

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
F.F.C.L.R.P. - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Em convênio de co-tutela com

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2
DÉPARTEMENT DE SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE

**“Labareda, teu nome é mulher”:
análise etnopsicológica do feminino à luz de pombagiras**



Mariana Leal de Barros

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP,
como parte das exigências para obtenção do
título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO - SP

2010

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2
ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES SOCIALES
FACULTÉ D' ANTHROPOLOGIE ET SOCIOLOGIE

En accord de cotutelle avec

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
F.F.C.L.R.P. – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

« FLAMME, TON NOM EST FEMME »:
ANALYSE ETHNOPSICHOLOGIQUE DU FÉMININ À LA
LUMIÈRE DES *POMBAGIRAS* DE L' *UMBANDA* AU BRÉSIL

Par
MARIANA LEAL DE BARROS

Résumé de thèse présenté pour obtenir le grade de docteur d'anthropologie et sociologie

Directeur de thèse : Jorge P. Santiago, professeur à l'Université Lumière Lyon 2

Co-directeur de thèse : José F. Miguel H. Bairrão, professeur à l'Universidade de São Paulo

Date de la soutenance : 26 novembre 2010

Jury MM.

Président	J. P. Santiago	Professeur (Lyon 2)
	J. F. M. H. Bairrão	Professeur (USP – Brésil)
	François Laplantine	Professeur (Lyon 2)
	Veronique Boyer	Directrice de Recherche (EHESS)
	Liana Trindade	Professeur (Universidade São Marcos- Brésil)
Rapporteur	Manoel A. dos Santos	Professeur (USP- Brésil)
	Veronique Boyer	Directrice de Recherche (EHESS)
Rapporteur	Liana Trindade	Professeur (Universidade São Marcos- Brésil)

RESUMÉ

“Flamme, ton nom est femme” : analyse ethnopsychologique du féminin à la lumière des *pombagiras* de l’*umbanda* au Brésil.

Dans l’histoire des femmes de l’occident, les corps féminins, régis et interpellés par des règles qui régulaient, surtout, leur sexualité, ont été pensés en couples antinomiques : les mères et les prostituées, les saintes et les « diaboliques ». L’*umbanda*, religion afro-brésilienne qui détient la capacité d’accueillir les discours et les pratiques de la société brésilienne, a incorporé cette dualité dans sa religiosité, mais de manière particulière : la *pombagira* prend corps dans la figure d’une « prostituée sacrée » et occupe une place de premier plan pour ses fidèles. A partir d’un travail de terrain dans des *terreiros* d’*umbanda* de l’état de São Paulo au Brésil en réalisant aussi des entretiens avec les adeptes du culte et avec les *pombagiras* elles-mêmes (pendant la possession), nous avons cherché à comprendre les significations associées à ce culte. L’analyse des données s’est effectuée par la combinaison de la méthode ethnographique et d’une écoute psychanalytique lacanienne afin de rechercher comment la *pombagira* « participe » à la vie des adeptes de cette religion. Le travail présente comment, en interagissant avec la *pombagira*, l’« être femme » est associé à la séduction, la force, la beauté, le sexe, le désir, l’intelligence et, également, la maternité, intégrant ainsi des significations dissociées des dichotomies mentionnées plus haut. Les signifiants qui caractérisent les *pombagiras* produisent des sens qui façonnent de manière significative les expériences personnelles de ses adeptes. Par le biais d’une narration prenant en compte le sensible et intégrant le vécu de la chercheuse elle-même dans son interaction avec les groupes étudiés, le travail présente une compréhension ethnopsychologique du genre à l’écoute des significations qui s’élaborent dans le contexte *umbandiste* et circulent socialement.

Mots-clés: ethnopsychologie, ethnopsychanalyse, femme, genre, pombagira, umbanda, féminité, possession, culture afro-brésilienne.

ABSTRACT

“Flame, your name is woman”: ethnopsychological analysis of the feminine in the light of *umbanda*’s *pombagira* in Brazil.

In the history of the western women, female bodies, especially governed by their sexuality, were conceived in opposite pairs: the mothers and the prostitutes, the saints and the “demoness”. The *umbanda*, an afrobrazilian religion that holds the discourses and practices of Brazilian society, included this duality in its religiosity, but in a peculiar way: the *pombagira* is embodied in the figure of a “sacred prostitute” and is worshiped in prominent place by faithfuls of this religion. In *umbanda*’s *terreiros* in the state of São Paulo, we interviewed spiritualist *mediums* as well as embodied *pombagiras* to understand the meanings associated with the cult of the *pombagiras*. The data were analyzed from a combination of the ethnographic method and the lacanian psychoanalytic listening to investigate how *pombagiras* “participate” in the life of the supporters of this religion. This work presents how, through the relationship with the *pombagira*, the “woman being” is associated with the seduction, the strength, the beauty, the sex, the desire, the intelligence and even the maternity, integrating the decoupled senses with the mentioned dichotomy. The *pombagira*’s meanings produce senses that build the personal experiences of their faithful. Using a narrative that concerns the sensible and by the researcher’s experience in the relationship with the surveyed groups, this work presents an ethnopsychological comprehension of the gender and considers the senses that are elaborated in the *umbanda* and that circulate socially.

Key-words: Ethnopsychology, ethnopsychanalysis, woman, gender, *pombagira*, *umbanda*, femininity, possession, afrobrazilian culture.

SOMMAIRE

Introduction	5
1. Umbanda : une lumière qui s'est reflété sur la Terre	7
1.1. Les femmes de rouge et noir	9
2. Anthropologie et Psychanalyse: une façon d'affiner votre écoute et d'épurer votre toucher	11
3. Une ethnographie de trois rencontres	13
4. La colombe (pomba) qui tourne: ascendances et réminiscences du féminin dans le sacré	16
5. Femme ou statue : ce que la raison ne pas pu dire	19
5.1. Féminin et psychanalyse.....	23
6. « Une rose, une femme » : l'esthétique du culte et le parler qui ne se limite pas au (mal)dit	28
7. D'autres Maries : à l'écoute du féminin continent de l'altérité	30
5.1. Féminin et psychanalyse.....	32
Considérations finales	40
Références bibliographiques	43

Introduction

Cette recherche a été réalisée à partir de quatre années de travail de terrain dans des *terreiros*¹ d'*umbanda*, une religion afro-brésilienne, fruit d'ascendances africaines, amérindiennes et européennes. Ce « bricolage » est dû au caractère inclusif de ce culte, qui est essentiel à sa compréhension et contribue à ce qu'il soit reconnu comme une expression de la dynamique social brésilienne.

En outre, cette religion inclut dans son panthéon, divers aspects de la personnalité humaine et une myriade de types généralement marginalisés socialement². Un de ces « esprits » est la *pombagira*, célèbre entité spirituelle féminine généralement associée à l'image de la prostituée. Malgré sa popularité au sein de la culture brésilienne, la *pombagira* est peu traitée dans les études académiques, il n'y a pas d'études approfondies qui appréhendent comment et en quelle mesure la *pombagira* s'inscrit dans la vie des gens.

Pour développer ce travail, trois *terreiros* se constituent comme interlocuteurs de recherche. Le recueil des données a été réalisé par le biais de l'observation participante avec des enregistrements audiovisuels des rituels, des entretiens avec des personnes qui sont possédées par les *pombagiras*, ainsi que des entretiens avec ces mêmes personnes pendant la transe des *pombagiras*. L'objectif est d'analyser comment les *pombagiras* sont interprétées socialement, d'étudier la relation avec les personnes qui l'incorporent (et comment elles sont perçues par celles-ci), pour que l'on puisse ensuite dégager un message socioculturel, que ce soit à travers ce que la *pombagira* révèle et dit elle-même, ou par les expériences de ses médiums et de la communauté des *terreiros* participants.

Le texte est construit sur la base d'un récit à la première personne qui ne se contente pas de la manière commune de présenter un travail, mais suit tout le développement du texte et relate ce parcours comme une expérience vécue intensément, avec de l'angoisse, des faux-pas, des joies et des larmes, des transformations et une lente maturation.

L'anthropologie contemporaine a démontré l'importance de rendre compte et de questionner les conditions de productions du discours et des données recueillies: les limites du terrain de notre recherche, les approches théoriques choisies pour l'analyse, les échanges entre le chercheur et le groupe étudié, les règles exigées dans la rédaction du texte par

¹ Lieu de culte où se pratique l'*umbanda*.

² Comme, par exemple l'esprit d'un ancien esclave, d'un amérindien, d'un gitan, d'un bandit. Ces esprits sont sacralisés et incorporés par les médiums de l'*umbanda*, des fidèles qui reçoivent ces esprits dans leurs corps pour aider les personnes qui sollicitent les *terreiros* d'*umbanda* pour résoudre des problèmes personnelles.

l'académie, les échanges qui ont permis d'établir une relation de confiance avec le groupe, et jusqu'à l'impact que produisent les scénarios des entretiens et leurs répercussions sur les résultats que nous obtenons, sont des conditions de production qui dénotent la présence du chercheur dans les résultats et le texte produit.

Le texte devient, lui aussi, un objet d'interprétation et de préoccupation des anthropologues qui affirment l'importance de souligner dans la narration, la richesse, la complexité et les échanges de signifiés appréhendés par le chercheur dans l'interaction avec ses interlocuteurs.

Partageant ce point de vue, je ne peux parler des *pombagiras* autrement qu'à travers mon propre corps, ma propre expérience sensible. Ainsi, je décrirai donc ce processus, mais pour le moment j'anticipe sur ma position lors des rituels, position que l'on pourrait qualifier de « participation observante ». Cette condition s'est montrée cruciale pour que je puisse accéder à des données substantielles.

Je me place dans la ligne de ce que François Laplantine (2005) appelle l'« anthropologie modale » : une anthropologie qui n'est pas de l'ordre du signe, ni de la structure, mais du rythme. Il développe l'idée que, lors de la rencontre avec l'autre – et dans la tentative de le comprendre – il n'existe aucun moyen de supposer une réalité objective si ce qui est présent dans cette rencontre est de l'ordre du sensible.

C'est donc en m'inscrivant dans ce contexte que je présente l'introduction de cet écrit en me basant également sur mon histoire et mon désir depuis que j'ai émis l'idée d'étudier les *pombagiras*. Dès lors, je propose deux chapitres introductifs afin de fournir suffisamment de matière pour dessiner les contours de ce travail. Le premier d'entre eux est « *Umbanda* : Une lumière qui s'est reflétée sur la Terre », chapitre dans lequel je présente des hypothèses sur la construction de cette religion dont les principales caractéristiques sont le dynamisme et le métissage. Caractéristiques qui se constituent non seulement comme les bases de la compréhension de cette religion, mais agissent aussi de manière éthique dans la relation avec les fidèles.

Dans le second chapitre, j'explique comment s'articulent anthropologie et psychanalyse au sein d'une réflexion théorique sur les possibilités de complémentarité entre ces deux disciplines comme, par exemple, pour les études de transe et de possession. Enfin, dans le troisième chapitre, je fais place aux voix précieuses et attendues de mes interlocuteurs dans une ethnographie de trois rencontres, qui a été construite pour présenter non seulement les trois *terreiros* participants et les interlocuteurs de notre recherche, mais aussi le

développement même des questions qui ont été travaillées et les conclusions qui sont nées de la rencontre avec ces différents *terreiros*.

Ensuite, je travaille sur les données qui m'ont sauté aux yeux et ont troublé mon corps dans les quatre chapitres suivants. Dans le premier, j'amorce une réflexion sur les ascendances possibles, diverses et lointaines, qui semblent émaner des performances des *pombagiras* d'aujourd'hui. Puis je crée ensuite un parallèle avec les théories du genre pour mieux situer, contextualiser et interagir avec les données recueillies sur le terrain. Dans ce même chapitre, j'aborde également la manière dont la psychanalyse peut donner une issue aux impasses surgies lors de l'approche de ce que nous entendons par féminin, et quelles seraient les possibilités pour que cette discipline puisse contribuer à éclairer les réflexions déclenchées par la rencontre avec les médiums et leurs *pombagiras*.

Les deux derniers chapitres accompagnent des hypothèses de travail et d'analyse de données qui appréhendent les éléments recueillies à partir d'une méthodologie développée sur la base de ma propre expérience sur le terrain avec les *pombagiras*. Ainsi, nous aborderons ici les significations surgies de l'esthétique du culte et des « dire » des médiums et *pombagiras* audibles à travers une expérience d'investigation « sensible » à ce qui est au-delà du verbal, de l'objectif et du rationnel.

1. Umbanda: Une lumière qui s'est reflétée sur la Terre.

Pour comprendre la toile de fond sur laquelle apparaît la *pombagira*, nous utilisons l'idée du métissage umbandiste, car il n'est pas étonnant qu'un espace pour l'élaboration et la célébration d'une telle figure, si fuyante et insaisissable au regard de normes sociales rigides et patriarcales, se dessine dans cette religion plutôt qu'une autre.

L'*umbanda* est une religion brésilienne qui naît de la rencontre d'ascendances africaines, indigènes, et européennes (principalement par ses influences catholique et spirite "kardeciste" (Aubrée ; Laplantine, 1990). Près de quatre siècles de métissages de croyances et de coutumes entre les noirs, les amérindiens et les blancs ont élaboré et constitué l'*umbanda*.

Plusieurs *terreiros* sont nés à la même époque dans différents lieux du Brésil, mais principalement à Rio de Janeiro et à São Paulo. Ils ont réuni les pratiques magiques des amérindiens, avec les rituels africains, les saints catholiques et les pratiques magiques européennes. A travers son processus de constitution est né un principe d'« universalité », sans limites géographiques, ethniques ou sociales (Prandi, 1991).

Concone (2006) explique la configuration des symboles de la « brésilianité » présents dans l'*umbanda* à travers son processus d'assimilation tant pour la question des origines que pour l'incorporation de nouveaux signes de mutations du panorama social. L'anthropologue pense le mouvement d'agrégation comme une sensibilité de l'*umbanda* en rapport à la dynamique sociale brésilienne, car son panthéon d'esprits a été construit proportionnellement aux mouvements constitutifs de cette société.

Ce métissage, ou art du bricolage (Meyer, 1993) est représentatif d'une caractéristique plus profonde et enracinée: une éthique d'inclusion présente dans la spiritualité umbandiste. Cette éthique est liée aussi bien à la constitution de la religion, qu'à sa propre pratique d'accueil, et aux milliers de personnes qui demandent de l'aide pour les problèmes les plus variés dans les innombrables *terreiros* répartis sur tout le territoire brésilien³.

En général, les rituels se déroulent de une à trois fois par semaine et sont présidés par le *père-de-saint* ou la *mère-de-saint*, les chefs rituels. Il y a toujours une hiérarchie qui, en général, se développe par des degrés de familiarité généalogique et/ou spirituelle.

Il existe une très grande variété d'esprits célébrés et ils peuvent être différents dans chaque *terreiro*. Le système de culte, les horaires, les divinités les plus célébrées⁴, le nombre de médiums, les jours de rituel sont tous définis par le *père* ou la *mère-de-saint* qui se réclament de leur *père-de-saint* plus ancien ou disent répondre aux demandes des esprits.

Les esprits sont incorporés dans les *terreiros* par des médiums umbandistes pour que ceux-ci puissent s'occuper des personnes qui vont demander de l'aide aux *terreiros*. Les esprits les plus connus dans les *terreiros* d'*umbanda* et, en général, célébrés dans la majorité sont : les *exus* et *pombagiras*, les *caboclos*, les *preto-velhos*, les *ibegis* (enfants), les *baianos* (bahianais), les *marinheiros* (marins) et les *ciganos* (gitans).

