé puisse les menacer, bien qu'il les modifie.

Contre cette conception, je propose d'évoquer celle, par Rita Segato, d'un « codex afro-brésilien », « noyau dur et permanent de facture anti-essentialiste qui traverse les pratiques et les savoirs de la culture candomblé¹² ». Ce code en action derrière les pratiques observables et se manifestant dans le discours – mythologique, social et rituel – permet une véritable traversée transgenre. Les catégories de sexe et de genre convoquées dans la répartition des tâches et des fonctions religieuses ne renvoient pas à de classiques oppositions binaires, mais à des éléments multiples (sexe biologique, âge de l'initiation, affiliation aux divinités, éléments de la nature, etc.). L'androgynie et la circulation de genre chez les adeptes tient en apparence à la division des divinités en deux genres, masculin et féminin, permettant qu'une initiée de sexe féminin puisse, par son *santo*, être dotée d'une personnalité classifiée comme masculine, et vice versa. Ici, la personnalité est définie par un genre mouvant, lui-même référé à la sexuation des *orixás*. Mais cette sexuation, comme je souhaiterais le mettre en exergue maintenant, excède la binarité.

11. R.L. Segato, « Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife », *Anuário Antropológico*, 1986, p. 11-54.

12. *Ibid.*

Le genre dans le Candomblé

Le transgenre des divinités

C'est en premier lieu la binarité du genre des *orixás* qui est défaite par une multiplicité. L'identité de l'initié/e reprend les attributs des divinités du panthéon auxquelles il/elle est affilié/e, et qui sont, à première vue, des divinités femelles (*aiabás*) ou mâles (*eborás*). Toutefois, le sexe d'un/e *orixá* est souvent inclassable : il/elle reçoit des qualités de genre évoluant au gré des étapes de sa vie. Ainsi Ossaim, dieu des feuilles, apparaît-il/elle tantôt comme dieu, tantôt comme déesse, à la manière d'Oxumaré, six mois mâle, six mois femelle¹³. Similairement, Logun Edé, divinité des rivières et des forêts, est *metá-metá*, mi-homme mi-femme et Oia, *orixá* des vents et des tempêtes, est une « femme-mâle ». Xangô lui-même, divinité principale incarnant la royauté, est décrit par les fidèles comme dieu coquet aimant les parures et ornements. De même, Oxalá, fait-il porter, en dépit de sa « masculinité », des anneaux et bracelets à ses initiés.

Chaque *orixá* reçoit des qualités multiples, évoluant au gré de son épopée : Oxum, déesse la plus « féminine », régnant sur les rivières et les gestations, peut être tour à tour agressive, révoltée (Oxum Apará), vengeresse (Oxum Oke) ; Ogum, le plus « masculin », peut être compréhensif (Ogum Alagbedé) ou violent (Ogum Ogunja). Jusque Nanã, principe de la maternité, est tour à tour tolérant et patiente ou sévère et intransigeante. Comme le note Patricia De Aquino, les catégories *aiabá* et *eborá* sont d'abord une répartition de sexes, au demeurant fluctuants, qu'une caractérisation de genres (masculin, féminin) conçus de manière binaire.

La divinité originelle en retrait, Olorum, reste indéfinissable : ni homme ni femme, « Olorum est Olorum » répond-on tautologiquement quand on interroge sur son sexe¹⁴. Orixalá, premier des *orixás*, a une assignation sexuelle équivoque et Nanã, deuxième dans le mythe, malgré son nom à la consonance féminine, est informelle car assimilée à la glaise. Grand-mère des *orixás*, c'est une déesse âgée qui n'enfante plus et a abandonné son fils, Omulu.

Ces indéfinitions de genre sont corroborées par la subversion de positions familiales fixes. Le patriarche Orixalá n'exerce aucune autorité sur les *orixás* et reste considéré comme apathique, de tempérament « féminin », là où la mère Yemanjá, douce par l'apparence, est aussi traîtresse que la mer sur laquelle est règne. Elle néglige ses propres enfants, dont s'occupe Oxum,

13. P. De Aquino, « Le singulier pluriel du sexe. Contribution aux études de genre à partir des rituels afro-brésiliens du Candomblé », *Journal des anthropologues*, n° 82-83, *Anthropologie des sexualités*, 2000, p. 157-177.

