Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

82-83 | 2000

Anthropologie des sexualités

Le singulier pluriel du sexe

Contribution aux études de genre à partir des rituels afro-brésiliens du candomblé

Singular Plurality of Sex. Contribution to the Studies of Gender Based on Afro-Brazilian Rituals of the Candomblé

Patricia De Aquino

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/3330>

DOI : 10.4000/jda.3330

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2000

Pagination : 157-177

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Patricia De Aquino, « Le singulier pluriel du sexe », *Journal des anthropologues* [En ligne], 82-83 | 2000, mis en ligne le 01 décembre 2001, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/3330> ; DOI : 10.4000/jda.3330

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Le singulier pluriel du sexe

Contribution aux études de genre à partir des rituels afro-brésiliens du candomblé

Singular Plurality of Sex. Contribution to the Studies of Gender Based on Afro-Brazilian Rituals of the Candomblé

Patricia De Aquino

- 1 Les biologistes racontent que nous avançons à grands pas vers la possibilité technique d'affranchir entièrement la reproduction humaine de la différence des sexes. Afin de contribuer aux conjectures sur les bornes et limites de notre « ethos » – site de l'existence, séjour au monde, selon son étymologie – je propose ici d'apporter des éléments d'ethnographie en vue d'explorer un des univers contemporains où les techniques de production asexuée des humains sont déjà opérantes : celui du candomblé¹.
- 2 En plaçant la fabrication rituelle au centre du dispositif de production des êtres individualisés, les initiés aux divinités brésiliennes d'origine africaine sont amenés à évoluer dans un monde peuplé d'entités dont la constitution ne peut se résoudre en un dualisme fondateur. A la confluence des dieux présentifiés par des objets et des destinées également façonnées par des procédures rituelles, l'identité engendrée à travers les rites initiatiques et continuellement réaménagée suivant les rituels prescrits par la divination, se décline en provenances multiples qui jamais ne s'établissent de manière définitive.
- 3 Au sein des temples de candomblé (*terreiros*)², les catégories de sexe et/ou de genre ne sont pas ignorées dans la répartition des tâches ou la distribution des fonctions religieuses. Cependant leur mobilisation ne renvoie pas à un dispositif classique d'oppositions complémentaires, mais s'articule plutôt à la logique des circonstances rituelles qui appellent les participants à convoquer des identités d'ordre divers : le sexe biologique, mais aussi l'âge initiatique, l'affiliation aux divinités, les éléments de la nature auxquels ils sont associés... La différence des sexes et des rôles échappe ainsi à une répartition physique dichotomique préalable aux procédures rituelles.
- 4 A cette pluralité de relations engagées dans la définition toujours partielle et diffractée de soi qui rend malléables et élastiques les frontières des singularités, s'ajoute le caractère processuel et inachevé de son façonnement : il est souvent possible d'intervenir

rituellement afin de contourner un interdit imposé par l'une de ses appartenances, de déjouer la fixité d'une détermination identificatoire univoque.

- 5 C'est à l'étude des situations d'usage de catégories de sexe et de genre dans le quotidien et les récits mythiques des « gens de candomblé » que sont consacrées les lignes qui suivent.

La comédie des genres

- 6 Le candomblé se distingue du paysage des cultes afro-brésiliens par le nombre fini des divinités (*orixás*) honorées ainsi que par le rôle central joué par la consultation divinatoire dans la mise en relation de celles-ci avec le monde des humains. L'impératif que constitue l'interrogation des dieux à travers la médiation des coquillages dans l'identification de l'*orixá* tutélaire du néophyte témoigne de la méfiance que nourrissent les officiants du culte à l'égard d'une association mécanique des particularités physiques ou psychologiques d'un individu à un « archétype de la personnalité » auquel pourrait être assimilée chaque divinité. Cette suspicion du « caractère trompeur des apparences » va cependant de pair avec un goût affiché pour les suppositions sur le dieu tutélaire de tout un chacun non initié, qui nourrissent les gloses sur les caractéristiques communes des humains et des non-humains dans le déploiement d'une érudition que l'on légitime en général, par son ancienneté initiatique, par son « expérience des choses du candomblé ». Mais en matière de filiation divine, le principe de « précaution » demeure de règle car les dieux « rusent », « cherchent à se trouver des protégés qui leur feront des offrandes » et, en ce sens, le candomblé ne fait pas exception au sein des rites d'initiation religieuse : seule la naissance rituelle du néophyte scandée par les consultations divinatoires le liera de manière effective à un *orixá* en relayant son enfantement biologique. L'initiation sanctionne son appartenance à la communauté et définit la donne de sa nouvelle identité.
- 7 A la suite de l'initiation, l'identité du novice se décline suivant les liens qui l'affilient aux divinités du panthéon qu'il serait possible de classer selon les catégories de féminin et masculin : les *aiabás* et les *eborás*. Dans une certaine mesure, l'initiation éclipse le sexe et le genre profanes des individus qui ne commandent plus à l'attribution des attitudes qu'adoptera l'initié, ni aux fonctions rituelles qu'il devra exercer. On va jusqu'à se référer aux membres de la communauté eux-mêmes comme *aiabá* ou *eborá* suivant leur divinité tutélaire et selon une identification mutuelle entre celle-ci et son protégé. Nombre d'interdits tracent les frontières des identités des « enfants » respectivement de dieux et déesses.
- 8 Aux premiers, il est non seulement défendu de toucher aux fleurs mais aussi de porter des nattes sous le bras, d'arborer des turbans trop fournis, de s'orner de bijoux, de préparer la cuisine rituelle, de présenter les volailles à l'officiant du sacrifice ou de mélanger le sang des animaux aux ingrédients idoines lors des offrandes... Aux seconds, il est proscrit de mettre les colliers rituels en bandoulière, de porter les nattes à l'épaule, de se coucher à plat ventre par terre lors des salutations rituelles, de manipuler les autels d'ancêtres... Et les listes sont loin d'être exhaustives. Certains de ces interdits font écho à des typologies habituelles de genre renvoyant aux stéréotypes du féminin et du masculin : aux déesses sont associées la coquetterie, la douceur, la sensualité, la patience, la tolérance, la disponibilité aux autres, mais aussi l'envie, la jalousie, la duplicité, la rancune... Les dieux se caractérisent par leur sérieux, leur rudesse et inflexibilité, leur bellicisme, leur bravoure, leur témérité, leur hardiesse, leur courage...