Il faut noter que les esprits du panthéon umbandiste sont des personnages du quotidien et de la mémoire populaire. Mais la plupart sont même des personnages marginaux: comme les indiens représentés par l'esprit du *caboclo*, ou les esclaves à travers l'esprit du *preto-velho*, les marins par les esprits des *marinheiros* (marginalisés principalement au début du XX siècle, une figure frappante dans les villes portuaires), les *baianos* par des esprits des nordestins brésiliens (généralement marginalisés à São Paulo), et même les bandits et les prostitués à travers des *exus* et des *pombagiras*.

³ Il existe également des *terreiros* au Uruguay, en Argentine, en Autriche, aux Etats-Unis, en France, au Portugal, au Japon., au Canada, etc.

⁴ La fréquence d'incorporation des divinités dépend de chaque centre et de la conjoncture mobilisée dans l'instant.

Ce qui est intéressant ici c'est que l'on comprend ces « types sociaux » comme des détenteurs d'un savoir transmis et qu'ils sont respectés pour cela et même déifiés. Celui qui a commis de nombreuses fautes, comme un bandit par exemple, a lui aussi un savoir à enseigner, par exemple dévoiler les dangers ou indiquer les meilleurs chemins à suivre. Et qui peut connaître le sexe mieux qu'une prostituée? L'esprit de la *pombagira* est incorporé pour enseigner un savoir sur les relations amoureuses, mais, principalement, elles enseignent et aident les personnes à réaliser toutes sortes de désirs.

Au fond, ce que cette logique a encore le courage de présenter est que tous les hommes ont, malgré tout (et surtout malgré les apparences), un visage et une personnalité qu'il vaut la peine de connaître (Roberto Da Matta, Préface in : Brumana & Martinez, 1991, p. 22).⁵

L'*umbanda* est une éthique qui s'exprime et élabore un système de règles de conduite et de compréhension des actes (Brumana & Martinez, 1991). C'est une « théorie de la réalité sociale » (Bairrão, 2002).

Eminemment performance, le culte conjugue savoir populaire, une pratique de guérison des blessures historiques et des maladies de la mémoire, et une éthique critique implicite de ses « magies ». (...) Il consacre l'humain, en mettant dans son panthéon la totalité de ses subtilités, agréables ou non. Il se pose comme un témoignage d'une éthique singulière et sociale, de vocation universelle, à partir du présent⁶ (Bairrão, 2002, p. 67).

Il y a constamment une créativité qui est typique de l'*umbanda* et qui s'adapte aux nécessités des hommes. Dans son éthique, nous ne percevons pas une imposition doctrinaire de dogmes universels fermés, mais une sensibilité à l'adaptation contextualisée. Dans cette ambiance d'accueil de la différence, l'*umbanda* devient un espace d'inclusion, depuis sa constitution jusqu'à sa pratique de guérison, de traitement et d'écoute.

1.1. Les femmes de rouge et de noir

La manière qu'utilise l'*umbanda* pour comprendre la sexualité est un autre exemple du caractère inclusif de la religion, car la sexualité n'est pas exclue du monde sacré. Dans les

⁵ No fundo, o que essa lógica ainda tem coragem de apresentar é que todos os homens têm, apesar de tudo (e sobretudo das aparências), uma cara e uma personalidade que vale a pena conhecer.

⁶ « Eminentemente performance, o culto conjuga saber popular, uma prática de cura de feridas históricas e de mazelas da memória, e uma ética crítica implícita às suas "magias". (...) Consagra o humano, pondo no seu panteão a totalidade das suas sutilezas, agradáveis ou nem tanto. Prova-se testemunho de uma ética singular e social, de vocação universal, a partir do presente cotidiano ».

consultations avec les *pombagiras*, les personnes peuvent avoir de longues conversations sur les relations conjugales hétéro ou homosexuelles, les problèmes de fertilité, l'impuissance sexuelle, jusqu'aux désirs où les secrets les plus intimes sont exprimés et pensés.

Il n'y a pas de consensus quant à la manière de la catégoriser dans le panthéon umbandiste: pour certains, elle est reconnue comme un *exu* féminin, pour d'autres elle est seulement l'épouse d'*exu*, telle qu'elle est présentée dans certains chants : "*Pombagira* est femme de sept maris" (en référence aux sept 'classes de *exus*'). Il ne fait aucun doute, cependant, que l'entité se situe à « gauche »⁷.

Les rituels consacrés aux *pombagiras* sont habituellement réalisés dans une atmosphère d'allégresse, ils sont arrosés au champagne à la lumière tamisée des bougies. Il y a de plus une forte composante esthétique qui tend à embellir l'espace: les roses rouges, considérées comme le symbole des *pombagiras*. Les médiums qui incorporent les esprits ont coutume de se vêtir de jupes et de robes rouges et noires, de se maquiller et aussi d'utiliser parfums et bijoux.

La majorité des personnes qui sont possédées par la *pombagira* sont des femmes et la *pombagira* est connu surtout pour sa féminité. La révision bibliographique et le contact avec l'univers de l'*umbanda* indiquent que la *pombagira* contredit les caractéristiques ordinairement liées au genre féminin ; ses qualités s'opposent à la vision traditionnelle et patriarcale liée à la maternité, à la pudeur et à la passivité.

La présence de cette prêtresse spirituelle dans l'imaginaire social va au-delà des limites du cercle de ses disciples, elle va jusqu'à être représentée dans la pensée des classes sociales du pays les plus diverses. Il s'agit d'une figure très populaire, qui ne circulent pas seulement dans les espaces religieux de la culture brésilienne, mais aussi dans la littérature, au cinéma, dans les feuilletons télévisés, dans la musique et les conversations de tous les jours.

Malgré sa popularité, les *pombagiras* ont été peu étudiées dans les travaux universitaires. Le psychologue Monique Augras (1989) s'interroge sur ce silence, car le culte de la *pombagira* était bien établi au pays depuis son arrivée au Brésil en 1961, mais les chercheurs n'avaient pas encore examinés ou n'avaient pas perçu son importance dans les rites populaires.

⁷ Dans l'Umbanda, il existe une subdivision des entités: la droite et la gauche (parfois aussi l'on parle d'entités du centre). A "droite", on trouve les guides liées à la "lumière", comme les *preto-velhos*, les *caboclos*, les *cosmes* ou les *erês* (les enfants); parmi les entités de "gauche", liées à l' "obscurité", telluriques, relatives à ce qui se rapproche de la chair, on trouve les *exus*, les *pombagiras* et les *exus-mirins*.

Postérieurement, Marlyse Meyer (1993) a fait une analyse de la *pombagira* Maria Padilha à travers des éléments qui remontent à des magiciennes des XVI et XVII siècles jusqu'au Brésil colonial. Après ce parcours, l'auteur nous donne à penser la *pombagira* comme une synthèse d'un long processus historique et culturel. Meyer (1993) met en lumière l'importance des études multidisciplinaires et spécifiques à la *pombagira*.

Cependant, la manière dont elle est vécue et ressentie n'a pas été très discutée⁸. Il est important de faire ressortir que les entités s'expriment, surtout par le biais de ce qu'elles disent et au travers du code corporel qu'elles impriment à leurs médiums, mais il n'existe pas d'étude approfondie qui appréhende comment et en quelle mesure la *pombagira* agit dans la vie des gens, ou du moins qui prenne les *pombagiras* elles-mêmes en tant qu'interlocuteurs de recherche.

De cette façon, dans le prochain chapitre, je présente la base méthodologique de ce que je considère être le différentiel de ce travail par rapport aux études précédentes : l'inclusion des *pombagiras* elles-mêmes en tant qu'interlocuteurs de recherche et mon positionnement en regard de l'anthropologie et de la psychanalyse dans la compréhension des données recueillies.

2. Anthropologie et Psychanalyse : une façon d'affiner votre écoute et d'épurer votre toucher

Sur le terrain, au delà de l'observation pendant les cérémonies, pour recueillir les données, j'ai fait des enregistrements audiovisuels des rituels, des entretiens avec les personnes qui sont possédés par les *pombagiras*, ainsi que des entretiens avec les entités pendant la possession. Pour enregistrer les données, j'ai utilisé un dictaphone, un caméscope, un appareil photo et un cahier de terrain afin d'écrire mes impressions et mes émotions.

Pour recueillir et analyser les données, je me réfère à l'anthropologie (par le biais de l'observation participante et de l'écriture ethnographique), à la psychanalyse et à l'union de ces deux disciplines à travers l'ethnopsychologie. Ces disciplines nous permettent d'effectuer nos recherches en posant notre réflexion sur une base solide, particulièrement dans ce contexte précis.

⁸ Parmi les travaux publiés, je tiens à souligner l'importance de Augras, 2004 ; Birman, 1995 ; Capone, 2004 ; Cruz, 2007.

La « contribution – clé » de la psychanalyse aux questions travaillées ici réside dans le fait qu'elle permet de prendre en compte la construction du sujet dans le processus intrinsèque à la vie sociale (Bairrão, 2003). Ainsi, bien que l'écoute psychanalytique ne permette pas d'attribuer un sens à la narration du sujet (pour que le chercheur puisse respecter le propre discours de l'autre), je pense qu'en ce qui concerne le discours des communautés religieuses, elle s'avère un outil particulièrement riche pour comprendre une culture.

La théorie lacanienne est utilisée en abordant le sujet comme étant construit par l'interaction avec l'Autre - perçu non seulement comme d'autres personnes, mais aussi comme la totalité symbolique (Lacan, 1998). En écoutant le sujet par le biais de la psychanalyse, on écoute également son implication dans l'Autre, ainsi que l'Autre lui-même.

En liant l'anthropologie à la psychanalyse, l'ethnopsychologie peut contribuer au développement de cette « écoute » en constatant que le sujet a un savoir et un discours qui doit être entendu à partir de ses propres sens (Devereux, 1970; Laplantine, 1994, 2007a ; Nathan, 1994). Ces perspectives sont utiles pour souligner l'importance du fait que le discours de l'autre soit maintenu dans son altérité intrinsèque. Mantovani et Bairrão (2005) ajoutent:

« Le psychanalyste dans un *terreiro* pourrait écouter les productions discursives de l'action concrète de personnes à la recherche de ce qui serait au-delà du discours individuel, construit par des chaînes symboliques qui fait partie d'une culture spécifique, alors que l'espace dans lequel le sujet est c'est l'espace rituel lui-même dans lequel la langue de culte s'exprime » (Mantovani & Bairrão, 2005)⁹.

Dans ce travail, le sacré est considéré comme réalité symbolique - culturelle, et la psychanalyse est utilisée pour aider à révéler la voix du sujet sans affecter le sens même de son discours. Si le médium parle de ses expériences, de sa sexualité ou de sa place de femme dans la société au travers du « sacré », ce « sacré » peut être un objet originel d'étude pour comprendre des élaborations de genre.

Mais il est important que le chercheur, au contact d'autres cultures, sache que l'individu « normal » n'est pas celui qui rentre dans les normes énoncées par la psychiatrie occidentale, mais celui qui est capable de vivre et comprendre la culture comme un système

⁹ « O psicanalista em um *terreiro* poderia ouvir as produções discursivas da ação de pessoas concretas atentando para aquilo que estaria além do discurso individual, construído pelas cadeias simbólicas referentes a uma cultura específica, sendo que o espaço em que este sujeito se encontra é o próprio espaço ritual, no qual a linguagem do culto se expressa » .

structurant son espace vital, ses manières (« appropriées ») de vivre et percevoir la réalité (Devereux, 1977, p. 98).

Cela signifie que lors de la rencontre avec les *pombagiras*, il faut faire attention à percevoir la manière dont se structurent les récits qui donnent sens aux expériences des sujets selon le discours qui circulent dans ce contexte¹⁰. Ainsi, nous réalisons des interprétations dans la mesure de ce qui nous a été dit et à travers des élaborations construites par le sujet lui-même.

Dans le même temps que la psychanalyse peut contribuer à porter un regard complexe et profond sur l'autre (et de l'autre sur nous), l'anthropologie quant à elle, nous aide à connaître et reconnaître l'autre dans son altérité, conférant du respect à ce qui est dit. Il s'agit d'une perspective qui exige que le discours soit entendu et appréhendé, justement, dans son altérité, sans lui attribuer ni des traductions « académiques » ni des diagnostics de ce qui est dit. C'est cette position analytique qui est compatible avec les sciences sociales, de manière que l'anthropologie et la psychanalyse peuvent ainsi fonctionner ensemble si l'on admet que la référence du sujet n'est pas de l'ordre de l'intériorité comme l'on persiste à dire et pratiquer¹¹.

3. Une Ethnographie de trois rencontres

De même qu'une première session d'analyse à coutume de se répéter durant tout le processus, le commencement d'une cérémonie au *terreiro* à lui aussi ses richesses symboliques, il délimite souvent l'étrangeté et l'empathie envers les autres, en plus de permettre une description initiale de l'espace concret des *terreiros*.

Nous pouvons commencer à percevoir les règles de relation, les hiérarchies, le langage pratiqué, à avoir une idée des structures de pouvoir (et leurs implications directes dans le développement de notre recherche), à repérer le moment où poser des questions, que demander et jusqu'où questionner les interlocuteurs, ainsi que la manière de procéder en présentant la recherche et le chercheur lui-même.

¹⁰ La distance à beau être très ténue (et parfois inexistante) entre mes interlocuteurs et moi, je ne peux simplement pas me valoir d'interprétations psychanalytiques pour comprendre des constructions qui peuvent se baser sur d'autres signifiés que je ne connais pas.

¹¹ Dans les travaux de Roger Bastide (1974), Bairrão (2001a, 2001b) et Mantovani & Bairrão (2004, 2005), on trouve des passages où les auteurs s'interrogent sur la manière dont on peut utiliser la psychanalyse dans une perspective d'interdisciplinarité.

Ce n'est donc pas trois ethnographies que je présente, mais l'ethnographie de trois rencontres, en me focalisant surtout sur le moment initial pour délimiter les singularités de chaque terreiro. Parallèlement, j'essaie de présenter comment s'est développée l'élaboration même de cette recherche en faisant part de mes impressions, de mes angoisses et de mes 'découvertes'.

Voici les trois lieux où s'est effectué le travail de terrain au Brésil :

- "Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito", dans la ville de Jardinópolis – São Paulo.

- "Casa Mãe Guacyara", dans la ville de São Paulo, dans le quartier "Parque Santo Antônio".

- "Tenda de Umbanda Ogum Rompe Mato", dans la ville de Ribeirão Preto-SP, dans le quartier Monte Alegre.

Depuis le master, j'ai développé un projet qui s'est modifié et structuré au cours du temps, s'ouvrant et se dynamisant de manière à ce que les interlocuteurs puissent m'indiquer les voies d'une plus juste appréhension de ces entités jusqu'alors si fuyantes.

Au début je n'avais pas de déroulement précis pour les entretiens et les questions étaient peu structurées, comme « racontez-moi votre histoire », par exemple. Mais à partir des expériences vécues sur le terrain, une feuille de route a été élaborée se basant sur les points les plus significatifs et les plus récurrents qui pouvaient offrir des réflexions fructueuses.

J'ai donc réalisé des entretiens « semi-structurés »¹² avec des questions orientées, mais toujours avec prudence et flexibilité pour permettre que les données prises sur le terrain puissent réfuter, confirmer, transformer ou enrichir les impressions précédentes.

En ce sens, j'ai perçu qu'il est intéressant et riche pour recueillir des données que le chercheur soit présent non seulement dans les rituels d'*umbanda*, mais aussi de manière informelle, en répondant aux invitations d'anniversaires, de barbecues et aux discussions

¹² Feuille de route pour la médium dépossédée : Quel(les) est(sont) votre(vos) pombagira(s)?/ Comment fut votre premier contact avec elle(s)? Il y a combien de temps?/ Quel était l'ordre par rapport à la venue d'autres entités?/ Pourquoi pensez-vous que cette pombagira est venue à vous?/ Vous identifiez-vous à elle?/ Que fait-elle pour vous?/ Quand sentez-vous qu'elle est proche de vous?/ Quand lui demandez-vous de l'aide?/ D'après vous, pourquoi les pombagiras viennent-elles?/ Que pensez-vous qu'il est important que les gens sachent sur les pombagiras?/ Comment s'est passé l'entretien pour vous?