14. *Ibid.*

déesse de la fertilité. Yansã, déesse de la chasse, qui était d'abord homme, est décrite comme plus « virile » que son époux Xangô, terrorisé par les esprits des morts (*eguns*) qu'elle commande. Le premier fils Ogum se voit usurper son trône par Xangô – sous le regard complice de la mère Yemanja et celui, impuissant, du père Orixalá. Les deux couples Yemanja/Orixalá et Yansã/Xangô sont caractérisés par leur incompatibilité : Orixalá abomine le sel, propre à Yemanja, et Xangô les esprits des morts propres à Yansã. Tous les couples, homo ou hétéro-affectifs, restent instables : Yansã fut d'abord l'épouse de Ogum puis de Xangô, Oxum séduisit Yansã, puis l'abandonna, Ogum eut une relation avec Oden, puis s'en sépara.

Comme le note Rita Segato¹⁵, une série d'inversions transforme cette mythologie apparemment conventionnelle et hiérarchique en parodie de la société brésilienne : nul support du genre par le sexe ni par la famille. Le mariage et la filiation de sang sont ici niés et la détermination biologique des rôles familiaux présupposée par l'idéologie patriarcale bouleversée.

Si l'initié/e est ainsi globalement masculin/e ou féminin/e dans son moi métaphysique, cela reste indépendant de son sexe anatomique, tout autant que de sa sexualité. Plus encore, dans son rôle social, l'initié/e est androgyne : les rôles sociaux de direction ou de subordination peuvent être occupés indifféremment par des femmes ou des hommes ; on y préfère même une combinaison d'habilités communément considérées comme masculines ou féminines. Sitôt que la binarité de genre apparaît, c'est donc pour être subvertie. Ainsi, d'un côté, les activités exécutées dans les rituels sont-elles distribuées conformément au sexe de la personne : seuls les hommes peuvent sacrifier les animaux, raser la tête des initié/e/s, communiquer avec les esprits des morts, jouer des tambours, chanter pour Exú, ou former le cercle interne de la danse. Toutefois, toutes ces prohibitions sont levées lors de la possession : le sexe biologique n'a plus cours, et seul vaut celui, multiple, de l'*orixá* qui est descendu/e.

C'est, en outre, l'âge ou l'ancienneté dans le *santo* qui vient subvertir le genre fixe : une *mãe de santo*¹⁶, par exemple, peut être considérée *pai*¹⁷, en fonction de son ancienneté et/ou de son *orixá* tutélaire.

Le genre de la rencontre

La multiplicité apparaît davantage dans le genre de l'initié/e, issu de la rencontre entre fidèle et *orixá*. Par-delà un simpliste renvoi du biologique

15. R.L. Segato, « Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba », *Estudios Afro-Asiáticos*, año 25, n° 2, 2003, p. 347.

16. « Mère de saint » : ministre de culte « féminin ».

17. « Père de saint » : ministre de culte « masculin ».

au profane et du social au religieux, cantonnant le sexe au premier, le genre au second, c'est ici une nouvelle configuration du système sexe/genre qui a lieu. L'initié/e a un sexe et un genre profanes et l'initiation lui octroie un sexe et un genre rituels. La production de l'individu est alors définie par-delà la différence des sexes : « La rupture qu'introduit l'initiation dans la définition de l'identité individuelle n'abolit pas tant la nature sexuée des êtres que le rôle fondateur de la différence des sexes et des genres dans la (re)production de singularités et le maintien de la communauté. L'initié ne sera plus le résultat unisexué et originaire d'une détermination binaire, croisement achevé de deux sexes, mais un *work in progress*, c'est-à-dire résultant continuellement des processus de fabrication rituelle entretenus tout au long de sa vie¹⁸. »