- 9 Cependant au sein de cette répartition, quelques divinités « font problème » et, plus empiristes que les ethnologues, les initiés trouvent un malin plaisir à moquer la formulation abstraite de la règle semblant présider à une classification en enchaînant l'énumération des « exceptions ». Formuler en revanche que « le candomblé n'est qu'exception » suscite en général l'indignation de l'assemblée et des informateurs qui y décèlent l'amalgame de leurs rites à ceux d'autres cultes afro-brésiliens notamment l'umbanda, desquels ils mettent un point d'honneur à se distinguer. Les adeptes de l'umbanda marquée par un spiritisme teinté de positivisme vénèrent les « esprits de défunts » en quête « d'évolution spirituelle ». Des esclaves décédés dans les plantations, des Indiens assassinés par les colonisateurs, des enfants morts en bas âge, des personnes ayant mené une vie aux mœurs douteuses (prostituées, matelots...) reviennent sur « terre » en prenant possession de leurs « médiums » pour « donner des consultations ». Ce « travail » qui consiste à conseiller et orienter la vie des fidèles est envisagé comme une « pratique de charité » dont le but est de permettre aux revenants de gravir la « hiérarchie spirituelle » de l'au-delà. Les entités honorées évoluent ainsi au gré des transes des adeptes sans que leur « légitimité mystique » soit sanctionnée par aucun dispositif divinatoire. L'absence d'instance tierce qui disjoint l'immédiateté de la relation entre l'humain et le non-humain semble être à l'origine de l'impression de « désordre » et de « suspicion » que manifestent les « gens de candomblé » vis-à-vis de la pluralité des entités des cultes afro-brésiliens.
- 10 Mais la fixité du panthéon du candomblé, corollaire des seize figures (*Odu*) qui composent les chemins ou destinées du système de divination, est toute relative. Les exceptions à sa répartition entre *aiabás* et *eborás* relèvent aussi bien du refus péremptoire de classer le sexe d'un *orixá* que des qualités de genre contraires à son sexe qui lui sont attribuées suivant les étapes de sa vie mythique ou de ses exploits ponctuels racontés dans les *itans*³. Ossaim, dieu des feuilles et de leurs vertus thérapeutiques est particulièrement représentatif de cette labilité sexuelle. Au sein des temples appartenant à une même tradition rituelle et idiomatique⁴, il apparaît tantôt comme dieu tantôt comme déesse. Le questionnement de l'ethnographe aboutit aux réponses évasives – « il en est ainsi », « ça dépend... », « ils changent tous les trois mois » – ou à la mise en relation de son oscillation identitaire avec ses vertus de guérisseur : l'indécision de sexe constituant un gage d'accès au malade dont le mal correspondrait à une situation intermittente d'être-intermédiaire due à la porosité des frontières délimitant la vie de la mort. Suivant des informateurs initiés dans un même *terreiro*, Oxumarê, divinité-serpent de l'arc-en-ciel, peut également changer de sexe ou encore alterner entre les deux au fil du temps : « Oxumarê ? Ah... Lui, il est six mois mâle, six mois femelle ». De même, Logun Edé, *orixá* des cours d'eau des forêts, est « *meta-meta* », « moitié homme, moitié femme ».
- 11 D'autres divinités sont sexuellement définies au sens où leur classement est certain, mais combinent des attributs masculins et féminins. Oiá, déesse des vents et tempêtes, est une « femme-mâle ». Son impétuosité, son goût pour la liberté et l'indépendance modulent la féminité de son caractère déployée dans ses aventures amoureuses avec Xangô, dieu de la foudre, incarnation de la royauté et de la descendance lignagère. La masculinité de Xangô vantée dans la chorégraphie des danses par des gestes qui exhibent l'importance de ses volumineuses testicules, n'est pas contraire à sa réputation de « dieu coquet », à son goût des parures et ornements : ses initiés doivent porter une attention particulière au soin de leur personne. Il en va de même pour ceux qui sont consacrés à Oxalá, dieu des origines

des humains qui doivent veiller à la propreté de leurs vêtements et porter des anneaux et bracelets en dépit de la « masculinité » de leur filiation.