Feuille de route pour la médium possédée par la pombagira : Pouvez-vous me raconter votre histoire de vie(s)? Pouvez-vous me raconter votre histoire avec votre médium? Vous l'avez choisie?/ Pourquoi venez-vous « dans notre monde »?/ Que faites-vous pour votre médium?/ Que pensez-vous qu'il est important que les gens sachent sur les pombagiras?/ Comment s'est passé l'entretien pour vous?

‘sans engagements’. Cette disposition, en plus d’offrir des moments agréables, favorise le rapprochement avec les interlocuteurs, et permet de comprendre plus amplement la dynamique du groupe étudié.

Nous voyons au cours de ce texte que le parcours pour atteindre les *pombagiras* a exigé un positionnement prudent et réfléchi du chercheur face à ces entités spirituelles. C’est seulement lorsqu’on peut percevoir la logique de fonctionnement de l’*umbanda*, basée sur les relations d’aide, que nous circulons aisément à travers l’univers *umbandiste*.

D’ailleurs, ce positionnement n’est pas seulement formel, il est également corporel. Il fallait appréhender un langage au-delà du verbal, d’autres sens et visions de « mondes » invisibles à l’œil nu, mais sensibles.

Ainsi, en présentant la relation des médiums avec leurs *pombagiras*, nous présentons aussi les *pombagiras* elles-mêmes qui sont aussi le fruit de ces relations. Il ne s’agit pas de parler de la *pombagira* en général, mais de la *pombagira* de Meire, de Patrícia, de Bia, de Sílvia, de Kelly. Nous avons beau communiquer avec les *pombagiras* « elles-mêmes », toutes se montrent mystérieusement sous de multiples facettes, mais articulent des sens qui subtilement énoncent quelque chose qu’elles appellent « être femme ». La *pombagira* existe au travers de ma parole, au travers des corps de ces médiums, par les constructions des « femmes » de chaque lieu, par les dires, les normes et les fantaisies de chacun des terreiros.

C’est dans ce sens qu’il existe différentes *pombagiras*, car elles se construisent dans la pluralité, polysémiques et singulières : « Le médium comme l’esprit dont ainsi pensé comme une composante un de l’autre » (Boyer, 1993, 269). Tout ce qu’elles m’ont appris surgissait au travers /dans le corps de leurs médiums. Les *pombagiras* agissent dans la vie de ces femmes, elles sont leurs compagnes « invisibles » (Boyer, 1993).

Cependant, il est important de dire que, plus que les contrastes, ce qui nous sauta aux yeux fut les répétitions. Il y avait une tonalité dominante qui résonnait au centre du Pai Benedito, qui était perceptible à l’Ogum Rompe Mato et devenait de plus en plus évidente à la Casa Mãe Guacyara. Chaque *pombagira* avait beau être unique, quelque chose se répétait, et l’écho le plus criant en était celui-ci : la *pombagira* est une femme.

Pourquoi cette répétition? Que veulent dire ces signifiants que l’on trouve dans la *pombagira* ? Et, bien sûr, les *pombagiras* sont-elles des « femmes » ? Etant femmes, sont-elles pour autant une élaboration du féminin? Ou bien sont-elles des femmes phalliques ? Ou encore de belles représentantes du masculin et du féminin dans une ambiguïté par rapport au genre ?

L'unique certitude était que l'on ne pouvait répondre à ces questions sans les laisser elles-mêmes répondre, sans les laisser se révéler dans leurs actes et leurs paroles, parce qu'elles demeurent parmi nous et plus encore.

Quand survient la possession, nous remarquons en cet instant que des réminiscences personnelles et sociales se condensent, de façon que certains signifiants qui leur posent toutes questions s'énoncent au travers de répétitions. Les *pombagiras* se différencient des prostituées, elles disent qu'elles ne sont pas comme les prostituées que nous connaissons « aujourd'hui ».

Mais dans ce cas, aux prostitués de quelle époque se réfèrent-elles ? Comment sont elles ? Il ne faut pas chercher une véracité historique dans ces affirmations, mais plutôt ce que veut dire cet énoncé. Y a-t-il des échos du passé qui demeurent dans l'imaginaire et surgissent dans la voix de ces femmes ?

Notons aussi qu'elles m'ont demandé unanimement de montrer aux gens que les *pombagiras* ne sont pas des démons, ne font pas de mal et ne portent pas préjudice aux autres. La terreur, la peur, les malédictions qui illustraient mes premières idées sur les *pombagiras* furent remplacées par d'autres questions qui s'énonçaient et se répétaient : l'échange, la sagesse, la séduction, le désir, l'importance de se connaître soi-même, de ne pas s'exposer, de savoir comment s'exposer, l'importance de savoir se défendre, de savoir se montrer.

Mais de quelle manière tout cela se coordonne avec le féminin ?

4. La colombe que tourne (a pomba que gira): ascendances et réminiscences du féminin dans le sacré

*De rouge et de noir, en habillant la nuit, elle apporte le mystère
De collier d'or, boucle dorée, elle apporte la promesse
Si tu veux y aller, vas-y
Demande ce que tu veux
Mais attention mon ami, elle est belle, elle est une femme !
(ponto-cantado¹³ de pombagira)*

Outre le fait que ce sont des femmes vêtues de noir et de rouge, mystérieuses, coquettes et qui réalisent les désirs, le *ponto-cantado* précédent révèle trois signifiants associés aux *pombagiras* : danger, beauté et « femme ». Ou mieux, le danger vient du fait que les *pombagiras* sont des femmes et sont belles.

Il n'est pas nouveau d'affirmer qu'il existe une peur liée aux *pombagiras*. Une crainte (parfois terreur) qui ne n'est pas née avec elle, mais qui s'associe à cette figure

¹³ Musique chantée lors de la possession par l'entité.

féminine subversive, attachée à une conception de la sexualité mêlée d'érotisme, de volupté et de lascivité.

Contrairement à ce que l'on a l'habitude de dire, le féminin n'a pas toujours été exclusivement lié au doux, au passif et au maternel. Par exemples, Lilith, Salomé, Méduse, Cléopâtre, et dans un certain sens même le mythe d'Eve, reproduisent l'image d'une femme fatale (Dottin-Orsini, 1996), qui représente un danger pour l'homme et, de ce fait, contraste avec la Vierge Marie, icône des femmes-mères.

Dans l'histoire des femmes en Occident, les corps, régis et contenus par des règles qui contrôlaient avant tout leur sexualité, se plaçaient en deux parties opposées. Ces règles imposaient aux femmes dites "de bien" de se distancier du sexe (qui n'aspire pas à la reproduction), de l'érotisme, des rues et des sortilèges. Contrôlées par le discours médical, religieux, et juridique, les femmes se scindaient en deux catégories, les mères et les *putains* – et, en marge de celles-ci, les sorcières (Meyer, 1993, Mello e Souza, 1993, 1995).

L'*umbanda*, possédant la capacité d'inclure les discours et les pratiques de la culture dans laquelle il se déploie, semble avoir intégré cette dualité dans son panthéon, mais d'une manière particulière. La *pombagira* a été associée au diable et à la prostitution, lieu par excellence destiné à la sexualité dégradée, vécue extra conjugalement et avec érotisme. Toutefois, dans le discours *umbandiste*, cette sexualité est acceptée de telle manière que la *pombagira* est célébrée et vénérée, qu'elle acquiert une place de choix dans son panthéon.

En réfléchissant sur la construction du culte des *pombagiras* au Brésil, la psychologue Monique Augras (2004) émet l'hypothèse selon laquelle elles auraient émergées de divinités (*orixás*) féminines introduites dans le pays. L'auteur avance que nous pouvons percevoir à travers les mythes de la divinité appelée *Iemanjá*, par exemple, la présence d'un fort érotisme bien qu'elle soit la Grande Mère des *orixás*.

Cependant, en étant assimilée à la Vierge Marie au Brésil, elle perdit sa sexualité et demeura seulement une « mère ». Augras (2004) affirme que cette divinité détenait un érotisme qui ne trouvait pas sa place dans le sacré, c'est pourquoi l'on commença à célébrer les cultes de la *pombagira* à travers le pays. Au contact d'une autre logique au Brésil, une rupture apparut: *Iemanjá* demeura maternelle, une sainte, quand la *pombagira* fut associée au démon et à la prostitution par la charge érotique que véhiculait son corps.

Mais nous devons reconnaître qu'il n'est guère possible de confirmer cette hypothèse, car même si elle semble assez cohérente, les données recueillies sur ces prêtresses spirituelles sont trop peu nombreuses pour de telles conclusions.

Quoiqu'il en soit, il est remarquable qu'en discutant avec les *pombagiras*, nous avons la sensation d'être en contact avec quelque chose provenant du passé. Certaines semblent être d'antiques courtisanes, d'autres paraissent être des gitanes que l'on pouvait croiser dans la rue, il y a encore les femmes typiques « de rue », comme celles qu'on pouvait rencontrer marchant ivres, avec une bouteille d'alcool à la main.

En me rendant compte qu'elles semblaient évoquer quelque chose appartenant au passé, j'ai ouvert ce texte à des contributions théoriques qui proposent une réflexion sur des associations entre les *pombagiras* d'aujourd'hui et des figures archaïques, comme c'est le cas pour de nombreuses déesses phéniciennes, assyriennes, grecques et même des figures catholiques. Toutes évoquent une associations singulière avec la féminité, généralement liée à une force suprême, à une sexualité marquée, et finalement liée à des significations qui vont au-delà de la force archétypale de la Grande Déesse Mère qui est associée exclusivement à la maternité.

Il se dessine alors, quelques hypothèses intéressantes qui suscitent des associations, mais pas de confirmations. L'impossibilité d'historiciser la *pombagira* est due à l'ampleur de la dynamique de la transmission orale. Nous ne pouvons prouver l'ascendance directe entre ces constructions de la féminité et ce que nous voyons dans les *pombagiras* aujourd'hui, mais la ressemblance et les signifiants qui se répètent chez ces déesses et chez les *pombagiras* paraissent annoncer que l'ascendance de cette entité spirituelle est beaucoup plus ample que ce que l'on imagine de prime abord.

Plus que la réalité historique, le fait premier ou l'origine de la *pombagira*, se sont les chemins parcourus par l'imaginaire tout au long des siècles qui nous offrent le champ de travail le plus intéressant et le plus fructueux.

Ne voulant pas me limiter à des associations supposées, je pense seulement que, au début du XXème siècle (probablement quand le culte de la *pombagira* fut élaboré), parallèlement à l'instauration de beaucoup d'autres esprits de l'*umbanda*, une logique patriarcale était encore très impliquée dans les relations sociales. Ainsi, il est possible que, se présentant comme une forme de féminité transgressive, la *pombagira* se devait d'endosser les habits d'une prostituée.

Il me semble même que d'autres formes de féminité transgressive peuvent être personnifiées et faire l'objet d'une possession en tant que *pombagira* : de célèbres courtisanes, des prostituées, des femmes adultères, des sorcières et magiciennes, des gitanes, et aussi des configurations plus récentes que j'ai eu l'occasion de suivre, telles que des geishas, des lesbiennes, des hors-la-loi et des avorteuses. En effet, comme nous le verrons tout au long de

ce travail, ces expériences de vies marginales deviennent possibles, et même admirées, prises pour modèle, désirées.

Mais, même si les *pombagiras* vivent sous l'habit imposé par le discours patriarcale, vêtues telles des prostituées, des gitanes ou des femmes de la rue, l'*umbanda* transgresse les normes lorsque, plutôt que de les dégrader et de les diffamer, cette religion en vient à les célébrer avec une attention privilégiée. Il est intéressant de reconnaître qu'elles sont également créatrices de sens: ce qui est intime s'exprime publiquement, et ce qui est publique résonne intimement. C'est pourquoi, il est encore plus intéressant d'étudier ces personnages dans leur expérience vécue par les médiums, pour comprendre comment elles agissent et quels sens elles véhiculent dans la vie de ceux qui les célèbrent.

5. Femme ou statue : ce que la raison n'a pas pu dire

La bibliographie qui nous paraît la plus pertinente note que cette entité célèbre semble refléter une ambiguïté relative au genre. Eloignée de l'image de la mère, plus proche de celle de « l'autre », de la maîtresse, la *pombagira* occupe une place qui n'est pas associée principalement au mariage ou à la reproduction (Birman, 1995; Montero, 1985; Santiago, 2001). La luxure, l'érotisation, le rapport qu'elle entretient avec la rue et le coût des services qu'elle dispense, contribuent à ce qu'elle soit associée à l'image de la prostituée (Augras, 2004; Birman, 1995; Meyer, 1993; Prandi, 1996; Santiago, 2001; Trindade, 1985).

Il est dit que son rapport à la rue lui confère des caractéristiques de force, d'agressivité, de liberté et d'autonomie qui sont socialement reconnues comme des caractéristiques masculines (Butler, 2003). Certains auteurs (Prandi, 1996; Santiago, 2001; Trindade, 2000) indiquent que ces caractéristiques se réfèrent à l'idée d'opposition entre "maison" et "rue", catégories sociologiques traitées par Da Matta (2000). Celui-ci définit ces catégories en précisant qu'elles ne se limitent pas à des espaces géographiques, qu'elles seraient, bien au-delà, des "entités morales". Dans cette perspective, la "maison" est de l'ordre du privé, de la famille, des individus nommés, de la "droite" (que ce soit en matière d'orientation politique ou de cosmologie *umbandiste*), et, en règle générale, il s'agit du territoire "féminin", du ménage. Tandis que la "rue", est de l'ordre du public, des individus anonymes, de la "gauche", territoire "masculin", du travail.

Jusqu'à présent les auteurs soutiennent que la *pombagira* détiendrait en elle les deux genres bien représentés (Birman, 1995; Capone, 2004; Montero, 1985; Santiago, 2001). Sa féminité explicite est attestée selon des attributs tels que la séduction, la coquetterie, tandis

que la masculinité se reflète à travers des caractéristiques comme la “force” et le pouvoir. Le rapport à la rue, la déconnexion d’avec la maternité, le mariage et la domesticité contribuent aussi à associer la *pombagira* au genre masculin.

Ces auteurs ont fait beaucoup progresser l’analyse de cette figure si populaire qui jusqu’à récemment était très peu étudiée dans le milieu académique brésilien. Toutefois, ils ne prennent pas en compte les perspectives actuelles des études sur le genre, quand aujourd’hui ce qui incombe aux chercheurs qui travaillent sur cette thématique serait de percevoir dans les discours sociaux, d’autres possibilités d’acception du genre, se distinguant des lectures du féminin construites et naturalisées par des visions occidentales et patriarcales (Arán, 2006 ; Butler, 2003; Douaire-Marsaudon, 2008). La conception du genre féminin liée à la pudeur, la chasteté, la passivité, à la retenue des gestes, des regards et des émotions, est considéré comme un ensemble de constructions qui reflète le regard du mâle sur le corps féminin (Butler, 2003; Foucault 2001; Perrot , 2003).

Dans ce travail, je cherche à montrer que la *pombagira* semble rendre possible la conception d’un genre qui diffère de la tradition « masculiniste». En utilisant les données recueillies sur le terrain, on se rend compte que ce qui relie les *pombagiras* est explicitement lié aux concepts de «féminin» et de «femme».

Lors des recherches entreprises sur le terrain, il est toujours apparu clairement que les signifiants de “femme” et de “*pombagira*” étaient utilisés comme équivalents. Tout au long de la mise en oeuvre de ce projet de doctorat, au contact des *pombagiras*, le mot “femme” était constamment présent. Quand des rituels de *pombagiras* vont avoir lieu, la *mère-de-saint* dit “aujourd’hui, nous allons travailler les femmes (les *pombagiras*)!”.