Lors de la rencontre entre initié/e et *orixá*, naissent à la fois l'humain, affilié à son *orixá* et le/a *santo/a*, *orixá* fabriqué par cet humain. Ici, plus qu'un modèle de reproduction sexuée, faisant advenir l'individu de la rencontre de deux entités binaires, c'est une parturition réciproque, définie par le modèle de la respiration circulant entre un dedans et un dehors. Le mythe même de création du monde de *l'orum* suit ce modèle : à l'origine, *Olorum* respire et de sa respiration surgit une masse d'eau qui est *Orixalá*. Puis de la respiration de l'air et de l'eau résulte la glaise, *Nanã*, qui forme une bulle, dont le souffle d'*Orixalá* fait naître *Exú*. La respiration est à la fois une (*Olorum*, principe de l'un et du premier) et multiple (elle contient *Orixalá*, *Nanã*, *Exu*). « Le monde ne procède ni de l'union des contraires ni de la section d'une unité plénière : il est différenciation sans position de différence préalable¹⁹. » Ici, ce n'est pas la différence sexuée, la section ou la dualité qui président à la naissance des êtres, mais une différenciation progressive du multiple à partir de l'un, à travers le mouvement respiratoire de la vie. À la reproduction duelle, biologique est ici substituée une production processuelle plurielle, reconductible.

En résulte une totale renégociation de l'« identité », concept qui apparaît dans sa tout occidentale dimension d'adéquation défensive de soi à soi, là où les rituels du Candomblé ne cessent de faire évoluer ce soi. Les assignations identitaires sont mouvantes : le soi, non inhérent à l'individu mais fabriqué par le rituel, passe par une kyrielle d'identités circonstancielles, un réseau de relations, *enredo*, inscrites entre des humains et des divinités. Ouvert à l'extérieur du/de la *santo/a*, l'individu n'est pas coïncidence à soi mais mouvance

18. P. De Aquino, « Le singulier pluriel du sexe. Contribution aux études de genre à partir des rituels afro-brésiliens du Candomblé », *op. cit.*

19. *Ibid.*

identificatoire d'une trame de relations : sa singularité évolue au gré de la multiplicité de rapports par lesquels il passe²⁰.

Le symbolique n'advient donc pas ici de la différence duelle, départ entre intelligible et sensible, masculin et féminin, ni de la loi séparatrice, masculine, opérant la distinction/symbolisation de l'informe originaire féminin-maternel. Plus encore, ce n'est ici ni un symbolique (issu d'une différence fondatrice des sexes), ni un sémiotique (dans le sens de Kristeva), mais une production réciproque multiple à partir de l'Un humain et non humain. Entre les deux, le rapport n'est ni de métaphore ni de métonymie, mais de présence qui ne résulte que de ce moment de présentification de l'un/e par l'autre.

Ces brouillages de la binarité du système sexe/genre conduisent Françoise Sironi à considérer le Candomblé comme un exemple contemporain de fabrication rituelle de passeurs de monde, par-delà la dualité humain/divin, femmes/hommes²¹. Candomblé et réassignation ou transition de genre pour les personnes transidentitaires²² sont alors mis en perspective : dans les deux cas, la « subjectivation²³ » de l'initié/e ou de la personne trans marque une rupture avec l'organisation binaire.

La question qui surgit alors, dans l'appréhension de la spécificité du Candomblé, est celle de l'universalité ou de la toute relativité de la différence des sexes comme fondement de la subjectivation.

Interroger le genre

Doit-on nécessairement contrebalancer la relativité des constructions sociales de « femme » ou d'« homme » par une universalité de la structure hiérarchique de genre, inscrite dans la différence binaire des sexes ? Gayle

20. Cela revient à affirmer, comme le fait Kim Sang Ong Van Cung (2010), que pour le sujet, avoir un genre est une structure du *mitsein*, de l'être-pour-autrui. Ce réseau de relation définissant le genre n'est pas sans rappeler la manière dont, pour prendre place dans les liens humains, nous « avalons les signifiants, à commencer par ceux de la sexuaction » (S. Prokhoris, « Genres et sexualités, questions ouvertes par l'expérience psychanalytique », *Genres & sexualités*, actes du colloque des 31 mars et 1^{er} avril 2006, sous la direction d'Élsa Dorlin, Paris, PBI, 2009, p. 41-62).

21. F. Sironi, *Psychologie(s) des transsexualités et transgenres*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 223.