- 12 Les grands traits esquissés par ces typologies générales s'affinent encore en fonction des variations de tempérament suivant les critères de « jeunesse » ou « d'ancienneté » de chaque divinité. Si le panthéon est fixe, chaque dieu se décline en une pluralité de « qualités » qui correspondent aux épisodes de son épopée mythique. Oxum, incarnation de la féminité qui règne sur les eaux douces et les gestations, est agressive et révoltée sous son aspect d'Oxum Apará, rassurante et vengeresse sous la forme d'Oke. Ogum, dieu du fer et des chemins, peut-être le plus représentatif du genre masculin, est compréhensif dans sa version Alagbedé, violent et empressé en Ogunja, hardi et téméraire en Ogum Uari. Iemanjá, « mère des enfants-poissons », quintessence de la maternité, devient à tour de rôle hypocrite, vindicative, oublieuse, timide... Il en est de même pour Nanã, déesse de la glaise primordiale, tolérante et patiente qui, sous sa forme « jeune », est décrite comme dangereusement sévère, intransigeante et irréconciliable.
- 13 La multiplicité de combinaisons d'attributs de genres qu'autorise la pluralité de qualités de chaque divinité suggère que les catégories *aiabá* et *eborá* correspondent davantage à une répartition de sexe entre déesses et dieux qu'à une distribution de caractéristiques définitionnelles du féminin et du masculin. Cette plasticité des puissances divines rend problématique l'assimilation du panthéon du candomblé à un répertoire d'archétypes psychologiques auxquels le néophyte pourrait s'identifier à la suite des procédures initiatiques. Cette hypothèse, soutenue par la plupart des études de genre des rituels afro-brésiliens, s'appuie sur les supposées vertus cathartiques de la transe qui permettrait aux initiés « d'exprimer leur véritable moi psychique » (Verger, 1981) que des systèmes de socialisation contraignants auraient bridé. Plusieurs travaux prétendent ainsi expliquer l'engouement des homosexuels pour les rites afro-brésiliens (Landes, 1940, 1967 ; Bastide, 1945 ; Ribeiro, 1969 ; Leacock et Leacock, 1972 ; Fry, 1977) qui offriraient aux individus de sexe masculin, la possibilité de se reconcilier leur genre féminin dans les bienfaits cathartiques de la possession : en prêtant leur corps et conscience à leurs déesses tutélaires, les homosexuels initiés retrouveraient leur équilibre psychique grâce à l'acceptation socio-religieuse de leur identité de genre.
- 14 Outre l'aspect réducteur du fonctionnalisme qui leur est intrinsèque, ces interprétations semblent opérer une superposition du biologique au profane et du social au religieux présidant à l'opposition entre sexe et genre de leurs analyses qui brouille les ordres de discours où ces catégories produisent de l'intelligibilité. Du point de vue de la logique initiatique, le domaine de la « nature » du néophyte recouvre son sexe et son genre « profanes » : l'initiation, en l'affiliant à une divinité, lui octroie – parmi d'autres appartenances – un sexe et un genre « religieux » dont « l'adéquation » est tout aussi complexe que celle de son anatomie à ses préférences sexuelles ou de ces dernières à la définition idéologique de sa morphologie. De plus, l'identité « sociale » que constituerait l'identité « religieuse » de l'initié n'évacue pas son sexe biologique dont de nombreux rituels feront jouer la prééminence. Dans certains temples, les initiés de sexe masculin ne doivent pas participer aux danses en l'honneur des *orixás* lors des cérémonies religieuses. De même, les divinités féminines qui traversent le corps d'initiés masculins doivent abdiquer leur accoutrement liturgique habituel et remplacer les jupes par de larges pantalons. Aux initiées de sexe féminin, il est conseillé d'éviter de s'occuper des ancêtres, et de certaines divinités (à moins qu'elles ne soient leurs protégées).

- 15 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 vie. De la sorte, l'identité initiatique ne s'oppose pas à une identité profane ou biologique : elle relève d'un régime autre de (re)production qu'instaure la logique des rites. Mais ce n'est pas tout. Si les initiés au candomblé s'accordent pour dire qu'il y a césure entre un avant et un après l'initiation, les procédures initiatiques n'instaurent pas de véritable clivage entre les processus d'enfantement de la singularité du novice et la caractérisation progressive de la divinité tutélaire qui lui est spécifique. Car c'est au cours de la consécration du novice à l'*orixá*, de la (re)définition graduelle des confluences identitaires des humains que les profils ébauchés par les archétypes du panthéon se précisent, que les dieux acquièrent une existence particulière actualisée dans des rassemblements d'objets.
- 16 Les *orixás* des initiés sont présentifiés dans des récipients (en terre cuite ou en porcelaine) contenant des pierres, des métaux, des coquillages, des pièces de monnaie, des bracelets, des feuilles... L'arrosage de cet ensemble de matières inertes du sang sacrificiel a pour effet de matérialiser et d'animer les formes abstraites des personnalités divines : il est alors dit des *orixás* qu'ils sont « nés ». La « naissance » initiatique concerne aussi bien les humains que les non-humains car les dieux adviennent au monde et s'y maintiennent à travers le culte qui leur est rendu, les animaux qui leur sont immolés, les novices qui leur sont initiés. Le panthéon du candomblé surgit ainsi comme un ensemble fini que l'actualisation rituelle multiplie au nombre de productions initiatiques. Cette conception d'une individualisation identitaire simultanée et continue entre les initiés et les divinités constitue une avancée dans la compréhension de l'attitude des « candomblécistes » : le nombre de divinités honorées est simultanément défini et indéfini, et il y a à la fois rupture initiatique et solidarité entre les identités des « corps de ce monde » et des « corps de l'autre monde » – les *ará aiê* et les *ará orum*.
- 17 L'accouchement mutuel et jamais achevé d'humains et de non-humains installe le processus de fabrication rituelle au centre du dispositif d'engendrement des singularités individuelles. Les schémas des rites d'initiation jalonnés par les consultations divinatoires sont modifiés selon chaque configuration unique novice/divinité : c'est pendant la longue période de réclusion que le crâne des néophytes est rasé, les animaux sacrificiels immolés, les dieux constitués en fonction de la définition progressive de l'entrelacement des multiples entités intervenant dans la composition identitaire du futur initié. En effet, à chaque initié est associé non seulement un *orixá* tutélaire mais aussi un réseau de divinités correspondant à sa « qualité », celles dont il a pu « hériter », une ou plusieurs destinées auxquelles répondent encore d'autres instances de ses composantes personnelles. Retenons simplement qu'à la sortie de sa réclusion, le jeune initié se trouvera à l'intersection d'un « *enredo* » (du Portugais, « *rede* » – « filet »), d'une trame identitaire spécifique et matérialisée dans de multiples objets. Si l'initiation marque une rupture, c'est d'abord entre un régime d'organisation binaire des êtres et un mode de rapport au monde gouverné par la mise en œuvre d'une redistribution continue des donnes de leur constitution à travers les rituels.
- 18 Mais le maintien de la mobilisation circonstancielle des catégories de sexe et de genre dans les rites témoigne de l'impossibilité de résoudre la transformation initiatique en une