Il se passe la même chose quand ces entités se “définissent” pendant les entretiens, ou que leurs médiums parlent de leurs *pombagiras*, elles se présentent et sont présentées comme des “femmes” avant tout, et sans le moindre doute. Pourquoi dissocier cette définition propre de “femme” du genre féminin?

M: Comment est Maria Padilha?

MP: Femme (appelle-moi ainsi), c’est la femme la plus belle, la femme la plus “trambucada”(expertise), c’est la femme, disons comme ça, la plus vive de votre monde, c’est une femme qui est passée, disons, de génération en génération, parce que j’ai beaucoup de descendance répandue ici sur votre terre, beaucoup (entretien avec Maria Padilha, *pombagira* de Meire, médium du terreiro Pai Benedito).

P: C’est une femme, une femme décidée, une femme sûre d’elle-même, c’est une femme qui sait parler quand il le faut, avec les mots qu’il faut,

sans blesser, sans offenser. (Entretien avec Patrícia, médium de la *pombagira* Língua de Fogo).¹⁴

Pourquoi devrions-nous continuer à perpétuer que les signifiants de «force» et de «pouvoir» doivent être associés au genre masculin quand ils sont clairement portés par des personnages féminins?

La catégorie du “genre” nous permet justement d’explicitier que les signifiés symboliques associés aux catégories “femme” et “homme”, ainsi que les relations établies entre eux, sont socialement construites et ne devraient pas être considérées de l’ordre du “naturel”, de l’universel ou de la prédétermination (Moore, 1997). Concevoir qu’aussi bien le sexe que le genre sont socialement construits et en relation l’un à l’autre, nous permet de comprendre que les corps n’ont pas de sens en dehors de leurs acceptions culturelles.

Foucault (2001), Moore (1997) et Laqueur (2001), élaborent des bases épistémologiques importantes pour penser la catégorie «sexe» en disant que les signifiés associés à cette catégorie sont les produits des constructions discursives. Ils soulignent que même les caractéristiques qu’on suppose naturelles ou biologiques sont toujours passibles d’interprétations et réinterprétations. Ces cheminements théoriques ont contribué à ce que la théorie et la pratique sur la sexualité féminine concernant les catégories du genre se ramifient en deux tendances actuelles: la critique des définitions, représentations et théorisations traditionnelles existantes sur le genre féminin et le projet de penser la subjectivité féminine à travers de nouvelles images (Whitford, 1989).

Subvertissant le discours patriarcal encore vivace, la *pombagira* est une “femme”, mais fait de la rue son lieu de vie. Elle réalise ainsi la synthèse des femmes des rues, des prostituées, du libertinage et de la vie hors des normes (Prandi, 1996). Il nous semble ainsi que la *pombagira* se place comme une acception possible du genre significativement propre à la culture brésilienne, non pas la seule, devons-nous dire, mais celle-ci peut s’avérer utile pour comprendre les attentes et les conceptions de « femme » d’une grande part de la population.

Elle implique d’assumer le fait que la culture populaire élabore des concepts et qu’il

¹⁴ M: Como é a Maria Padilha?

MP: Mulher (chama-me desta forma), é a mulher mais linda, a mulher mais trambucada, é a mulher, vamos dizer assim, mais vivida na terra de vocês, é uma mulher que passou, vamos dizer, de geração em geração, porque tenho muito parentesco espalhado por aí na terra de vocês, muito mesmo (entrevista com Maria Padilha, pombagira de Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito).

P: Ela é uma mulher, uma mulher decidida, é uma mulher segura, ela é uma mulher que sabe falar na hora certa, com as palavras certas, sem agredir, sem ofender (Entrevista com Patrícia, médium da pombagira Língua de Fogo).¹⁴

est possible de la comprendre par son propre discours. Mais pour établir un dialogue entre savoirs populaires et doctrines scientifiques, nous devons être capable d'écouter ces discours.

Il faut ajouter également que en plus de soutenir le fait qu'une *pombagira* est une "femme", les données que nous avons recueillies démontrent la présence d'une "force féminine", ou plutôt d'une féminité très éloignée de la vision traditionnelle liée à la fragilité et à la passivité.

MP: Contrairement à ce que les gens pensent, il ne s'agit pas seulement des problèmes amoureux, il s'agit de toutes sortes de problèmes comme n'importe quel exu, c'est une force qui est féminine, mais elle est exactement comme un exu, il n'y a pas de différences (Entretien avec Maria Padilha, *pombagira* de Kelly, médium).

P: (...)donc je pense qu'elles (les *pombagiras*) viennent travailler cela, l'individualité de chacun. Il s'agit vraiment de la force féminine, bien sûr; qui est vue comme une énergie faible dans notre société...une femme est toujours vue comme plus faible. Il est possible qu'elle le soit physiquement, oui, mais ce qu'elles recherchent, c'est montrer le contraire, bien au contraire, que la femme est plus forte que l'homme ; qu'elle supporte des douleurs que l'homme ne peut pas supporter, qu'elles arrivent à organiser, qu'elles arrivent à obtenir des choses différentes de ce que la force de l'homme permet généralement d'obtenir...(Entretien avec Patrícia, médium de la *pombagira* Língua de Fogo)¹⁵.

La *pombagira* permet aux adeptes de l'*umbanda* d'appréhender et d'expérimenter le genre féminin d'une manière différente. Elle offre l'opportunité de se refléter dans un "autre" féminin, un féminin lié à la force et à l'intelligence, et tout autant lié à la beauté, au charme et à la séduction, qui peuvent également être considérés comme des signifiants de pouvoir. Mais il restait cependant quelque chose de ma rencontre avec les *pombagiras* qui échappait à une écoute superficielle, je me suis donc tournée vers la lecture psychanalytique pour continuer d'approfondir la question.

¹⁵ MP: Contrairement à ce que les gens pensent, il ne s'agit pas seulement des problèmes amoureux, il s'agit de toutes sortes de problèmes comme n'importe quel *exu*, c'est une force qui est féminine, mais elle est exactement comme un *exu*, il n'y a pas de différences (entretien avec Maria Padilha, *pombagira* du *terreiro* étudié).

P: (...)donc je pense qu'elles (les *pombagiras*) viennent travailler cela, l'individualité de chacun. Il s'agit vraiment de la force féminine, bien sûr; qui est vue comme une énergie faible dans notre société...une femme est toujours vue comme plus faible. Il est possible qu'elle le soit physiquement, oui, mais ce qu'elles recherchent, c'est montrer le contraire, bien au contraire, que la femme est plus forte que l'homme ; qu'elle supporte des douleurs que l'homme ne peut pas supporter, qu'elles arrivent à organiser, qu'elles arrivent à obtenir des choses différentes de ce que la force de l'homme permet généralement d'obtenir... (entretien avec le médium du *terreiro* étudié).

5.1. Féminin et psychanalyse

Comment devais-je comprendre ce qu'elles disaient ? Comment les ai-je écoutées ? Qu'y avait-il derrière ce langage subtil, presque (et en de nombreux moments) non-verbal ? Je sentais que quelque chose lors de cette rencontre échappait à une écoute superficielle et que je courrai le risque de laisser passer un élément crucial.

Non seulement les féministes, mais les psychanalystes eux-mêmes ont perçu que la psychanalyse freudienne était arrivée à une impasse, concernant l'approche de la sexualité féminine aussi bien que concernant ce que serait le féminin pour la psychanalyse.

Bien que Freud ait parlé de la femme de manière indirecte dans presque tous ses travaux, il a défini ce sujet avec beaucoup moins de clarté que nous ne le souhaiterions. Mais une de ses problématique clé est de penser que, selon lui, la relation entre la femme et la féminité n'est pas immédiate et que la différenciation entre féminin et masculin se constitue par avoir ou ne pas avoir un phallus (et ses attributs), et non par le pénis (Birman, 1999).

Pourtant, Freud fut critiqué pour s'être basé fortement sur des référents masculins, étant encore aujourd'hui accusé d'être compétent seulement sur le registre masculin de la sexualité. Le sort de la sexualité féminine serait principalement fondé sur l'envie du pénis et aurait trois alternatives : la jeune fille ne sortirait pas du complexe de masculinité (virilisation), développerait une inhibition sexuelle, et enfin, la dernière serait la féminité « normale » ([1933], 1984), p. 169) c'est à dire la maternité, le destin d'une féminité « véritable ».

Cela semble paradoxal, mais ce serait justement le complexe de castration qui encouragerait la jeune fille à la féminité. « la féminité dérive de son 'être castrée' : Est femme celle dont le manque phallique la pousse à se tourner vers l'amour d'un homme » (Soller, 2005, p. 26). En ce sens, Freud fait du manque phallique, le principe dynamique de la libido (Soller, 2005). Dès lors, il est entendu que l'« être féminin » s'articulerait autour de ce manque, de la castration.

Autrement dit, on parle de masculin, et pour définir ce que serait le féminin, on s'exprime par la négativité, par l'absence du pénis et non par la présence d'autre chose. Mais il se peut que ce soit paradoxalement la meilleure contribution de la psychanalyse à la question qui nous intéresse ici : la difficulté d'insérer la jeune fille dans la logique de la castration pour argumenter sur le sort de ce féminin amène Freud à dire que l'on ne peut définir la femme, ce « continent noir ».

Ainsi Lacan cherche à surmonter tout malentendu qui émanerait dans cette absence de pénis et souligne une absence symbolique. Suivant cette logique, il fut établi pour les théories

du genre qui se développèrent dans les années 60 de ne pas utiliser le terme « femme » comme catégorie essentielle et de soutenir, avec plus d'éloquence que Freud lui-même, que le féminin et le masculin ne devraient pas être associés aux organes génitaux.

Cherchant à résoudre l'impasse freudienne, Lacan travaille avec l'idée de la métaphore paternelle¹⁶ quand, lors du complexe d'Oedipe, se substitue le désir de la mère au Nom-du-Père.

Pour Lacan, la loi paternelle est le principe organisateur de la culture qui va structurer la signification linguistique (le « Symbolique »). C'est cette loi qui sépare l'enfant du corps de la mère, refoule les impulsions libidinales et insère le sujet dans la culture.

Dans l'idée de Freud, développée dans **Totem et Tabou** ([1913] 1986), seul le père primitif pouvait jouir, et les fils étaient partagés entre la volonté de jouir et la crainte d'être castrés par le père. Ils décidèrent donc de tuer le père pour pouvoir jouir, mais l'ayant fait, ils jouissent encore moins, car ils instituent ainsi les règles du tabou, se l'interdisant eux-mêmes. Le complexe de castration et le complexe d'Oedipe, alors, feraient obstacle à la jouissance (André, 1998).

De cette perspective, Lacan extrait l'idée que du côté masculin, le père primitif, le seul à ne pas être castré, est le mythe fondateur pour que l'homme se reconnaisse comme tel. Mais du côté féminin, il n'y aurait pas cette figure, mais un manque. C'est pourquoi Lacan en conclut que « La femme » n'existe pas, il n'y a pas une femme absolue qui ne soit pas passée par la castration comme l'est le père primitif, il n'y a pas de femme entière, de « super-femme ».

Ainsi, quand nous parlons de « La » femme, en s'appuyant sur le langage, fonction phallique, nous parlerons toujours d'un « pas-toute », c'est pourquoi il serait impossible de « parler » de « La » femme. Depuis le livre III (Lacan, [1955-1956] 2008), Lacan a commencé à aborder l'idée qu'il n'y a pas de symbolisation du sexe de la femme qui lui soit propre, car l'imaginaire nous offre seulement son absence, son manque, un trou là où chez l'homme il y a quelque chose.

Cela implique aussi que dans le langage où le phallus est « roi », « La » femme n'existe pas, puisqu'elle n'est que ce que les yeux masculins peuvent voir. Dans ce langage

¹⁶ Le terme métaphore est utilisé car il est justement un recours linguistique qui est impliqué dans "substitution et disparition" (Brousse, 1997) il traite de la substitution d'un terme par un autre, ici l'on parle de la substitution du désir de la mère (de la mère désirante), caractérisé par l'absence d'un nom, qui va occuper la place d'un désir.

fondé sur le registre du phallus, enraciné dans les dictames de l'imaginaire nous aurions pas accès à ce qui est de l'ordre du féminin ; dans le langage phallique, « La femme » n'existe pas, on ne peut la définir, elle échappe à la symbolisation, elle est absente puisqu'elle échappe au discours aux codes et à la logique du langage, lieu par excellence du phallus « Un ».

Le féminin est alors associé à l'idée d'incomplétude, du non-représentable, du pas-tout, ainsi il ne serait pas possible de savoir ce qu'est le féminin car il se présente comme une énigme, intouchable, « continent noir ». Il existe, mais nous ne le voyons et ne le savons pas.

En ce sens, si le féminin pour la psychanalyse, ne serait pas dans le registre du langage, dans le registre du Symbolique – là où le sujet est interpellé par la logique phallique – comment pourrions nous « entendre » ce féminin, « négatif », irréprésentable ?

Tout au long de ce processus de recherche pour comprendre comment percevoir ce que me disaient les pombagiras concernant la féminité, je me suis tourné vers des psychanalystes comme Joel Birman (2001, 2003), Márcia Aran (2006), Monique Davi-Menard (2000, 2009), Monique Schneider (2004) e Sylvie Sesé-léger (2009) qui présentaient des alternatives semblant offrir un dialogue plus à l'écoute du monde d'aujourd'hui et qui, par conséquent, englobent les nouvelles élaborations du genre qui sont à l'oeuvre actuellement.

Aujourd'hui, en revanche, les psychanalystes affirment que en parlant démesurément de son absence, du négatif, du manque, on parle seulement d'un sexe, le masculin, le sexe Un, comme si le sujet, homme et femme, était primordialement masculin, et que tout le système psychique des deux sexes opposés se concevait conséquemment autour d'une logique phallique.

Que nous ayons vécu dans une logique phallique (où celui qui a un phallus croit être supérieur et celui qui n'en a pas croit être inférieur) il ne fait aucun doute. C'est un fait aussi que cette division hiérarchique eut des conséquences psychiques et sociales, cependant, si les sujets, leurs relations et la politique (peut-être un peu plus lentement pour celle-ci) tendent à surmonter ce positionnement, ce n'est pas à nous de continuer à le confirmer.

Aujourd'hui, l'institution familiale, les relations amoureuses, les relations entre les mères et les enfants (ou les parents et les enfants), "les apparences et les discours relatifs au plaisir sexuel ne sont plus ce qu'ils étaient il y a vingt ans" (Soller, 2005, p. 128). Bien que d'antiques performances du féminin perdurent dans notre vécu, il est nécessaire que nous cherchions à laisser émerger d'autres possibilités, ou pour le moins que nous soyons maintenant reconnues et « entendues ».

Ainsi, d'autres « destins » sont possibles pour les hommes et les femmes, ainsi nous devons être prêt à accueillir de nouvelles alternatives de compréhension du féminin et du masculin, non seulement parce que les femmes changent (mais féminin et masculin, il est là encore important de le souligner, ne dépendent pas exclusivement du modèle anatomique), mais parce que de nouvelles configurations peuplent l'imaginaire et illustrent le symbolique.

Les auteurs mettent en évidence que la psychanalyse se calquait trop sur ce que la femme n'a pas, sur son absence quant au référentiel masculin, donc la proposition de chacun est, avec leurs nuances respectives, de penser le féminin dans sa positivité. Si nous ne sortons pas de l'empire « masculiniste » phallique nous ne pouvons pas percevoir le féminin dans son altérité.

En effectuant un décentrement vers le féminin, « autre historiquement nié et réprimé », nous atteignons une « positivation » de la féminité qui s'insère dans une critique de la culture et modifie notre relation au monde, aux personnes, à la théorie, en impliquant une transformation. Les raisonnements de chacun des auteurs convergent dans les grandes lignes, pour nous inviter à établir une nouvelle cartographie et une nouvelle grammaire afin de penser la différence, ou mieux, une nouvelle cartographie dans laquelle la différence peut exister, de façon que la sexuation peut être pensée comme une fonction logique et non ontologique ou essentielle.