22. Pour le sens de ce terme, je me permets de renvoyer à mon article T. Ayouch, « Psychanalyse et transidentités : hétérotopies », *L'Évolution psychiatrique*, n° 2, 2015.

23. J'entends par « subjectivation » le travail psychique de maniement des identifications, à la croisée d'un mimétisme centrifuge et d'une prescription par l'autre centripète, aboutissant à une posture subjective définie comme unification de multiplicités identificatoires. Notons que ces identifications ne sont reçues et perpétuées que dans le cadre d'une relation d'objet où le je devient sujet par et pour l'autre. En ce sens, la subjectivation est indissociable d'un assujettissement passionné aux prescriptions de l'autre dispensateur/trice de soins, puis des autres sociétaux.

Rubin²⁴ nomme « système de sexe-genre » la matrice hétérosexuelle qui effectue la première inscription du pouvoir dans l'expérience sociale et la vie du sujet, et définit universellement la pensée. Cette matrice détermine, rappelle-t-elle après Lévi-Strauss et Lacan, le masculin comme sujet parlant, procédant à l'échange de signes et objets, et le féminin à la fois comme individu parlant et signe échangé. Si les contenus des catégories de genre sont à chaque fois remplis culturellement et socialement par ce que l'on entend de la façon d'être femme ou homme, la structure serait immuable : le maternel féminin est marqué par la jouissance sans limite et la fusion, le paternel, phallique, par l'interdiction, l'instauration de la loi et la séparation, limites garantes de la vie en société.

Convient-il toutefois de conserver cette « matrice hétérosexuelle » comme structure transcendantale pour appréhender toute variation culturelle des rapports entre humains ? Ce modèle semble révéler ses limites devant les agencements du Candomblé, susceptibles d'aider à penser les ré-ordonnements contemporains de genre, de sexe et de sexualité. Les configurations du Candomblé mettent en exergue la relativité de la différence des sexes, supposée anhistorique biologiquement ou symboliquement. Elles interrogent ainsi l'universalité de cette différence conçue

- au titre d'un constat déduit d'un marqueur unique. Le sexe biologique renvoie à une multitude d'indicateurs susceptibles de degrés : l'unification de ces données hétérogènes et leur réduction à une seule est un acte social, produisant une perception-interprétation de la différence de deux appareils génitaux. La perception-interprétation du Candomblé, définie par les assignations identitaires mouvantes de l'initié/e, défait toute fixité du sexe biologique.
- au titre d'une indépassable binarité du « phallique » et du « pas-toute ». Les formules de la sexuaction lacaniennes²⁵ entendent définir des postures masculine et féminine quant au rapport au phallus et à la jouissance. S'en déduit une différence des sexes, non point naturalisée et anatomique, mais procédant de l'organisation symbolique structurale dans laquelle advient le rapport au phallus. Abandonnant la référence à un sexe défini naturellement, visible dans la différence anatomique, ces formules n'en invoquent toutefois pas moins des groupes universels : « les hommes », « les femmes », et un « au-moins-un » déjà sexué, le père de la horde primitive. Si les deux modes de jouissance, masculin et féminin, peuvent appartenir tout autant à des hommes qu'à des femmes, au fondement de leur définition logique

24. G. Rubin, « Le "marché aux femmes". Économie politique du sexe et systèmes de sexe/genre », dans *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL, 1975, 2010.

25. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XX (1972-1973). *Encore*, Paris, Le Seuil, 1975.

se trouvent deux groupes universels convoquant, pour être constitués, une différence des sexes naturalisée et binaire. Le Candomblé conteste cette dualisation première : nul groupe originaire de femmes ou d'homme (parmi les initiés comme parmi les divinités) défini ainsi de manière fixe, et nul père de la horde originaire.

La différence des sexes n'est donc pas une catégorie physique ou symbolique isolable des actes sociaux par lesquels nous la constituons en réalité pertinente et visible de nos pratiques et de nos désirs. Elle n'est ni « la première, la principale ou l'unique qui structure la psyché, [...] [mais] vient se signifier dans une série d'autres différences par lesquelles elle est produite²⁶ » : elle s'inscrit dans une multiplicité.