substitution mécanique d'une identité religieuse à une identité profane ou à un remplacement terme à terme du biologique par le social. Les rites initiatiques ne manquent pas de mimer les processus « naturels » dans l'engendrement « culturel » qu'ils mettent en œuvre jusqu'à rétablir les termes de parenté entre humains et non-humains et entre initiés d'une même communauté religieuse : « frères ou sœurs d'*orixá* », « frères ou sœurs d'une même mère ou d'un même père ». Le caractère « biologique » de cette parturition rituelle est corroboré par la plus « naturelle » des prohibitions « culturelles » de l'anthropologie : l'inceste est d'autant plus prohibé que les liens entre initiés sont étroits suivant qu'ils participent à un même groupe initiatique, qu'ils ont été initiés par une même personne, ou qu'ils appartiennent à un même temple.

- 19 Cependant, l'interdit ne pèse pas seulement sur les relations susceptibles d'être à la source d'une descendance biologique, mais sur tout rapport sexuel entretenu par deux individus que lient des attaches initiatiques. Ruth Landes, peut-être une des premières ethnologues à s'être intéressée aux identités de genre dans le candomblé, raconte comment la célèbre Totonha, désignée pour prendre la succession d'une des plus prestigieuses maisons de Salvador, en fut déçue après avoir été surprise dans ses amours saphiques avec une sœur rituelle (1967). L'indifférence portée au caractère biologiquement stérile de la relation rappelle que la parturition s'est dégagée de la reproduction sexuée, mais que l'engendrement rituel ne s'affranchit pas des modalités naturelles de la circulation de substances corporelles dans sa mise en œuvre. Comme il a été montré dans un autre article (Aquino, 1998), « les rites d'initiation déploient un traitement du corps du novice qui prévoit l'incorporation des substances corporelles de celui qui l'initie : la transmission initiatique échappe à toute interprétation métaphorique. Elle s'effectue de personne à personne dans une relation dynamique et vivante, dans le contact des corps, de leur température, de la transpiration, de la salive, des souffles... ».
- 20 Au déplacement du lieu de production des individus – du rapport sexuel vers la fabrication rituelle – répond la disjonction entre les pratiques sexuelles et la reproduction. Cette désarticulation pourrait rendre compte en effet, de l'absence de discrimination à l'égard des homosexuels bien qu'il existe des termes vernaculaires pour les désigner : *mona ocó* pour les lesbiennes, *adé*, pour les gays. Ces appellations ne correspondent ni à une classification liturgique ni à une catégorie d'initiés, elles sont mobilisées lors de conversations informelles et en général, pour commenter les rebondissements des affaires amoureuses des uns et des autres. Les termes font davantage référence à une pratique de la sexualité plutôt qu'à une identité réifiée de sexe et/ou de genre.
- 21 Force est de constater que la différence sexuelle en tant qu'opposition complémentaire ou disparité intelligible n'est quasiment pas élaborée dans les discours ou les pratiques rituelles. Si elle est présente dans le candomblé, c'est en dehors des temps rituels forts des naissances humaines et non-humaines, des rites initiatiques et de constitution des dieux. Il s'agit d'un discours mineur qui semble être en continuité avec les discontinuités de la vie sociale et engage des attitudes ambiguës, des distances, des structures chiasmiques faites d'adhésions et de moqueries. Les conversations prennent alors l'allure d'un échange paroxystique dans l'ostentation d'une virtuosité inouïe à imbriquer les langues liturgique et brésilienne dans la multiplicité de leurs registres.
- 22 Malgré les difficultés que posent les traductions, tentons d'en fournir un exemple. Deux interlocuteurs s'entretiennent au sujet de l'expérience sexuelle d'un initié à Xangô, dieu

qui incarne la royauté : « et sa couronne ? » (en Portugais [P]), interroge le premier en amalgamant par le truchement de la métonymie, le protégé à son *orixá* et à la masculinité de celui-ci. « Elle est encore (P) *adê* (en Yoruba liturgique : « couronne » [Y]) », répond le deuxième, en insistant par l'intonation, sur le pronom « elle » qui se substitue à « couronne » mais qui se réfère aussi à l'initié dont les préférences pour le sexe masculin peuvent être assimilées à une inversion de son genre. « Couronne » (P) est remplacé par « *adê* » (Y) dont la prononciation fermée ou ouverte du « e » final transforme le sens : [ade] / « couronne » et [ade] / « gay ». Les glissements sémantiques rendus possibles par l'incertitude pronominale et l'emploi du mot yoruba liturgique permettent de signifier que l'initié à Xangô n'a pas encore eu d'expérience homosexuelle – il est mâle comme son *orixá*, il porte toujours sa couronne – mais que cela ne saura tarder – « elle » est « gay ».