Il s'agit d'élaborer une manière de traiter le féminin, qui ainsi, impliquerait de construire et définir une nouvelle forme de penser, au-delà de la dichotomie cartésienne et de la connaissance uniquement verbale, rationnelle et structurée.

L'idée des auteurs est que, en s'appuyant sur la théorie psychanalytique elle-même, nous pouvons réaliser un décentrement possible et cohérent du champ de la représentation vers le champ de la vie pulsionnelle¹⁷, qui échapperait au Symbolique par la tangente. C'est à dire que dans la théorie psychanalytique elle-même, nous pouvons faire place à une reconfiguration qui accueille les nouveaux décentrement des expériences d'être du sujet.

Quand j'ai découvert ce courant de pensée, j'ai senti qu'il était tout à fait cohérent avec la méthode de travail développée à partir de ma rencontre avec les *pombagiras*. De même, pour moi, il y avait quelque chose qui était exprimé mais qui échappait à ma compréhension, quelque chose de subtil, de non-verbal, du registre, peut-être, du pulsionnel (Arán, 2006), détaché de la logique phallique, esthétique, poétique, « sensible ».

¹⁷ Ceci est possible parce que Freud, bien qu'il ait décrit le féminin comme un continent noir, il a fait place à un "dévoilement", comme l'a fait Joel Birman, ou encore dans le registre d'un sous-texte, comme l'a fait Schneider (Arán, 2006).

Ces « femmes » ne sont pas la « pute/démon », ni la « sainte/mère », ou du moins pas seulement. Mais que sont-elles ? Comment percevoir ce qu'elles sont au-delà de ce qu'il se dit, échappant ainsi à la logique phallique qui dit « ce qui est » ?

Il s'agit de percevoir les sens qui s'énoncent comme féminin, mais tout en étant attentif à ce qui est « sensible », en continuant de le percevoir dans son altérité, non en complément ou en comparaison. Pour percevoir ce qui est de l'ordre du féminin et ne pas le confondre avec le masculin, ne pas « le diaboliser » quand ce qui se révèle est subversif ou ne pas le prostituer quand ce qui s'exprime est érotique, il est nécessaire d'assumer une autre position : l'écoute féminine qui permet de sortir du registre du phallus pour comprendre d'autres langages.

Tout au long du texte, j'ai présenté que, par le biais des corps de leurs médiums, les *pombagiras* se présentent comme une élaboration de ce que l'on entend par féminin dans l'*umbanda*. En même temps, je cherche à souligner que même si l'on dit que le féminin ne peut pas « parler » pour échapper à la logique phallique du langage, ce féminin vers lequel je tends « existe » et « dit », mais n'est pas audible ou perceptible par tout type d'écoute.

Cette implication se réfère à la perspective déjà présentée dans le second chapitre. En effet, ce que nous voulons dire ici est qu'au travers du contenu raconté et mis en scène, le sacré se présente comme une chose de profondément sociale et ne doit pas être traité comme une « chose » objective. Ce qui se dit se présente comme un savoir qui possède un statut d'ordre empirique réalisable quand nous nous efforçons de comprendre ce qui est dit dans le registre d'écoute où ce « dit » peut « exister » (Bairrão, 2004a), qui parfois n'est ni rationnel, ni verbal.

Il me semble que cette question est fondamentale, mais en même temps perturbante, car elle nous permet de penser que ce n'est pas par le biais de la connaissance de la « représentation », du point de vue cognitif et conceptuel que les sens du féminin se présentent, mais qu'ils peuvent être compréhensibles dans la limite du « sensible » - qui selon l'interlocuteur, peut être perçu purement comme inexistence, absence, silence, non-sens ou folie.

Cette position est conforme à celle développée par François Laplantine (2005) dans l'ouvrage **Le social et le sensible** par ce qu'il appelle « anthropologie modale » quand il fait l'expérience d'une rencontre avec des groupes de candomblé du Brésil. Il s'agit de traiter un savoir de l'ordre du tactile, de l'olfactif, du musical, chromatique, gustatif. François Laplantine (2005) affirme que la difficulté de faire une recherche d'un statut rationnel du sensible réside justement dans la présupposition d'un objet permanent et d'un sujet constant.

Si nous ne pouvons pas traiter objectivement ce qui est de l'ordre du sensible, nous pouvons cependant dire comment nous interagissons avec lui dans son instabilité, par une expérience singulière et difficilement reproductible (Laplantine, 2005).

Pour pouvoir enquêter, pour que nous puissions travailler dans ces registres, nous nous devons de traiter ce qui est abstrait, mais nous devons aussi être attentif aux sens qui envahissent le corps du chercheur. Ainsi, les *pombagiras* se révèlent par des significations qui surgissent par des actes et une esthétique à travers mon regard et mon propre corps.

6. « Une rose, une femme » : l'esthétique du culte et le parler qui ne se limite pas au (mal)dit

Il y a un langage poétique qui exprime l'idée selon laquelle nous pourrions « toucher » ce qui se révèle comme féminin. Quand j'ai discuté avec l'*exu Sete Giras*, l'entité de Adilson, père-de-saint du *terreiro* Ogum Rompe Mato, j'avais la sensation qu'il était le premier à « définir » une *pombagira*, comme personne ne l'avait encore fait. Mais lui-même, qui occupe la place du phallus et du masculin par excellence, au moment de parler et de m'expliquer les *pombagiras*, s'exprimait par une métaphore:

Quand vous pensez à la féminité, vous pensez à une rose, une rose rouge. Qu'est-ce qu'elle représente? C'est comme ça que vous pensez à la *pombagira*. Quand vous jetez un oeil sur une rose rouge, toute cette féminité.. cette « femme d'être », cette beauté, c'est comme ça une *pombagira*, et c'est ce qu'elle fait avec ses médiums qui acceptent d'être orientées et tiennent compte des orientations (entretien avec Sete Giras, exu de Adilson).

La rose/*pombagira* c'est la fraîcheur, la beauté et la « féminité... », et la « femme de l'être ». Les hésitations, le silence, ses sept jupes rouges tournoyantes, la rose rouge, une rose jaune, tout comporte des significations et élabore des expériences psychiques et collectives (Obeysekere, 1981).

Dans l'esthétique du culte, toute la construction de la réalité physique et géographique est chargée de sens. C'est pourquoi je présente dans le texte des exemples de situations vécues sur le terrain ; là nous pouvons percevoir que la rose rouge est la figurante principale dans l'esthétique du culte des *pombagiras*, pouvant être utilisée comme objet rituel et favorisant des métaphores pour la communication des *pombagiras* elles-mêmes.

Le signifiant « rose » comporte et dispense des significations, aussi bien par ses pétales, que par ses épines et sa tige. Il semble être le signifiant le plus caractéristique et le

plus utilisé des *pombagiras*, il est utilisé métaphoriquement pour élaborer des récits qui se répètent et confèrent sens aux vécus socio-psychologiques des sujets et des « esprits » eux-mêmes (Bairrão, 2004b). De même que les *pombagiras* sont présentées comme des roses rouges, les gens ont coutume de sortir de leur rituel avec des roses à la main. Ces roses, cependant, ne sont pas comme les autres.

Au moment où l'on est immergé dans cet univers, une rose rouge n'est plus une simple fleur, elle porte du sens, elle attribue et reçoit des signifiés. La rose confère une « figurabilité » (Botella, 2007) et attribue du sens aux expériences vécues, le psychique est ordonné.

Insérée dans cette univers de sens extrêmement riche, l'esthétique du culte des *pombagiras* est éloquente et comporte des éléments qui se répètent dans tous les *terreiros*. Il y a une performativité construite par des signifiants concrets qui s'associent à un féminin qui ici se raconte : les jupes, la couleur rouge, la couleur noire, les bijoux, le champagne, les roses, des éléments qui se répètent, mais détiennent des significations toujours localisées.

À côté des roses rouges apparaissent aussi les boissons, signifiants qui composent également une esthétique des cultes de *pombagira*. Le champagne est le plus présent (dans l'impossibilité financière d'acheter le véritable champagne français, on achète le cidre brésilien) mais il y a aussi le martini, la bière, l'eau de vie ou le whisky, ce qui dépend de la « classe » de la *pombagira*. Les Padilha, les plus raffinées, par exemple, peuvent boire du whisky, et il y a également beaucoup de Molambos qui boivent de l'eau-de-vie ou de la bière à la bouteille.

Quand la divinité offre une boisson aux personnes qui les consultent, elle a pour objectif de veiller sur elle. Chaque gorgée peut être sacrée et pendant qu'elle est avalée, on peut faire un vœu. En général les personnes ferment les yeux et mentalisent ce qu'elles désirent.

Plus que le sens matériel de l'objet, l'esthétique du culte détient une part majeure de fantastique et rend possible l'élaboration de significations qui s'insèrent dans une richesse symbolique qui va au-delà du verbal.

Kapferer, dans **A celebration of demons** (1983) analyse l'exorcisme au Sri Lanka et affirme que le sujet expérimente et s'approprie une autre dimension émotionnelle. L'auteur fait une analogie avec l'expérience des rites de passage en rapport à la transformation du sujet dans le processus rituel, il affirme que c'est dans cette structure de performance rituelle que les expériences et les sens s'articulent et s'organisent. Pour lui, plus que la simple mise en scène d'un texte, la performance et l'esthétique du rituel structurent les sujets non seulement

extérieurement mais aussi intérieurement. C'est ce qui provoque, selon lui, une harmonie entre l'esprit et le corps (Kapeferer, 1983, p. 250).

Dans la même optique, Obeysekere (1981) dans **Medusa's Hair**, remet en cause quelques critiques antipsychologiques de l'anthropologie sociale. L'auteur affirme qu'un symbole opère simultanément dans la sphère sociale et individuelle, le contraire serait, dit Obeysekere (1981), comme de séparer l'émotion de la culture. Obeysekere (1981) affirme que les symboles individuels et collectifs, émotion et coutume, sont imbriqués, il démontre à travers trois études de cas avec des femmes, comment les sens culturels sont articulés avec l'expérience de la personne.

La cigarette, la boisson, les bijoux, les robes, les jupes, les chemisiers en dentelles, en plus de faire allusion à la vie « charnel » des entités sont aussi parties intégrantes du culte et sont porteurs de sens qui produisent de l'efficacité : « La fumée à le pouvoir de nettoyer et magnétiser : « Chaque chose a son mystère, tout dépend de ce dont vous avez besoin » (Maria da Noite, pombagira de la médium Sílvia).

7. D'autres Maries : À l'écoute du féminin, continent de l'altérité

Contrôlées par le discours médical, religieux et judiciaire, les femmes étaient perçues entre mères et *putains* – et à leurs côtés, également les sorcières, les gitanes, et, de façon générale, les femmes qui travaillent à l'extérieur. Les femmes « de bien » se tenaient à l'écart du sexe (non dédié à la reproduction), de l'érotique, des rues et des magies (Meyer, 1993 ; Mello e Souza, 1993, 1995)

Mais que révèle cette insistance à « dichotomiser » ?

La psychanalyse répond que cette dualité prend source dans la « nécessité » de désintégrer l'érotique du corps maternel. Dans un premier moment, Freud a commencé par séparer la libido entre « érotique » et « tendre » mais peu après, lors du développement de la théorie oedipienne, il perçoit que la libido est la même ; ce qui diffère sont les manières de satisfaire les pulsions (dirigées vers un fils ou vers un amant). C'est cette confusion qui peut découler de la destination donnée de la libido qui est justement ce qui cause peur, répression et interdiction.

Des Grandes Déeses qui intégraient la maternité et l'érotisme dans leurs corps à travers une sexualité sans frontières, est née une dichotomie de nécessité phallique : les saintes (purement vierges ou asexuellement maternelles) et les « diaboliques » (érotiques et malveillantes).

La femme qui n'est pas mère, est perçue comme dangereuse, car sa sexualité peut être évoquée à d'autres fins que la reproduction¹⁸. Déjà l'on dit de Marie, mère de tous les hommes et également de Dieu, qu'elle n'a jamais pratiqué l'acte sexuelle. Elle est la mère par excellence, vierge, asexuée, seulement mère et pure.

En apparaissant dans l'umbanda, religion en syntonie avec ce qui circule socialement, la dichotomie se présente aussi dans ce qui se « dit » sur la *pombagira*, ou dans le refus de celles-ci de recevoir des enfants. Il me semble que la séparation *pombagira* – mère/enfant reflète probablement un imaginaire qui distingue maternité et sexualité, associant donc l'érotique à la figure de la prostituée. Mais malgré qu'il y ait de tels « dires », les *pombagiras* occupent une place vénérée, d'importance, et vécue comme un féminin de « bon goût ».

Il me semble que les *pombagiras* revendiquent une association avec une autre « image » de la prostituée, révélant un idéal qui, en vérité, évoque plus une position de pouvoir, de fascination, de beauté et de connaissance que l'évoquerait la catégorie même de « prostituée ».

À ce propos, Elsa Cayat et Antônio Fischetti (2007) établissent une association de la prostituée à la sainte : ce qui pourrait être tellement paradoxal révèle en vérité qu'il y a aussi quelque chose de sacré dans la figure de la prostituée, non pas par sa propre « incarnation matérielle » mais par son « image ».

Il existe dans cette image, dit l'auteur, quelque chose de totémique, d'inaccessible et d'interdit. Quand on couche avec une prostituée, on transgresse quelque chose, que se soit son propre sentiment de culpabilité, ou encore le regard du passant ou l'épouse qui attend, ainsi d'une certaine manière, « la prostituée sacralise la sexualité » (Fischetti & Cayat, 2007, p. 166).

Peut-être que cette « image » est le support que l'umbanda s'est approprié pour que, dans son espace réservé, les *pombagiras* apparaissent comme des prostituées. Il s'agit d'une image, ou peut-être un maquillage, avec des couleurs, des objets et un habillement nécessaire pour qu'elles viennent dans notre monde.

Je veux dire par là que, portant déjà en elles le féminin qu'elles diffusent, il n'y avait pas d'autres vêtements plus transgressifs que ceux d'une prostituée. Mais il y en a aussi d'autres, qui se présentent comme des sorcières, des gitanes, des femmes de rues et même des professeurs. C'est à dire, les femmes qui ont transgressé, qui ont osé subvertir la norme, qui

¹⁸ Thomas Laqueur (2001) aborde cette question en parlant de la peur associée aux femmes stériles (ou ménopausée) au cours de l'histoire occidentale: leurs corps comportaient des excès de « chaleurs ».

sont sorties de la « maison » et sont allées dans la « rue », ces femmes ont défiés l'empire phallique et, dans l'imaginaire, ont finalement circulés comme des signifiants de force et de pouvoir.

Mais aujourd'hui les femmes à travers de l'incorporation des *pombagiras* semblent montrer des signes d'intégration. La *pombagira* dit être la « femme », dit protéger la « femme » et revendique sa droit à être célébrée avec respect et considération.

Les médiums et les *pombagiras* révèlent, par le dit et le non dit, qu'à première vue la séparation entre les deux « conditions » apparaît nettement mais, avec le temps, elle se montre ambivalente. Ces diverses « Maries » que j'ai rencontré tout au long de mon terrain, médiums et *pombagiras*, expriment peut-être une nécessité d'intégrer la pluralité de l'« être femme ». La femme qui peut être mère, travailleuse et amante, de façon intégrée, assumant ses désirs, et éprouvant l'étendue des possibles.

Les *pombagiras* écoutent les angoisses des médiums et des consultants qui ont des problèmes concernant leur vie sexuelle, qui n'arrivent pas à ressentir du plaisir ou se sentent incapables de séduire leurs compagnons, mais elles écoutent aussi celles qui se plaignent de ne pas réussir à tomber enceinte. Et si la grossesse ou les enfants font parties des demandes et de l'histoire de la vie de ses médiums et des consultants qui demandent une aide, elles accueillent ce type d'angoisse.