Le Candomblé confronte, de ce fait, la psychanalyse aux études de genre²⁷. Il engage à concevoir les répartitions de masculin et féminin non point selon une différence binaire des sexes, mais, comme Monique Schneider invite à le voir chez Freud, selon un chevauchement, un entrecroisement au sein du même sexe, « un vacillement dans les opérations visant à statuer sur la différence²⁸ ».

HYBRIDITÉS SUBVERSIVES

Cette subversion de genre caractérisant le Candomblé s'inscrit dans une reconfiguration des relations de pouvoir propres à la culture populaire. Si le Candomblé est pratiqué par différentes couches sociales brésiliennes, la production de cette religion est populaire. Gramsci²⁹ définit la culture populaire comme tractation venant subvertir une hégémonie. Un groupe social dominant, hégémonique, cherche, à travers un processus de direction intellectuelle et morale, à obtenir un consensus culturel des groupes subalternes en les absorbant. La culture populaire apparaît ainsi à l'interface de l'incorporation – par les groupes dominants – et de la résistance – des groupes subordonnés. C'est un terrain d'échanges et de négociations, d'équilibres et de compromis, par-delà la seule imposition idéologique d'une culture de masse, ou le surgissement spontané de cultures d'opposition. Je soutiendrais que le Candomblé est le lieu de production d'une culture populaire inscrite dans cette hybridité. Il résulte d'une répétition subversive du modèle dominant patriarcal blanc brésilien.

26. T. Ayouch, « Le corps, un témoin ? Psychanalyse et différence des sexes », *Recherches en psychanalyse*, n° 15, 2013, p. 57.

27. « C'est par le biais de la différence sexuelle que la psychanalyse a, dans un premier temps, été concernée par les études sur le genre », (L. Laufer, A. Linhares, « Avant-propos », *Champ Psy*. Ce que fait le genre à la psychanalyse, n° 58, 2010, p. 7).

28. M. Schneider, « Surimpressions sexuelles », *Cliniques méditerranéennes*, n° 74, 2006, p. 27-42.

29. A. Gramsci, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1996.

Par-delà la nature et la famille biologique

Comme le note Rita Segato³⁰, le Candomblé affranchit les catégories de la parentalité, de la personnalité, du genre et du sexe des déterminations biologiques liées à l'idéologie dominante de la société brésilienne. En outre, il minore le rôle central que reçoit l'institution du mariage dans cette idéologie.

Une fluidité des identifications de sexe et de genre, nous l'avons vu, parcourt le Candomblé ; elle est accompagnée, dans la *familia de santo*, d'une valorisation des liens d'adoption, après initiation, par les *mães* et *pais de santos* dans le cadre de couples homo et hétéro-affectifs. La promiscuité sexuelle de la majorité des *pais de santos* vient contrevenir au modèle de la fidélité du mariage : elle n'est limitée que par les liens à leurs *filhos/as de santo*. Pour Rita Segato³¹, la *familia de santo* imite une famille afro-américaine issue de l'esclavage.

Si l'homo-érotisme et l'homo-affectivité masculins et féminins y sont reconnus et pratiqués, ils peuvent toutefois être considérés comme coutumes indécentes - des *pais* ou *mães de santos* les condamnent parfois explicitement. Ces positions confirmant le système sexe/genre dominant de la société brésilienne sont cependant en pleine contradiction avec les pratiques engagées, révélant alors un double niveau du discours. Il s'agirait ici, selon Rita Segato³², du *double voicing*, bakhtinienne duplicité de voix des Afro-brésiliens. En reproduisant le discours hégémonique du dominant, le/a subalterne y introduit sa marque différenciée, et le duplique par sa voix. Un même énoncé reconnaît et rejette le monde hégémonisé. Seule une écoute attentive peut alors déceler l'insubordination dans la reproduction.