- 23 Il est d'ailleurs peu probant de se référer à la composition plurielle et continue de la singularité des initiés en employant le terme « identité » qui suggère une adéquation monolithique de soi à soi que les rituels du candomblé ne cessent de différer. Les identités engagées dans les activités liturgiques répondent aux contextes rituels mais évoluent aussi selon l'ancienneté initiatique. Tout au long de leur vie les initiés procéderont à des rituels qui modifieront la constitution des assemblages présentifiant les dieux et par là même les donnees et l'étendue de leur filet identitaire. Ce qui pourrait être assimilé à une rigidification croissante de soi correspond à une multiplication des relations engagées dans sa définition, corrélative d'une liberté accrue face aux contraintes imposées par les assignations identitaires. Il devient ainsi impossible au commun des profanes d'anticiper, c'est-à-dire d'établir les règles qui détermineront les instances constitutives mobilisées à chaque occasion. Le soi qui n'est pas inhérent à l'individu mais continuellement fabriqué par les rites produit un éventail d'identités circonstancielles que l'ancienneté initiatique autorise à ouvrir en une relative impunité. Car cette labilité n'est pas absolue : personne n'est jamais complètement à l'abri d'une anamnèse divine.
- 24 La pratique de rites, qui rappellent les initiés à leur maillage identitaire, n'est pas antithétique de rituels qui permettent nombre de détournements d'une identité univoque. Les femmes initiées désirant rendre hommage à un ancêtre vaguement misogyne ont la possibilité d'attacher le devant de leur jupe dans le dos après l'avoir passée entre les jambes : voilà le pantalon confectionné et le tour est joué. Un initié à un dieu masculin souhaitant faire une offrande au roi de la foudre dont on connaît la renommée de Don Juan, aura tout intérêt à demander à une consœur rituelle de l'exécuter à sa place même si celle-ci est également consacrée à une divinité masculine. En revanche, il lui préférera un confrère initié à l'une des trois épouses mythiques du dieu séducteur – Oxum, Oíá ou Obá – qui ne peut rien leur refuser. En ce sens, les rites du candomblé définissent moins l'identité de l'individu que la mosaïque des relations qui tissent le réseau de sa singularité en l'inscrivant dans un tissu communautaire conjuguant humains et non-humains.
- 25 La dimension cosmologique et sociale du panthéon est explicite dans l'assimilation des divinités aux éléments de la nature et aux pratiques qui régulent la vie collective. Ogum : le fer associé à l'agriculture et à la forge ; Oxossi : la forêt et la chasse ; Ossaim : les feuilles et la guérison ; Xangô : la foudre et la justice ; Iemanjá : l'eau salée et la maternité ; Oxum : l'eau douce et l'engendrement. Ce passage obligé par la dimension universelle et collectivement partagée que constituent les divinités dans la définition de soi évince l'individualisation des rapports entre l'initié et son *orixá* tutélaire. Cela rend compte de la méfiance affichée par les « gens de candomblé » au regard de la plupart des cultes du

paysage afro-brésilien où l'absence d'un panthéon fixe génère la prolifération de couples « médiums/esprits » fondus et résolus dans une dialectique autarcique du même et de l'autre. L'instance tierce fonde l'être ensemble et institue l'autre – l'*orixá* générique – non comme différent de soi, mais comme ce dont on se différencie et qu'on différencie à travers les rituels.

Les sexes irrésolus

- 26 La destitution de la différence sexuelle de son rôle principal dans la définition des identités et le détournement du dualisme comme mode privilégié d'organisation des êtres apparaissent de manière explicite dans le mythe de surgissement du monde. Il n'y a pas eu de transgression, de « mauvais choix » ou de séparation instaurant un commencement, mais différenciation progressive à travers le mouvement distinctif de la vie : la « respiration », un échange premier entre un dedans et un dehors qui poursuit son accomplissement.

Au début, Olorum était en train de respirer et son mouvement de respiration fait une masse d'eau immense qui est Orixalá. De leur respiration, de la respiration de l'air et de l'eau surgit la glaise. Alors la glaise forme une bulle et Orixalá souffle. Le souffle d'Orixalá sur la bulle fait naître Exú...⁵

- 27 D'emblée, Olorum est multiple car sa vie – sa respiration – est conditionnée par la présence de l'autre – Orixalá – en son sein. La reconduction du processus mène à la naissance de celui qui est vénéré comme « première créature créée » – Exú. 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 préalable. L'individualisation apparaît ainsi non pas comme une intériorité – coïncidence de soi à soi par la réversibilité du même dans l'autre et de l'autre dans le même – mais comme déploiement en tant qu'extériorité – autre au « même », toujours déjà autre. En ce sens, l'individu ne vaut pas en soi et pour soi, mais parce qu'il est « filet ou trame identitaire », « mise en réseau », « ensemble relationnel ». La quête de son irréductibilité ou de ce qui fait sa singularité ne correspond pas à un travail d'épuration ou de dépouille de ses attributs pour mettre à jour son essence, mais au mouvement de multiplication des rapports qui le définissent continuellement, à une extension de son réseau identitaire. La relation étant première, les écarts distinctifs de l'ordre social produits par les rites ne découlent pas d'une incomplétude ou d'un manque originel : le symbolique ici n'a pas lieu d'être car en l'absence de différence fondatrice, un sexe ne sera ni le contraire ni le complémentaire de l'autre sexe.
- 28 La confusion de genres présente dans le récit est saisissante. Dans le candomblé, aucun culte, aucune prière, aucun rituel n'est consacré à Olorum qui est dépourvu de contenu concret, indifférent aux humains et que l'on n'interroge jamais dans la divination. Son nom apparaît souvent dans les conjurations du sort – « Olorum ne le permettra pas ! » – mais jamais il n'est question de cette entité sans l'intervention du questionnement ethnographique. A cette occasion, son nom était remplacé par l'indéfinissable « il » : « il est très paresseux et dort tout le temps », « il ne se mêle pas de nos affaires », « il a donné son pouvoir aux *orixás* ». Mais quand je demandais si « il » était « homme » ou « femme », les réponses se faisaient évasives et le rire déclenché, on finissait par s'accorder sur la tautologie : « Olorum est Olorum ». L'on sait que cette entité a été « là », qu'elle l'est

encore puisqu'elle règne sur l'*orum*, le monde de l'ailleurs, l'espace qui n'est pas celui des humains, mais elle est vouée à demeurer « en retrait ».