L'accueil et la sensation de protection est une caractéristique citée par les médiums si marquante que beaucoup se sont référées aux *pombagiras* en disant « ma mère », contrariant l'idée classique selon laquelle elle est éloignée de la maternité.

Que ce soit par la relation des médiums avec leurs *pombagiras* (qui sont considérées comme protectrices et associées à la mère), par la protection que prodiguent les *pombagiras* aux enfants de ses médiums et de ses consultants, et même par les « traitements de fertilité » réalisés par les *pombagiras* elles-mêmes, nous percevons clairement qu'il y a des indices claires qui prouvent que la maternité n'est pas si éloignée des *pombagiras* que l'on a coutume – ou que l'on aimerait – dire.

7.1. Désir et responsabilité : le féminin continent de l'altérité

Au commencement de ma rencontre avec les *pombagiras*, j'imaginai que j'écouterai beaucoup d'histoires d'amour, de recettes amoureuses, de « trucs » et de conseils sur le sexe. C'est finalement ce que l'on dit et ce que l'on pense à propos d'elles. C'est pourquoi dans de nombreux entretiens, j'ai cherché à insister sur ce point, je voulais, d'une certaine manière, qu'elles verbalisent qu'elles s'occupent particulièrement de cette partie, car je trouvais très

intéressant de les considérer comme des « conseillères amoureuses et sexuelles », mais ce n'a pas été possible.

De fait, il y a une importance des questions amoureuses et sexuelles, et les *pombagiras* répondent aux affections de qui vient les chercher pour « résoudre » les problèmes relatifs à ces domaines, mais je perçois que, en vérité, il s'agit, surtout d'accueillir tout désir ou angoisse qui lui serait adressé. C'est pourquoi, dans ses entretiens, elles avancent que le territoire dans lequel elles « travaillent » va au-delà des préceptes du monde sexuel qui se limite au lit, car pour elles, il n'y a rien qu'elles ne puissent traiter.

Dans la mesure où les préoccupations de ses consultants sont aussi des questions relatives au travail, à la santé, à l'éducation des enfants, aux conflits entre collègues, aux relations familiales, promptement l'entité s'offre de les aider. Je me rends compte que c'est justement cette façon d'accueillir les désirs de ses fidèles qui est caractéristique des *pombagiras* : plus que ce qui est désiré, c'est la manière de traiter et d'accueillir ce qui est désiré.

Plus que de désirer quelque chose, ce qui est évoqué dans la relation des *pombagiras* semble être le fait de désirer. C'est dans ce sens que l'action de cette entité spirituelle semble être assimilée à l'idée de désir pour la psychanalyse, principalement quand ce désir implique responsabilité et « paiement » par le destinataire lui-même. Dans cette rencontre, avec la conviction que la *pombagira* réalisera son désir, le sujet re-pense.

Mais il est important de dire que le désir qui se dit ici n'est pas exclusivement d'ordre sexuel, mais de ce que l'on veut. Il me semble qu'on se rapproche de l'idée à laquelle Lacan se réfère principalement quand nous parlons de l'échange et du paiement comme condition pour que les *exus* nous aident.

Le désir auquel nous nous référons aussi ici n'est pas simplement ce que la personne veut, mais ce qui l'amène à désirer. Si l'objet de son désir est du registre de combler une faute, nous parlons de jouissance, ce n'est pas un désir et, dans la tentative de combler cette faute (qui n'est jamais atteinte), le sujet souffre et le symptôme se révèle par répétitions. C'est pourquoi le désir de la psychanalyse n'est jamais désir de quelque chose, il est désir de l'autre.

Pour Joel Birman (1999), le désir est intimement associé à la féminité. Pour que les sujets soient fémininement femme ou fémininement hommes il serait nécessaire qu'ils puissent concevoir en dehors de la certitude phallique, en dehors de la logique dominant – dominé, en accueillant la différence et soutenant l'altérité. Ceci n'est pas le propre de l'homme ou de la femme, mais il y a un glissement vers le corps qui survient quand nous

comprenons le féminin et le masculin, et nous pensons en femmes et hommes respectivement. C'est à dire, d'une certaine manière, qu'il serait plus facile pour les femmes de dépasser l'empire de la « certitude » illusoire que fournit le phallus, la volonté de dominer et de dépasser.

Nous cherchons toujours à combler un manque phallique, mais le désir n'est pas de l'ordre du phallus, et va au-delà de la castration, car il ne cherche pas à « remplacer » le phallus, celui-ci étant manquant, le sujet cherche une réalisation, non la suppression de ce qui manque. La tentative de remplacement de ce manque, de cette angoisse est ce qui caractérise le « jouir », mais elle prodigue une éternelle insatisfaction (Birman, 2001).

En ce sens, quand on dit lors d'une analyse que le sujet doit payer pour ne pas jouir, c'est parce que le désir de l'analyste devrait être uniquement celui d'accompagner l'analyse jusqu'à la fin, non pas de faire preuve de charité pour combler une faute quelconque, non pas celui de vouloir soigner le sujet pour, en vérité, apaiser ses propres maux.

Quand le sujet paye pour l'analyse c'est lui qui prend la responsabilité du cours de son développement dans cet espace, c'est de lui que dépend la transformation. Il en est de même dans la relation analytique qu'avec les *pombagira*, il est intéressant que le paiement soit en accord avec la demande adressée par le sujet, dans la mesure de ce qu'il peut payer, dans la mesure de la fonction que le paiement fournira.

Dans un des rituels de Ogum Rompe Mato, j'ai remarqué que la *pombagira* disait à une des consultantes : « Tu veux cet homme ? », la femme répondit que oui. Et la *pombagira* a insisté : « Tu le veux où tu veux souffrir, femme ? ».

En termes lacaniens, nous pourrions dire qu'en reflétant ce que le sujet fait en contradiction avec ce qu'il dit, la *pombagira* lui renvoie l'image de sa jouissance de manière à ce que le sujet voie une possibilité de s'insérer au-delà de celle-ci. Je ne veux pas dire ici que l'écoute de la *pombagira* opère comme une écoute analytique. Comme l'a déjà dit Devereux (1977), se sont des contextes, des savoirs e des logiques différentes, mais ils produisent des significations opérantes sur le sujet.

Il est intéressant que dans de nombreux entretiens avec les médiums, en transe ou non, je les interrogeais sur comment devrait être une femme. D'une certaine façon, je cherchais des recettes, j'imaginai que les *pombagiras* avaient cette façon d'agir.

Elles, évidemment, ne me répondaient pas, ne « parlaient » pas. Elles disaient que cela dépendait de moi, cela devait venir de « moi-même », mais pour parvenir à cette fin, il faut se connaître, il faut chercher sa propre « vérité », ainsi, en se mettant à disposition pour écouter les « vérités », un changement commence déjà à opérer.

Mais ce n'est pas toujours facile, c'est pourquoi en parlant avec les *pombagiras*, d'une certaine manière, les gens savent qu'ils se placent en terrain menaçant, non pas dans le sens que donnent les évangélistes, mais peut-être plus dans le sens qu'elles peuvent nous retirer le sentiment de jouissance pour nous replacer dans celui du désir, ce qui est souvent insupportable.

Pour Joel Birman (1999), la psychanalyse offre la possibilité de penser la féminité en référence à un registre psychique au-delà du phallus (quand le sujet recherche la totalisation, la maîtrise sur les choses et les autres) : « la féminité peut poindre à l'horizon, sans que le sujet soit pris dans les filets du phallus » (Birman, 1999, p.15). Dans la féminité ce qui est en jeu est le particulier, le relatif et le non-contrôle (Birman, 1999).

C'est à dire, placer le phallus en état de suspension implique pour la subjectivité une expérience de perte de repères et de certitudes, c'est pourquoi l'auteur qualifie ce positionnement comme étant de l'ordre de l'horreur, ce qui, pour certains, peut être insupportable, car le sujet fait face à son incomplétude et au dépassement de la crédibilité du pouvoir du phallus

C'est en ce sens que l'accueil peut être intimement relié à ce qui ferait partie du registre du féminin. À travers des *pombagiras*, les hommes et les femmes se recherchent eux-mêmes. Il s'agit de connaître ses qualités pour les explorer tout en reconnaissant ses faiblesses pour se défendre. Il s'agit de se supporter « désirant ».

Dans **Cartographies du féminin**, Joel Birman (1999) présente une tentative progressive d'extraction de la féminité du corps de la femme de manière à la rendre compatible avec la « fonction tendre de la maternité ». L'auteur aborde cette tentative de construction de la « Mère », surtout, au XIX siècle, mais comme j'ai essayé de montrer au cours de ce travail, peut-être que cette « dichotomisation » est une survivance encore plus ancienne.

Mais je suis d'accord avec l'auteur pour dire que, mère et prostituée semblent être surtout deux faces d'une même pièce de monnaie. Il n'y a pas de « mère » ou de « prostituée » « réelles », mais les « images » qui leur correspondent dans l'imaginaire.

De fait, nous percevons dans la figure de la *pombagira*, « la figure de la prostituée, en tant que représentante de la sensualité, de l'érotisme et de la séduction » (Birman, 1999, p.89), mais je perçois aussi que dans la protection que prodigue la *pombagira* à ses fidèles et ses médiums, et dans l'accueil de leurs désirs, la *pombagira* assume encore un lien intime avec un féminin intégré.

Je dis cela, car je perçois une différence entre quelque chose qui s'insère dans cette « image » de mère, de la fonction maternelle, et un certain sens de l'accueil qui paraît se répéter et s'associer à ce qu'on entend par féminin.

Elle est capable d'accueillir l'autre dans ses bras, mais non pas parce que le « pauvre » et impuissant a besoin de son aide, la *pombagira* accueille son consultant/ son médium en lui attribuant le droit d' « être », en le respectant comme un égal, comme adulte, capable. Et peut-être, est-ce dans ce sens de soutien, d'accueil de l'autre et de son propre désir, que la *pombagira* établit une relation fondamentale avec ce qui est de l'ordre du continent de l'altérité.

Ouvrir le chemin pour que l'autre puisse trouver son désir n'est pas ce que font les personnes de charité, car chez elles, le sujet est englobé dans son propre désir. Dans une tentative d'apaiser la peine, cette fois, le fidèle doit correspondre à ce que le prêtre ou la personne charitable veut.

Alors que les *pombagiras* responsabilisent le sujet par son désir, elle l'accueille comme tel, comme il se présente. En ce sens, je soulève une hypothèse découverte à la fin de ce travail, mais que j'aimerai continuer à développer : Il paraît y avoir, de fait, une association du féminin à l'accueil, en étant « continent », mais différent de l'accueil « maternel », l'accueil de la *pombagira* est l'accueil de l'altérité.

Plus que le vide, l'obscurité du « continent noir », me raccroche à l'idée d'ouverture, d'enveloppement, d'un continent qui accepte la différence, qui accueille l'altérité dans son « autreté », dans son propre désir.

Je veux dire qu'à travers des messages que m'ont envoyé ces femmes, je commence à percevoir que ce qui survient de « maternel » chez la *pombagira*, n'est pas relatif à la « maternité », à la figure de la mère instaurée dans l'imaginaire comme pure et asexuée. Il s'agit d'une forme d'accueil qui se présente dans le respect de ce qu'est le sujet, dans sa différence, et non pas par le désir de ce que l'on voudrait qu'il soit. Je note, ainsi, une différence qui s'établit entre deux positions féminines: celle qui accueille le bébé et celle qui accueille l'adulte.

Quand l'enfant grandit, il vient à faire partie du monde et se différencie de la mère (qui peut être symbolique). La mère, à son tour, pour le bien-être et le bon développement de son fils, pour qu'il arrive à maturité, devrait être capable de laisser son enfant se réaliser, qu'il ne soit plus l'instrument qui répond à son désir.

Il est nécessaire d'admettre son altérité, accueillir le sujet en lui laissant l'espace qui lui permettra de rechercher son propre désir. Il est nécessaire qu'elle permette que son fils se tourne vers le monde, qu'il sorte du registre du désir de la mère.

Suivant ce chemin, le fils existe au-delà de ce que la mère veut pour lui, si cette « mère » a la structure suffisante pour se soutenir « seule » et offrant l'espace continent pour que son fils se révèle dans son altérité. C'est de là que survient l'idée qu'il vaut mieux une « mère suffisamment femme » qu'une mère suffisamment bonne (Nominée, 1997 apud Alberti & Maritinho, 2005, p. 409).

Il s'agit d'un amour qui ne s'insère ni dans la possessivité ni dans l'abandon. Il aime et accueille l'autre tandis qu'il conserve ce manque, car l'autre ne vient pas le remplir, l'autre est Autre, non part de lui-même.

Ainsi, l'accueil qui paraît révéler la *pombagira*, de fait, n'est pas de l'ordre de la « mère », car cette « mère » imaginée, « Marie immaculée », est le produit imaginaire qui répond à un souhait masculin¹⁹.

C'est également pour cela, de fait, que la *pombagira* n'est pas la mère, mais se présente comme féminin et se montre sexuée et accueillante. Par ailleurs, il me semble que ce registre de l'accueil serait seulement possible à partir de l'intégration d'une féminité qui s'inscrit au-delà du désir masculin, au-delà du fait de désirer avoir un phallus et être un phallus, au-delà du discours phallique de que les hommes et les femmes « doivent » être, au-delà du vouloir être « super-femme », maîtriser et castrer, au-delà de la névrose « dichotomisante » de la femme « putain » ou pure.

Ce registre du féminin qui se présente par la *pombagira* permet que le sujet, et plus spécialement la femme, soit « ce qu'elle veut être » (extrait de entretien avec Marie Molambo de la médium Kelly). Elle peut être mère, mais n'en a pas besoin, elle peut être amante, si elle le souhaite, elle peut travailler, si tel est son désir, mais personne ne lui dit ce qu'elle doit faire, il lui incombe de savoir : ce qui caractérise le sujet, lorsqu'il se conçoit lui-même comme « sujet », c'est sa possibilité de désirer (Lacan, 1998).

Il est important de dire que ce qui se présente ici est opératoire, non ontologique. Mais il me semble que les *pombagiras* se présentent comme de précieux territoires « développement » de l'être en tant que sujet et de responsabilisation pour le désir qu'elle implique en nous permettant l'accès à ce qui se révèle comme féminin et « femme » au-delà

¹⁹ Cf. Birman (1999) et Parat (2006).

des préceptes phalliques, et plutôt de l'ordre du réel, du sacré qui parle, qui se révèle en acte, en esthétique.

Ces « femmes » m'ont énoncées une dimension de l'être, de l'être féminin, mais je ne dis pas ici, du « féminin lui-même », universel, mais du féminin comme possibilité d'être, position. Elles se *performatisent* dans des corps féminins, mais non pas dans n'importe quel corps féminin, dans un corps « autre ». Elles se présentent *anthropomorphiquement* à travers des vêtements d'anciennes courtisanes, gitanes, femmes des rues, parfois sombres et mortifères. Elles actualisent des significations qui occupaient la place du marginalisé, qui dans le panthéon *umbandiste*, devient sacré, propre de l'homme, digne d'être célébré pour révéler dans le monde spirituel ce qui doit être raconté, pour révéler les expériences plus profondes et humaines.

Les significations associées à ces figures « marginales », semblent progressivement s'éloigner du territoire de la prostitution et du démoniaque. Elles montrent des profondeurs, de l'érotisme, des souffrances, mais accueillent angoisse et plaisir dans un espace continent qui leur est dédiés, car il ne leur incombe pas d'expurger, de réprimer et marginaliser.

C'est la « force » qui est présentée de ses femmes exclues qui circulent dans l'imaginaire et permettent l'identification aux femmes d'aujourd'hui pour qu'un jour elles puissent, à travers cette relation, dépasser leurs peurs et retrouver force et confiance en soi.