Le Candomblé serait alors, à mon sens, lieu de l'« hybridité » théorisée par Homi Bhabha³³, celle qui introduit, dans la reprise d'un mandat par le/a colonisé/e, une torsion, une nuance attestant la présence conjointe du discours colonial et de ses revendications propres. Le discours dominant est ainsi pourvu d'un indice distinctif, relatif à l'ambivalence du/de la colonisé/e : hybride, il retient le signifiant du pouvoir mais le pourvoit d'une autre valeur. Le discours du Candomblé mimétise et subvertit, dans sa mythologie et son organisation sociétale, la matrice de genre et la famille patriarcale hégémonique. Les nombreuses altérations que l'esclavage fait subir aux familles afro-descendantes (absence d'union fixes, séparation des femmes et des hommes, autonomisation des femmes par rapport à leurs

30. R.L. Segato, « Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife », *op. cit.*

31. *Ibid.*

32. R.L. Segato, « Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba », *op. cit.*

33. H. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie post-coloniale*, Paris, Payot, 1994.

pairs masculins, etc.) semblent avoir donné lieu, dans le Candomblé, à une parodie du modèle patriarcal de la famille blanche brésilienne.

Transmission et subversion

Cette dimension subversive apparaît probablement davantage dans l'expansion du Candomblé en Uruguay et Argentine. Selon Rita Segato³⁴, l'idée d'une culture nationale en Argentine s'est construite, au cours des XIX^e et XX^e siècles, par homogénéisation, absence de pluralisme, élimination des différences communautaires et blanchissement de la race. Les religions afro-brésiliennes viennent alors, à partir du milieu des années 1950, permettre en Argentine un retour de ce sujet collectif supprimé, et une sortie du territoire asphyxiant de la « culture nationale ». Elles chercheraient à la fois à conserver la mémoire d'une culture minoritaire et à assurer leur légitimation par le nouvel environnement argentin ou uruguayen, reproduisant ici le *double voicing* auparavant évoqué.

Pour Rita Segato³⁵, les gestes et paroles subtils des *madres* et *padres de santos*³⁶, charrient le secret d'une double histoire de ces religions dans les territoires du Rio de la Plata. L'auteure restitue l'histoire latente, *in sotto voce*, contée par le Padre Victor de Bara, version parallèle à l'histoire officielle de l'installation du Candomblé en Argentine et Uruguay. C'est autour du Chalet Verde et d'autres maisons closes situées dans la ville frontière de Santana do Livramento, que se regroupent les futur/es fidèles argentin/es et uruguayen/es du Candomblé. Soulignons ici la polysémie, dans ces zones bilingues, du signifiant africain *quilombo*, qui renvoie à la fois, en espagnol argentin, au bordel au sens propre et figuré, et, en portugais brésilien, aux communautés organisées d'esclaves fugitif/ves, puis, actuellement, aux lieux d'habitat et de production communautaires de leurs descendants. Victor, travestie, s'y retrouve avec Mara, Poche de Chango, Roberto de Oxalá, Parda, et d'autres personnes trans, qui passent toutes du milieu de la nuit à celui du Candomblé. Initiées par Mãe Teta, elles s'installent comme *madres* et *padres de santos* en Argentine et en Uruguay. Santana do Livramento est à la croisée des chemins, de ces carrefours affectionnés par Exú, où bien des habitant/es ont la double nationalité, et où les transgressions des identités de genre sont multiples dès les années 1950 : Argentin/es et Uruguayen/es y affluent, pour la tolérance, jugée supérieure, du Brésil au milieu de la nuit. Santana do Livramento, *onde*

34. R.L. Segato, « Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de Re-Etnização », *Dados. Revista de Ciências Sociais*, vol. 34, n° 2, p. 249-278.

35. R.L. Segato, « Frontiers and margins: The untold story of the Afro-Brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay », *Critique of Anthropology*, vol. 16, n° 4, p. 343-359.

36. « Mères et pères de saints ». Les termes sont ici les équivalents espagnols de *mães* et *pais de santos*.

se fala português, y se contesta en castellano, semble représentative de la double voix et de la répétition-subversion propre au Candomblé.

CONCLUSION : DU CANDOMBLÉ AUX CULTURES LGBTQI³⁷ ?

Si donc le Candomblé résulte d'une culture populaire de traversée des genres qui reconfigure le système sexe/genre par-delà la binarité du dimorphisme, s'il permet une redéfinition des sexuations et des sexualités par-delà l'hégémonie de genre hétérocentrée, est-il alors un lieu de prédilection pour les personnes trans, travesties et transgenres ?