- 29 Orixalá, par glissement phonétique et par le jeu des « qualités », est parfois assimilé à Oxalá, « dieu masculin » qui suscite une ferveur religieuse débordant les sphères restreintes des rites du candomblé pour « enthousiasmer » une grande partie la société brésilienne : la cérémonie annuelle de lavage des marches de l'église de Nosso Senhor do Bonfim à Salvador (Bahia) mobilise la foule des pratiquants du syncrétisme religieux. Mais Oxalá lui-même est un *eborá* dont les initiés sont autorisés à arborer des turbans importants, des parures soignées brodées de fines dentelles, et ont pour devoir de se couvrir de bracelets en argent.
- 30 Dans le récit mythique, l'équivoque sur l'assignation sexuelle d'Orixalá trouve son corollaire dans l'absence du nom propre de Nanã signalée sous la forme de l'élément auquel la déesse est associée – la « glaise ». En effet, le nom de Nanã suscite son assimilation aux divinités féminines qui n'est cependant pas signifiante dans les termes occidentaux où, depuis le XIX^e siècle, l'on fait de la différence sexuelle une des constituantes de l'identité. Nanã déborde la grotesque assignation hugolienne de l'amour maternel qui serait « divinement animal ». Elle est une déesse « âgée » et même sous ses aspects les plus « jeunes », elle demeure l'*aiabá* qui n'enfante plus et qui déroge à la maternité : les mythes racontent que, dégoûtée par sa progéniture, Nanã abandonna son fils Omolu aux flots maternels d'Iemanjá qui se chargea de l'élever. Par ailleurs, Nanã est associée aux Iami, aux « Mères ancestrales » qui sont le « ventre de la terre », c'est-à-dire la masse amorphe de glaise à partir de laquelle sont modelés les corps des humains.
- 31 Le flou originel de sexe et de genre se dissipe dans les semblants de masculinité et de féminité caractérisant Oxalá et Nanã. Mais leur sexualisation est déjouée par la catégorie qui les subsume dans l'approche cosmologique : tous deux sont des *orixás* « *funfun* », les divinités du « blanc » sous l'égide desquelles est placée la première période de la réclusion initiatique. La couleur blanche est présente dans les parures des novices, leurs peintures corporelles (réalisées à la craie, *efum*) et leur régime alimentaire : maïs blanc sous forme de « bouillie » (le *dengué* est absorbé à jeun tous les matins) ou de « gâteaux » (*acaçá*), pâte d'igname (*ixú*), riz, poulet sacrificiel frit au beurre de karité ou à l'huile d'olive. La blancheur caractéristique des divinités primordiales évoque ici la fadeur, l'anomie, l'indistinction – qui est aussi celle de la « glaise » – de laquelle s'individualiseront progressivement les « créatures » différenciées et dotées de noms propres (Aquino et Barros, 1994).
- 32 Exú est le premier être créé, l'aîné des « fils ». C'est à lui que revient la charge de transporter les offrandes entre l'ici et l'ailleurs, de relancer l'échange. Exú apparaît ainsi comme le garant de la perpétuation de la double dépendance des humains et des non-humains et du mouvement de leur individualisation réciproque. On dit de lui qu'il « accompagne chacun », tout être singularisé : chaque initié a « son » Exú dans un récipient en terre cuite contenant 21 cauris mélangés à des écorces, des feuilles liturgiques, du sang sacrificiel... Mais à chaque archétype divin correspond également un Exú générique, comme à chaque dieu-objet tutélaire d'un initié est associé un Exú dont le nom propre sera connu à travers la divination. Cet Exú particulier pourra être matérialisé et présentifié par des pierres enrobées dans de l'argile modelée et pétrie avec des ingrédients variés. Très souvent, les sculptures ainsi façonnées ont une forme phallique qui renvoie à plusieurs récits mythiques sur le rapport d'Exú aux organes sexuels. Citons-en deux : le premier raconte la maladie vénérienne dont est atteinte la divinité ; le

deuxième met en scène ses péripéties dans le choix de l'emplacement du sexe des humains.

Exú était un gars très débauché ; il pensait tout le temps à avoir des relations, il courait partout jour et nuit jusqu'au jour où il n'a plus jamais pu se calmer. Il s'en fut alors consulter un devin mais on lui dit que sa situation n'avait pas de solution. C'est pour ça qu'il est tout le temps dressé et qu'il ne peut pas avoir d'enfants.