Elles se montrent si belles, savantes et séductrices que pendant un moment je me suis demandé s'il n'y avait pas un aspect que je ne voulais pas voir. Je me sentais préoccupée à l'idée de chercher à « moraliser les *pombagiras* » malgré moi, mais je ne percevais pas les conflits et les douleurs de cette relation, comme on peut les rencontrer dans la littérature. La *pombagira* est apparue comme une alliée. Où étaient les *pombagiras* destructrices de leurs médiums, jalouses, égoïstes, qui les battent, ne leur laissent avoir ni enfant ni mari ?

Il est important de noter que en exposant ainsi les *pombagiras*, je n'expose pas des « objets métaphysiques », mais j'expose aussi, ma « femme inconsciente », non pas la femme en soi, mais comment elle se configure – plus ou moins inconsciemment – au travers de chaque « observateur ». C'est en ce sens que la recherche présentée, tout comme les différents travaux qui existent déjà sur les *pombagiras*, reflètent celles-ci à travers une rencontre qui révèle aussi en soi, une époque et un contexte.

Les *pombagiras* ne peuvent pas être appréhendées comme des productions « égoïques », mais elles passent par le sujet, de sorte que nous percevons chez la *pombagira* et chez la médium, des traces de l'une et de l'autre, de la même manière qu'il serait impossible que je sois absente de ma production.

Les *pombagiras* se présente comme une alliée de la femme qui l'incorpore, une compagne invisible (Boyer, 1993) qui est toujours présente d'une manière si singulier qu'on ne peut pas parler de la pombagira sans parler de la médium qui l'incorpore et qu'on ne peut pas parler de la médium sans parler de la *pombagira*. Les paroles sont des « extraits culturels » (Devereux, 1990), elles ne sont pas exclusives d'un ego individuel, on parle d'une voix particulière qui est aussi une voix collective (Obeysekere, 1981).

Quand les corps qui reçoivent les *pombagiras* commencent à vivre le féminin d'une autre manière et que même les *terreiros* commencent à percevoir les femmes d'une autre façon, les *pombagiras* se présentent aussi différemment. Si le féminin peut être incorporer comme quelque chose de fort, la pombagira se montre digne, belle et intelligente. Mais si il n'y a pas d'écoute possible pour concevoir le féminin au delà du passif, les *pombagiras* seront perçus comme de femmes trop osées.

De manière encore marginale, il me semble qu'à partir du culte et de la possession des *pombagiras* sont ouverts des espaces pour que le féminin puisse être élaboré d'un façon *autre* qui intègre les plus diverses expériences de l' « être femme », la femme qui n'est ni « sainte » ni putain. Des nouvelles configurations semblent s'organiser pour rendre compte d'une recherche de sens identitaires et d'identification qui se montrent au delà de la figure déchirée par les dichotomies. Elles sont *autres*, mais ne sont plus dichotomiques, elles re-présentent ce qui a été expulsé du corps féminin et séparé de la mère-femme: l'érotisme, la joie, la force et l'intelligence.

Par une ironie – « melindragem » – du langage, il est très curieux de percevoir que ces autres féminins s'appellent par le prénom « Maria » – Marie: Maria Padilha, Maria Molambo, Maria da Noite, Maria Rosa, Maria das Sete Catacumbas, Maria da Praia, Maria Sete Estradas, Maria Madalena, Maria de Lourdes, Maria Sete Caveiras, Maria Quitéria, Maria da Esquina, Maria do Cabaré... Peut-être n'est-ce pas un hasard.

Ces *pombagiras*, Marias ou non, se montrent entières et offrent un support pour que ses médiums puissent se reconnaître comme “femmes possibles”, qui vivent, qui tombent, mais qui se relèvent. Un espace est créé dans la relation avec la *pombagira* pour que les femmes puissent se reconnaître, pour qu'elles osent suivre leur propre désir. Les *pombagiras* sont « autre », mais, et peut-être justement pour cela, elles ont la capacité d'accueillir le sujet dans son propre désir, dans son altérité.

Considérations finales

Au début de cette étude, je pensais qu'en me proposant d'écouter les récits de *pombagiras*, je trouverai la prostituée, mais finalement, dans cette rencontre la « femme » a été révélée : ce qui s'entend par « femme », ce qui est désiré par « femme », comment se vit « l'être femme ».

Mais pour sortir de la compréhension stéréotypé de la *pombagira* liée a la prostituée, j'ai dû laisser de côté ma pudeur, ma peur, ma timidité et mes préjugés pour pouvoir admirer la beauté, la joie, le courage, la responsabilisation de l'autre par son désir et la capacité d'accueillir de ces femmes en rouge et noir.

Ceci a été présenté à partir d'un récit « sensible » qui inclus ma propre expérience comme une partie des données à analyser. Il ne s'agit pas de confondre la recherche avec l'autobiographie, mais de pouvoir comprendre aussi la proximité qui rapproche et la distance qui sépare le chercheur du groupe observé. J'ose seulement me poser comme une observatrice tangible et fragile, qui assume sa manière singulière de voir, d'écouter et de sentir et qui questionne l'acte de rendre compte et d'analyser.

Cette position est particulièrement liée à la psychanalyse ainsi qu'aux théories du genre, qui sont développées principalement a partir du cinquième chapitre, mais qui sont présentes tout au long du texte et contribuent à la compréhension de ce que j'appelle une « écoute féminine », écoute nécessaire pour comprendre les *pombagiras* au delà du démoniaque et du « prostitué ».

Il est vrai que les *pombagiras* s'habillent avec les vêtements des anciennes prostituées, des gitanes, et des femmes de la rue, mais au cours de ce travail, je montre comment ces stéréotypes sont aussi liées a une image du féminin qui se libère des préceptes patriarcaux. C'est a dire que ces femmes peuvent être qualifiées d'osées, de fortes, hors la loi et exaltant la liberté. Les *pombagiras* re-vivent ces figures féminines qui sont capables d'offrir un continent aux plus « plurielles e variées » de « l'être femme ».

Les données recueillies sur le terrain nous amènent a penser que ce qui a été « expulsé » du corps de la « femme mère » de famille, pure et asexuée, a été accueilli au sein de l'incorporation des *pombagiras*. C'est ainsi que des exemples de relation entre une *pombagira* et sa médium, ou les femmes de la communauté, se sont présentés pour énoncer

que l'umbanda fait place à toute sorte d'émotion humaine. Les peurs, les désirs, les plaisirs ne sont plus réprimés, mais dramatisés et signifiés.

Ainsi, en plus d'être une possibilité d'élaboration des quelques types sociaux marginalisés, les *pombagiras* permettent que ce qui n'était pas dit soit vécu. Un espace contingent est dévolu à l'élaboration du marginal en inventant un regard du soi-même et de l'« être femme » plus dignifiant, en répondant aux urgences d'un féminin profondément contemporain.

En résonance avec les théories de genre, je présente comment les femmes sont sorties d'une position de « statues » pour assumer leur propre voix et se dire. Ainsi, comme nous venons de le voir également pour d'autres questions traitées au cours de ce travail, je considère que les *pombagiras* se révèlent comme une élaboration du féminin, cependant qu'elles assument des caractéristiques traditionnellement liées à ce qui est de l'ordre du masculin.

Par le biais d'un débat nécessaire sur les théories de genre, nous voyons que la *pombagira* ne se montre pas comme une femme ambiguë concernant le genre, ni même comme une femme « phallique », comme on pourrait dire dans la psychanalyse. Ces entités spirituelles se disent et sont dites « femmes », et sont peut-être la plus éloquente expression du féminin dans l'*umbanda*.

Mais pour la comprendre dans ce registre, comme je l'ai déjà mentionné, j'ai dû laisser de côté mes préjugés et mes conceptions premières pour pouvoir être à l'écoute des autres sens qui étaient évoqués. C'est pour avancer dans ce débat que j'ai tissé des liens avec la psychanalyse. Cette discipline nous propose une base théorique qui nous permet de comprendre qu'il y a quelque chose d'ineffable dans le registre du féminin et que pour l'entendre, nous devons tenter de sortir du langage verbal et rationnel où le phallus règne.

Pour parler de l'ineffable, qui en fonction de la personne qui écoute peut être perçu comme négatif, vide et muet, il était nécessaire que j'ouvre mon propre corps au sensible pour être contingent de l'altérité qui s'exprimait.

Ainsi, je pense avoir offert un espace pour que les *pombagiras* puissent dire ce qu'elles désiraient et, en ce sens, médiums et *pombagiras* ont été nommées comme « femme ». C'est à dire qu'elles ont pu dire que la *pombagira* n'est pas de l'ordre du monstrueux, du diabolique et du dégradant. Elles évoquent la richesse, la beauté, la force et l'intelligence, en positivant le phénomène au travers d'un langage poétique et esthétique.

Par cette écoute, la “femme” existe et parle. Mais il est nécessaire d’attirer l’attention sur le fait qu’en disant que la *pombagira* est « femme », je ne veux pas dire qu’elle représente un féminin absolu, universel et essentiel, mais qu’elle se révèle comme « femme » en expression, image et répétition. Quand la *pombagira* dit “je suis une femme”, elle parle aux médiums et aux fidèles: une femme, c’est ce que je suis. Un nom est donné à cette flamme sans forme, sans place, mais présente, à cette braise qui ne s’éteint pas.

Des sens émergent, libérés du verbal, mais cependant énoncés, et plutôt que de me contenter des différences de ces femmes si plurielles, j’ai cherché ce qui faisait écho, ce qui se répétait, voulant rencontrer quelque chose qui peut être dit au delà de l’ego pour révéler ce qui est Autre. Autrement dit, les *pombagiras* sont multiples, nombreuses, infinies comme sont les femmes, mais elles ont plein de choses en commun. Et du fait qu’elles se répètent à Ribeirão Preto, à Jardinópolis, à São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Recife, Bahia, Portugal ou Paris, elles se montrent “Autre”.

La *pombagira* se révèle flamme de vie, de plaisir, de force et chaleur. Par une écoute sensible, une forme et un nom lui sont attribuées. À la flamme sans « contours », il est dit : « Ton nom est femme ». C’est n’est plus la « femme fatale », ni la prostituée, ni la sorcière, ni la « diabolique », elle est la séduction, la joie, la fête, la sexualité vécue sans corset, la plaisanterie, la confiance, le désir, la responsabilisation et, au delà de tout ça, ce que j’ai mis le plus de temps à comprendre : l’accueil de l’autre.

En fin de compte, le continent noir de l’ « être femme » est éclairé par une flamme et se montre finalement continent.

«(...) *enfim, elle a rempli sa mission en tant que Flamme, en tant que pombagira* »
(Extrait de l’entretien avec Beatriz, médium de la *pombagira* Areia Preta)²⁰.

²⁰ “então, ela cumpre a missão dela como Labareda, como pombagira” (Extrait de l’entretien avec Beatriz, médium de la *pombagira* Areia Preta).

Références Bibliographiques

- ALBERTI, Sonia; MARTINHO, Maria Helena. Sobre o pai da criança atendida na escola e sua função. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 25, n. 3, set. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v25n3/v25n3a06.pdf>
- ALKMIN, Z. **O livro vermelho da Pomba-Gira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- AMARAL, R. **Xirê- o modo de crer e de viver do candomblé**. V.1. Rio de Janeiro: Ed. Pallas/EDUC, 2002.
- ANDRÉ, S. **O que quer uma mulher?**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- ARÁN, M. **O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2006.
- ASSOUN, P-L. **Freud et les sciences sociales**. Paris : Armand Colin, 1993a.
- _____. **Freud et les femmes** [1985]. Paris : Payot, 1993b.
- AUBRÉE, M. ; LAPLANTINE, F. **La Table, le Livre et les Esprits : Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil**. Paris : Ed. Lattès, 1990.
- AUGRAS, M. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes. 1983.
- _____. **Alteridade e dominação no Brasil: cultura e psicologia**. Rio de Janeiro: Nau, 1995.
- _____. De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In: MOURA, C. (org.), **Meu sinal está no teu corpo -Escritos sobre as religiões dos orixás**. São Paulo: Edicon/ Edusp, [1989], 2004.
- _____. **Imaginário da Magia: magia do imaginário**. Petrópolis- RJ: Ed. Vozes, 2009.
- BACHELARD, G. **A Psicanálise do Fogo**, Tradução Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BAHBA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte-M.G: Ed. UFMG, 2005.

BAIRRÃO, J. A Imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Paidéia – Cadernos de Psicologia e Educação**, v.11, n. 21, p. 11-26, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2001000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

_____. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, n. 2, p. 55-67, 2002. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrao01.htm>

_____. **O Impossível sujeito: implicações da irreducibilidade do inconsciente**, v. I. São Paulo: Edições Rosari, 2003a.

_____. Corpo e inconsciente. **Revista Olhar**, ano 5, n.8, p. 41-49. 2003b. Disponível em: <http://olhar.ufscar.br/index.php/olhar/article/viewFile/93/83>

_____. Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. **Imaginário**, n. 9, p. 285-322, 2003c.

_____. Raízes da Jurema. **Psicologia USP**, 2003d, v. 14, n. 1, p.157-184, 2003d.

_____. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. **Psicologia Reflexão e Crítica**. v.17, n. 001, p. 61-73, 2004a. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/188/18817109.pdf>

_____. Tulipa. Trabalho completo: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, set. 2004b. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscrição/pdf/painel61/JoseBairrao.pdf>

_____. **O Impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente**. v. 2. São Paulo: Edições Rosari, 2004 c

_____. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante, **Estudos de Psicologia**, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.

_____. Nominação e Agência sem Palavras: O Audível Não Verbal num Transe de Possessão. In: SIMANKE, R.; CAROPRESO, F.; BOCCA, F. **O movimento de um pensamento em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. (A ser editado pela CRV), Curitiba: Ed. CRV, 2010.

BAUDRILLARD, J. , **Da Sedução**. Tradução Tânia Pellegrini, Campinas – SP: Papirus Editora, 2004.

BASTIDE, R. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, R. **Sociologia e Psicanálise**. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

_____. Prefácio In: DEVEREUX, G. **Essais d'éthnopsychiatrie Générale**. Paris : Gallimard, 1977.

_____. **Les religions africaines au Brésil**. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

_____. **Poètes et dieux - Etudes afro-brésiliennes**. Paris : L'Harmattan, 2002.

_____. **Le candomblé de Bahia** [1958]. Paris : Plon, 2000.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo. 2. A experiência vivida**. Tradução Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BETHENCOURT, F. **O Imaginário da Magia: feitiçeras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BIRMAN, J. **Cartografias do feminino**, Editora 34: São Paulo, 1999.

_____. **Gramáticas do erotismo: A feminilidade e as suas formas de subjetivação em psicanálise**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BIRMAN, P. **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.

_____. Transas e transes: Sexo e Gênero nos cultos afro-brasileiros. Um sobrevôo. **Estudos feministas**, maio-agosto, v. 13, n. 002, p. 403-414. 2005. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/381/38113214.pdf>.

BODDY, J. **Wombs and alien spirit: women, men, and the Zar cult in northern Sudan**. Wisconsin – E.U.A : The University of Wisconsin Press, 1989.

_____. Spirit Possession Revisited: Beyond instrumentality. **Annual Review of Anthropology.**, v. 23, p. 407-434, 1994.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

- BOTELLA, C. **Revista Brasileira de Psicanálise**. v.41, n.1, 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2007000100003&lng=pt&nrm=iso.
- BOYER, V. **Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles**, Paris : Ed. L'Harmattan, 1993.
- BRENNAN, T. Introdução, In: **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Brennan, T. (org.). Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1989, p. 9-43
- BRILL, J. **Lilith ou la Mère obscure**, Paris: Ed. Payot, 1991
- BROWN, D. **Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil**. New York: Columbia University Press, 1994.
- BROUSSE, M. As Interpretações lacanianas do Complexo de Édipo freudiano. In: **Arquivos da Biblioteca**. Escola brasileira de Psicanálise. v. 1, p. 53 – 90, nov. 1997.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMARGO, C. **Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1961.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé – tradição e poder no Brasil**. Tradução Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CARNEIRO, Leonardo. **A Metrópole Sagrada: Geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF. Niteroi, 2009.
- CEGARRA, 2004. Corps fugitifs, corps frontière. In : **Corps et affects**. François Héritier et Margarita Xanthakou (org.). Paris : Ed. Odile Jacob : Paris, 2004, p. 339-352.
- CLÉRO, J-P. **Le vocabulaire de Lacan**, Paris : Ellipses, 2002.
- CLIFFORD, J. **A escrita etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- CONCONE, M. **Umbanda, uma religião brasileira**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia - FFLCH-USP, São Paulo, 1987.