Don Kulik³⁸ dément l'idée que les travesties de Bahia seraient majoritairement des adeptes du Candomblé : si cette culture leur est familière – notamment dans l'utilisation du *pajubá*, idiome propre aux minorités LGBT articulant des mots d'origine yoruba, – peu d'entre elles fréquentent régulièrement les *terreiros*. D'autres chercheurs, à l'instar de Aiton da Silva Santos³⁹, soulignent l'homophobie et la transphobie de certain/es *pais e mães de santos* ou de certain/es fidèles. Le fonctionnement en double voix pourrait rendre compte des contradictions entre ces discours et les pratiques de subversion du genre propres au Candomblé.

Il convient cependant d'éviter tout isomorphisme entre l'univers du Candomblé et les revendications de genre LGBTQI. Parce que les discours, à chaque fois individuels, de *pais e mães de santos*, recèlent des possibilités de reconfigurations du genre qui à la fois contestent le dimorphisme de genre et le perpétuent, il serait abusif de rabattre ces deux mondes l'un sur l'autre. La traversée des genres effectuée par le Candomblé n'est pas à confondre avec les revendications historicisées de mouvements trans ou *queer*, inscrites dans le contexte occidental des binarités femme/homme et homo/hétérosexualité. C'est ce que souligne à un autre propos Joseph Massad, en soutenant que des activistes gay, majoritairement blancs et occidentaux ont porté, sous la bannière missionnaire du *Gay International*, la bonne parole des catégories binaires hétéro/homosexualité à des sociétés où les subjectivations ne suivent pas ces répartitions. La dimension impérialiste du mouvement, malgré ses velléités libératrices, consiste à exporter des luttes occidentales dans des contextes dont la spécificité est niée⁴⁰.

37. lesbiennes, Gays, Bissexuels, Trans, Queers, Intersexes.

38. D. Kulik, *Travesti. Sex, Gender and Culture among Transgendered Brazilian Prostitute*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, note 20, p. 247-248.

39. A. Da Silva Santos, « O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé », III seminário internacional « *Enlaçando sexualidades* », 15-17 Mai 2013, Universidade do Estado da Bahia.

40. « Les catégories gay et lesbienne ne sont pas du tout universelles et ne peuvent être universalisées que par la violence épistémique, éthique et politique exercée sur le reste

Si cela rappelle, à la manière de Foucault, de se défier de toute « libération sexuelle », qui remplace l'action répressive du pouvoir par un contrôle tenant de la prolifération discursive, reste ici soulignée l'irréductible inscription historique et subjective de tout/e anthropologue. Et la question est relancée : peut-on, en purs produits de la binarité occidentale de genre, concevoir des configurations qui lui échappent vraiment ?

Résumé

La multiplicité de genres articulée au sein de la religion afro-brésilienne du Candomblé permet une traversée transgenre. La question principale qu'elle pose à l'anthropologie et à la psychanalyse porte sur la fixité d'une structure de genre binaire universelle, ou la fluidité des processus de création multiple du genre, mettant alors en exergue la dimension historicisée de la catégorie de « différence des sexes ». L'étude de cette multiplicité, et de l'hybridité qui caractérise sa répétition-subversion des normes de genre, aiderait à penser la diversité de sexuations et de sexualités présentes dans les questions transidentitaires, ou dans les sexualités non génitales.

Mots-clés

Candomblé, genre, différence des sexes, multiplicité, hybridité, subversion.

FROM BINARY TO MULTIPLE: GENDER SUBJECTIVATIONS IN CANDOMBLÉ

Abstract

The gender multiplicity contained in the Afro-Brazilian religion of Candomblé conjures up a transgender journey. Candomblé confronts anthropology and psychoanalysis with the question of a universal fix binary gender structure or fluid multiple-gender creation processes, which puts forward the historicized dimension of sexual difference. Studying this multiplicity and the hybrid gender norms repetition-subversion by Candomblé may help rethink the diverse genders and sexualities presented by transidentities and non-genital sexualities.

Keywords

Candomblé, gender, sexual difference, multiplicity, hybridity, subversion.

du monde par les défenseurs des droits humains internationaux, dont le but est de défendre les personnes que leur interventions créent », J. Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, Chicago University Press, 2007, p. 41.