- 33 Exú est l'unique divinité dans le candomblé dont la matérialisation puisse adopter une figure représentationnelle. En effet, la composition hétéroclite des objets-dieux ne renvoie pas à une effigie à la manière de l'icône ou de l'idole dont il serait possible de déceler la ressemblance humaine ou de reconnaître le caractère sexué. En revanche, le liant des substances assemblées et leur conformation sans équivoque présentifiant Exú est à l'image de la dynamique des processus de production des individualités dans le candomblé : l'échange permanent entre les humains et non-humains comme condition de possibilité de leur mutuelle définition ; mais une définition non définitive car l'interruption du mouvement dont la « respiration » en tant que circulation entre un dedans et un dehors est paradigmatique, entraînerait la suspension de la « vie ». Ce leitmotiv de la « vie » identifiée aux « naissances de singularités » humaines et non-humaines sans cesse réitéré dans les rites initiatiques et funéraires (Aquino, 1998) indique la portée cosmologique des dispositifs de fabrication rituelle. Les rituels permettent à la matière inerte d'advenir à l'existence en se différenciant de la masse informe, de l'indistinction dont elles sont originaires : les humains et les non-humains sont des combinaisons en quantités et en qualités variables et uniques de substances minérales, végétales et animales que les rites feront « naître » en circonscrivant la singularité.
- 34 Les individus ne sont pas créés *ex nihilo* mais détachés d'un fonds commun de matières préexistantes par la mise en œuvre des procédures rituelles. Cette conception matérialiste, non essentialiste, de la constitution des êtres permet de mieux comprendre les propos des initiés qui refusent d'identifier immédiatement la divinité tutélaire du néophyte tout en s'amusant à commenter les associations possibles entre ses caractéristiques physiques, psychologiques, comportementales et celle des *orixás* du panthéon. Quand s'effectue l'initiation, il n'y a pas de substitution de la « culture » à la « nature », mais simultanément discontinuité initiatique – « naissance » – et continuité cosmologique, maintien de la « vie » entendue comme perpétuation des existences individualisées humaines et non-humaines : conjonction de discontinuité et continuité. Entre les délimitations de singularités et la dynamique de la réciprocité dont elles dépendent, surgit Exú comme trêve et relance, fixation rigidifiée et circulation des échanges, soutien du mouvement : dieu médiateur en érection et stérile. Son assignation sexuelle univoque associée à son impossibilité de procréer ne manque pas de témoigner de la prééminence de la fabrication rituelle. Le personnage mythique de la « première créature créée » et le façonnement matériel de l'*orixá* Exú condensent les mécanismes de fabrication des individus à l'œuvre dans le candomblé qui relèvent moins de la production d'identités que de la reconduction d'un dispositif de (ré)génération cosmique à travers la délimitation de singularités.
- 35 Mais l'autonomisation des organes sexuels de leur fonctions reproductrices ne suffit pas à les transformer en une composante parmi d'autres de la constitution anatomique car un récit leur est consacré.

C'est Exú qui décida de mettre les choses entre les jambes des gens. Au début, elles étaient à la place du nez mais ça sentait mauvais et on ne pouvait plus respirer.

Alors Exú fit une offrande avec des papayes et des bananes et les choses se sont installées à la place où elles se trouvent maintenant et on a pu continuer à respirer normalement.

- 36 La fonction des organes sexuels est niée au profit de l'activité organique plus « vitale » qu'est la respiration. Le caractère aléatoire de leur emplacement renforcé par la répulsion qu'ils suscitent suggère que la différence sexuelle ne fait pas différence. Elle participe du registre des matières préexistantes, de la sphère de l'indistinction desquels les rites initiatiques détacheront les singularités, composeront les mosaïques des différenciations pertinentes.
- 37 Avant de conclure, signalons que seules deux parties du corps humain font l'objet d'exégèses mythiques : la Tête (*Ori*) et les organes sexuels. La première est une entité à part entière à laquelle sont consacrés des rituels complexes – *bori* – au cours desquels la Tête « mange » en recevant des offrandes et des sacrifices : *Ori* est considéré comme le foyer irréductible de l'individualité de chacun car c'est prioritairement « dans la tête », que s'articulent les matières identifiées aux *orixás* et aux destinées constitutives de chaque individu. *Amapô* et *ocó* – vagin et pénis – ne reçoivent pas de culte particulier et la thématization des tergiversations concernant leur localisation ne relève pas du domaine liturgique mais semble plutôt renvoyer à la mise en relation de deux régimes d'engendrement déployant des ontologies distinctes. Dans l'une, la singularité des individus est processuelle, plurielle et reconductible ; dans l'autre, l'origine duelle des êtres leur assigne une identité unique et définitive.
- 38 Cependant, ces modes de (re)production ne sont pas contraires ou opposés. La thématization mythique de l'emplacement des organes sexuels corrobore l'idée que l'engendrement rituel ne se substitue pas au « biologique » : il prend la relève. Le candomblé ne ressortit pas à un système initiatique clos d'identification des humains aux non-humains : en mettant en œuvre une dynamique où se tissent des relations sur le triple registre indissociable de l'individuel, du social et du cosmologique, les rituels procèdent à un enchevêtrement ordonné de médiations à la confluence desquelles se situent des êtres en voie de singularisation. Le « faire » est ici central : sont « vivants » ceux qui sont « singuliers » ; sont « singuliers » ceux qui sont « nés ». Les initiés, comme leurs *orixás*, sont les *feitos* – participe passé du verbe *fazer* – « ceux qui ont été faits », non pas créés *ex-nihilo* ou issus d'une paire d'opposés complémentaires ou d'une unité sectionnée, mais advenus de matières préexistantes, détachés, combinés, circonscrits à partir d'un fonds commun, fabriqués à partir d'un « déjà-là ».
- 39 Retenons encore que leur processus de singularisation mutuelle est continu et inachevé et ne s'épuise pas dans la réciprocité : l'interrogation divinatoire des coquillages et les prescriptions rituelles afférentes orienteront tout au long de la vie de l'initié, les destinées progressives de son individualité et de celle de ses divinités. Les objets-dieux sont continuellement « lavés », « nourris » par les offrandes sacrificielles et recomposés dans leur constitution. Mais cette co-définition des uns par les autres ne supprime pas la part d'autonomie de chacun : à la mort de l'initié, à la finitude des humains ne correspond pas nécessairement la disparition des objets-dieux dont seule la divination pourra décider du sort (Aquino, 1998). En somme, il y a toujours un « retrait », un report de la définition, un différé de la détermination, une « ouverture » du système qui est la condition de possibilité de relance du dispositif et la conséquence d'une individualisation fondée sur la primauté de la relation.

BIBLIOGRAPHIE

- AQUINO P. de, 1998. « La mort défaite ; rituels funéraires du candomblé », *L'Homme*, 147 : 81-104.
- AQUINO P. de, BARROS J.-F.-P. de, 1994. « Leurs noms d'Afrique en terre d'Amérique », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 24 : 111-124.
- BASTIDE R., 1945. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro.
- CASTRO Y.-P. de, 1977. « Mediunidade e sexualidade », *Religião e sociedade*, 1 : 105-125.
- CASTRO Y.-P. de, 1983. « Língua e nação de candomblé », *Africa*, 4, : 82-97.
- FRY P., 1977. « Mediunidade e sexualidade », *Religião e sociedade*, 1 : 105-125.
- LANDES R., 1940. « A Cult Matriarchate and Male Homosexuality », *Journal of abnormal and social psychology*, 25 : 386-397.
- LANDES R., 1967. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira.
- LEACOCK S., LEACOCK R., 1972. *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York, Doubleday natural history press.
- RIBEIRO R., 1969. « Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult Members », *Journal de la société des américanistes*, LVIII : 109-119.
- ROCHA A.-M., 1994. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Topbooks/Faculdade da cidade.
- VERGER P., 1981. *Orixás. Deuses iorubás na Africa e no Novo Mundo*. Salvador, Corrupio.

NOTES

1. L'origine du terme « candomblé » qui renvoie au Bantou est analysable à partir du protobantou 'kò-dòmb-éd-á' et signifie « louer », « prier », « invoquer », « solliciter l'intercession de ». Le groupe consonantal – bl – est une forme brésilienne (Castro, 1983).
2. Mot brésilien dont la traduction serait « espace défriché » désignant les lieux de culte du candomblé. Les *terreiros* constituent à la fois une unité spatiale, liturgique et sociale. Chacun abrite une chambre de réclusion initiatique (*quarto do axé*), une salle de fêtes publiques (*barracão*) et des « maisons » où sont réunies les différentes divinités du panthéon présentifiées par des agglomérats d'objets hétéroclites (récipients contenant des pierres, des instruments en fer, des coquillages, des pièces de monnaie...). Chaque *terreiro* est organisé par une hiérarchie sacerdotale et placé sous l'autorité d'un ancien initié. Les communautés d'initiés ainsi rassemblés sont autonomes et forment des « familles de candomblé » qui entretiennent des rapports plus ou moins étroits suivant la proximité de leur parenté rituelle (fréquentation des festivités annuelles, collaboration dans les rituels d'initiation...).
3. Rassemblés sous les seize « chemins », « destinées » ou « figures » (*Odu*) du système divinatoire, les *itans* constituent le *corpus* mythique du candomblé. Ils racontent les épopées des divinités, leurs rapports mutuels, le surgissement du monde, des humains, leur constitution, etc... Certains de ces mythes comme ceux qui sont rapportés dans cet article acquièrent une telle

popularité qu'ils s'autonomisent et quittent le domaine de connaissances réservé aux pratiquants de la divination.

4. Les *terreiros* revendiquent leur appartenance à des « nations » – ketu, angola, ijechá, jêje... – plus en référence à leurs spécificités rituelles et idiomatiques qu'à une origine ethnique ou géographique. Malgré leur souci de se distinguer des « autres » cultes afro-brésiliens, il est communément admis par les initiés que le candomblé « est un grand mélange » de pratiques rituelles de provenances africaines diverses réélaborées à l'aune de la déportation et des donnes du Nouveau Monde. Ceux que l'on qualifie – non sans quelque condescendance – « d'extrémistes » vont jusqu'à transformer l'argument du « métissage » en revendication de légitimité identitaire dans la lignée des mouvances politiques « *black* » nord-américaines et/ou de la « créolitude » antillaise (Césaire, Glissant, Confiant...).

5. Une version semblable de ce mythe est rapportée par Agenor Miranda Rocha, éminent agbá, professeur de littérature brésilienne (Rocha, 1994 : 54).

RÉSUMÉS

En plaçant la fabrication rituelle au centre du dispositif de (re)production des humains et des dieux, les initiés aux divinités brésiliennes d'origine africaine semblent minorer le rôle éminent de la « différence » sexuelle dans les processus d'engendrement des identités. Les initiés sont des agglomérats d'éléments de la nature investis par des puissances ancestrales, des « trames relationnelles », des « différenciations » qui adviennent à l'existence par la médiation de manipulations rituelles d'une pluralité de matières préexistantes. À partir de l'étude des situations d'usages de catégories de sexe et de genre dans le quotidien et les récits mythiques des « gens de candomblé », cet article s'attache à montrer que la description des identités engendrées par les processus de fabrication rituelle ne peut se résoudre en catégories d'oppositions complémentaires telles le masculin/le féminin, le biologique/le social, la nature/la culture.

By placing ritual elaboration at the centre of the scheme of reproduction of human beings and of gods, the initiates to Brazilian divinities of African origin appear to reduce the eminent rôle of sexual « difference » in the process of engendering identities. The initiated are agglomerates of natural elements invested with ancestral powers, with « relational networks » and with « differenciations » which befall existence by the mediation of ritual manipulations of a plurality of pre-existing substance. Based on the study of situations of uses of categories of sex and gender in everyday life and in mythical narratives of the « Candomblé people », this article determines to show that the description of identities engendered by processes of ritual elaboration can only be reduced to categories of complementary oppositions such as masculine/feminine, biological/social, nature/culture.

INDEX

Keywords : Afro-Brazilian, Brazil, Candomblé, gender, ritual, sex

Mots-clés : afro-brésilien, Brésil, candomblé, genre, rituel, sexe

AUTEUR

PATRICIA DE AQUINO

CSI – ENSMP