- CONCONE, M. O ator e seu personagem. **Revista Nures – Núcleo de Estudos Religião e Sociedade**. v. 2, n. 4, set/ dez, 2006. Disponível em: http://www4.pucsp.br/nures/revista4/nures4_mariahelena.pdf
- CRAPANZANO, V. & GARRISON, V. **Case Studies in Spirit Possession**. Canadá: John Wiley & Sons, 1977.
- CRAPANZANO, V. A cena: lançando sombra sobre o real. In: **Mana**, v. 11 n.2, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132005000200002&script=sci_arttext.
- CRUZ, A. **De Rainha do Terreiro a Encosto do Mal: um estudo sobre gênero e ritual**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- DA MATTA, R. Prefácio. In: Brumana e Martinez, **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- _____. **Relativizando o interpretativismo**. Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem, Campinas: IFCH/UNICAMP, 1992, p. 49-77.
- _____. **A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- DAVI-MÉNARD, M. **Tout le plaisir est pour moi**, Paris : Hachette Littératures, 2000.
- _____. **Les constructions de l'universel**, Paris : Presses Universitaires de France, 2009a.
- _____. L'institution des corps vivantes selon Judith Butler. In : DAVI-MÉNARD (org), **Sexualités, genres et mélancolie : s'entretenir avec Judith Butler**, Paris : CampagnePremière, 2009b.
- DIAS, G. Palinódia, In: **O livro das cortesãs**, Porto Alegre-RS: L&PM Ed, 2004.
- DEVEREUX, G. **Ethnopsychanalyse complementariste**. Tradução : Tina Jolas e Henri Gobard, Paris : Flammarion, 1972.
- _____. **Essais d'Ethnopsychiatrie Générale**. Paris : Gallimard, 1977.
- _____. **De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement**. Paris : Aubier-Flammarion, 1980.

- CONCONE, M. **Mulher e Mito**. Tradução: Beatriz Sidou. Campinas-SP: Papyrus, 1990.
- DOTTIN-ORSINI, A **Mulher que eles chamavam fatal: Textos e imagens da misoginia fin-de-siècle**. Tradução Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1996
- DOWS, L. Si « femme » n'est qu'une catégorie sans contenu, pourquoi ai-jeu peur de rentrer seule le soir? In : THÉRY, I ; BONNEMÈRE, O. (orgs), **Ce que le genre fait aux personnes**. Paris : Ed. EHESS, 2008, p. 45-74.
- ENGELS, M. Prefácio. In: **O Corpo Feminino em Debate**. São Paulo: Ed. Unesp, p. 7-10, 2003.
- ERRINGTON, S. (1990) **Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview**. In: Atkinson. J. e Errington, S., eds., *Power and difference: gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press. Citado em : MOORE, H. **Understanding sex and gender**. In: INGOLD, T. (org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1997. pp. 813-830.
- ESPÍRITO SANTO, M. **Origens orientais da Religião Popular Portuguesa**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1988.
- _____. **Origens do Cristianismo Português**. Precedido de “A Deusa Síria - de Luciano de Samoçata”, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- FARELLI, M. **Pomba-Gira Cigana : magias do amor, sorte, sonhos, reza forte, comidas e oferendas**, Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- FASSIN, D. “Les politiques de l’ethnopsychiatrie. La psyché des colonies africaines aux banlieues parisiennes”, In : **L’Homme**, n. 153, 231-250, 1999.
- FERRETTI, S. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das minas**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FINE, A. La production du féminin : L’exemple de l’écriture de soi, In : THÉRY, I ; BONNEMÈRE, O. (orgs), **Ce que le genre fait aux personnes**, Paris : Ed. EHESS, 2008, 235-254.
- FISCHETTI, A ; CAYAT, E. **Le désir et la putain : les enjeux cachés de la sexualité masculine**, Paris : Albin Michel, 2007.
- FREUD, S. O Tema dos três Escrínios [1913]. In: **O Caso de Schreber, artigos sobre a técnica e outros trabalhos**, Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1969, p. 365-382.
- _____. **O Ego e o ID e outros trabalhos** [1923-1925]. Vol. XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1976

FREUD, S. **Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse** [1933]. Paris : Folio, 1984.

_____. **L'homme Moïse et le Monoteïsme** [1939]. Paris : Gallimard, 1986.

_____. **Totem et tabou : Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés** [1913]. Paris: Gallimard, 1993.

_____. Algumas lições elementares de psicanálise [1938]. In: edição Standard Brasileira das **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud** – volume XXIII. Rio de Janeiro : Imago, 1996.

_____. **O futuro de uma ilusão** [1927]. Rio de Janeiro, Imago: 2001.

_____. **O mal-estar na civilização** [1930]. Rio de Janeiro, Imago: 2002.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu** [1921]. Banco de dados [online]. 2005, [cited 2006-12-13], Available from: < <http://www.esnips.com/doc>.

_____. **Um estudo autobiográfico, Inibições, sintomas e ansiedade, A questão da análise leiga e outros trabalhos**, [1926], vol. XX, p. 130-131, Rio de Janeiro, Imago, 2006.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

GALLOP, J. Andando para trás ou para frente, In: **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Teresa Brennan (org.). Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos. 1989. p. 43-60.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. São Paulo: LTC-Livros Técnico e Científicos Editora, 1989.

_____. **O Saber Local**. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1997.

_____. **Nova Luz sobre a antropologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

GERGEN, K. J. & KAYE, J. Além da narrativa na negociação do sentido terapêutico. In: McNAMEE, S; GERGEN, J.(Orgs.), **A terapia como construção social**. Tradução: Dornelles, C. Porto Alegre-RS: Artes Médicas, 1998. p. 201-222

GIMBUTAS, M. **The living Goddesses**, Berkeley – E.U.A.: University of Califórnia Press, 1999.

- GIMBUTAS, M. **The Language of the Goddess**. New York: Thames & Hudson, 2006.
- GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, 1984.
- HAYES, K. Wicked Women and Femmes fatales: gender, power, and pomba gira in Brazil. **History of Religions**. V. 48. Chicago – E.U.A.: Univ. of Chicago, 2008, p. 1-21.
- HONIGZTEJN, H. Interface psicanálise-cultura. **Ciência e Cultura**, v. 56, n. 4., 2004, p.32-36.
- IRIGARAY, L, **Speculum of the other woman**. Tradução: Gillian C. Gill. New York: Cornell University, 1985.
- _____. **The Sex Which Is Not One**, Tradução: Catherine Porter, New York: Cornell University, 1994.
- KAPFERER, B. **A celebration of demons: exorcism and the esthetic of heling in Sri Lanka**. Oxford : Berg Publishers Limited, 1983.
- KOLTAI, C. ; KATZ, C.; MELMAN, C.; FUKS, M. Psicanálise e cultura: uma herança freudiana? . **Debate – Percurso n. 34**. Percurso - Revista de Psicanálise, v. 34, p. 233-241, 2005. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs34/34Debate.htm>.
- LACAN, J., **Mais ainda, livro XX** [1972-1973]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- _____. **A ética da Psicanálise, livro VII** [1959-1960]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988
- _____. A carta roubada[1955], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998, p. 13-66.
- _____. Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina [1960]: In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998, p. 736-737.
- _____. Intervenção sobre a transferência [1951], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 214-225
- _____. Função e campo da fala e da linguagem [1953], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 239-324.
- _____. Posição do inconsciente [1960], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,1998, p. 843-864.

LACAN, J. Subversão do sujeito e dialética do desejo [1960], In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p-793-842.

_____. O aturdido [1973], In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. **O Sinthoma, livro XXIII** [1975-1976]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. **As psicoses, livro III** [1955-1956]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LAMBECK, M. Spirit Possession/Spirit Succession: aspects of social continuity among Malagasy speakers in Mayotte. **American Ethnologist**, American Anthropological Association, v. 15, n.4, p. 710-731, 1988.

LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J-P. **Vocabulaire de la Psychanalyse**. Paris : PUF, [1967]2007.

LAPLANTINE, F. ; NOUSS, A. **Métissages. De Arcimboldo à Zombi**. Paris : Pauvert, 2001.

LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel, São Paulo: Ed. Terceira Margem, 2004.

_____. **Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale**, Paris: Téraédre, 2005.

_____. **Ethnopsychiatrie psychanalytique**. Paris: Beauchesne, 2007a.

_____. **Aprender antropologia**. Tradução Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2007b.

_____. **Leçons de Cinéma pour notre époque**. Paris: Téraédre, 2007c.

LA PORTA, E. M. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. São Paulo: Atheneu, 1979.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres**, Rio de Janeiro: UFRJ Ed., 2002.

LEACH, E. Magical Hair. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 99, 1958, p. 147-164.

- LEME, F. & BAIRRÃO, J. Mestres Bantos da Alta Mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, 2003, 4:5-32.
- LÉPINE, C. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. Moura, Carlos E. M. (org). **Candomblé: Religião do corpo e da alma – Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**, Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 139 – 163.
- LÉVIS-STRAUSS, C. Prefácio, In : **Sociologia e Antropologia**, MAUSS, M. [1950]2003. São Paulo: Cosac Nahif, 2003. p. 11-46.
- _____. **Anthropologie Structurale**[1963], Paris: Col.Agora – Pocket France, 2003a.
- _____. **Anthropologie Structurale Deux** [1973], Paris: Col.Agora – Pocket France, 2003b.
- _____. **As estruturas elementares do parentesco** [1949], Rio de Janeiro: Vozes, 2003c.
- LEWIS, I. **Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por xamanismo e espírito**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- _____. **Ecstatic Religion : A study of Shamanism and Spirit Possession** [1971]. Third Edition. New York and London: Routledge, 2003.
- LIMA BARRETO. **Histórias e Sonhos** [1920], São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LIOGER, Richard. **La folie du chaman : Histoire de l’ethnopsychanalyse**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- LORAUX, N. O que é uma deusa?. In: DUBY, G. & PERROT, M. (orgs). **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 1: A Antiguidade. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 1990.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental** [1922]. São Paulo : Abril, 1976.
- _____. **La vie sexuelle des sauvages** [1929], Du nord-ouest de la Mélanésie, Tradução : S. Jankélévitch. Paris : Payot & Rivages, 2000.
- MARCUS, G. O que vem (logo) depois do Pós: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, FFLCH/USP, v. 37, 1994.
- MANTOVANI, A . **A construção da cura em cultos umbandistas: estudo de caso em um terreiro de umbanda da cidade de Ribeirão Preto – SP**. Dissertação, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP – Dep. de Psicologia e Educação, 2006.

MANTOVANI, A. ; BAIRRÃO, J. Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. **Memorandum**, 9, 42-56. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/mantobairrao01.htm>.

MATORY, J. **Sex and the empire tht is no more: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion**, New York: Berghahn Books, 2005.

MATURANA, H.; VERDEN-ZOLLER, G. **Amar e Brincar: Fundamentos esquecidos do humano**, São Paulo: Pallas Athena, 2009.

MAGGIE, Y. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MELLO E SOUZA, L. **Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização séculos XVI-XVIII**, São Paulo: Cia. Das Letras, 1993.

_____. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

MENEZES, L. Facetas marginais do sonho de civilização: imigração francesa e prostituição no Brasil (1816 – 1930). In: VIDAL, L.; LUCA, T. **Franceses no Brasil: séculos XIX-XX**. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira de umbanda**. São Paulo: Duas Cidades. 1993.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. São Paulo: Graal, 1985.

MOORE, H. **Understanding sex and gender**. In: INGOLD, T. (org.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, 1997. p. 813-830.

_____. **Fantasia de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência**.

Cadernos Pagu. n.14, p.13-44, 2000.

NATHAN, T. **L'influence qui guérit**. Jacob : Paris, 1994.

_____. **Manifeste pour une psychopathologie scientifique**. In : NATHAN, T. ; STENGERS, I., **Medecins et Sorciers**, Paris : Synthélabo, 1995.

NEGRÃO, L. Roger Bastide: do candomblé à umbanda. In: **CERU** (org.). Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide. São Paulo: CERU-FFLCH da USP, 1986.

_____.Magia e religião na umbanda. Dossiê Magia. **Revista. USP.** v.31, n.1, Dossiê magia, 1994.

_____.**Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo.** São Paulo: Edusp. 1996 .

OBEYSEKERE, G. The idiom of Demonic Possession: A Case Study, **Society, Science, and Medicine**, n. 4, 1970, p.97-11.

_____.**Medusa's Hair : An Essay On Personal Symbols And Religious Experience,** Chicago: Chicago University, 1991.

OMOLUBÁ. **Maria Molambo : na sombra e na luz.** São Paulo: Cistális Ed., 2002.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro.** Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1978.

PARAT, H. **Sein de femme, sein de mère.** Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

PANTEL, H. Introdução: Um fio de Ariadne. In: DUBY, G.; PERROT, M. (orgs). **História das Mulheres no Ocidente.** Vol. 1: A Antiguidade. Porto (Portugal): Edições Afrontamento, 1990.

PÉGUIGNOT, B. La psychanalyse comme science sociale. In : ASSOUN, P-L ; ZAFIROPOULOS, M.(orgs), **Psychanalyse et Sciences Sociales : Universalité et historicité,** Paris: Economica/Anthropos. 2006, p. 43-54.

PIERONI, G. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas: os degredados no Brasil-Colônia.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PIERUCCI, A. "Bye bye, Brasil" - o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000, **Estudos Avançados.** v. 18, n.52. São Paulo, Sept./Dec. 2004.

PRANDI, R. **Candomblés de São Paulo – a velha magia na metrópole nova.** São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. As faces inconfessadas da Pombagira, In: _____. **Herdeiras do Axé,** São Paulo: Hucitec, 1996, p. 130-164.

PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001.

_____. **Ifá: O adivinho**. Companhia das Letrinhas: São Paulo, 2002.

_____. **Xangô: O Trovão**. Companhia das Letrinhas: São Paulo, 2003.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. Companhia das Letras: São Paulo, 2005.

PULMAN, B. **Anthropologie et Psychanalyse: Malinowsky contre Freud**. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

QUALLS-CORBETT, N. **A Prostituta Sagrada: a face eterna do feminino**. São Paulo: Paulus, 2005.

RABINOW, P. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1999.

RAMOS, A. **O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

RILKE, R. **Cartas a um jovem poeta / A canção de amor e de morte do porta-estandarte Cristóvão Rilke**. Tradução de Paulo Rónai e Cecília Meireles. Porto Alegre-RS: Ed. Globo, 1976.

ROBERTS, N. **As Prostitutas na História**. Tradução: Magda Lopes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

RODRIGUES, R. N. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Salvador, Reis & Comp. , 1900. reed.: Civilização Brasileira: São Paulo, 1935.

RÓHEIM, G. **Psychanalyse et Anthropologie**, Paris : Gallimard, [1950]1967.

ROUDINESCO, E. ; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

SALES, A. Paroles et objets magiques dans une séance de cure chamanique au Népal. In : **L'autre : cliniques, cultures et sociétés – Revue transculturelle**. V. 2, n. 2, 2001, p. 279-290.

SANTIAGO, I. **O Jogo de Gênero e da Sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com Jurema na Grande João Pessoa-PB**, Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo: Antropologia.Programa de estudos Pós Graduação, 2001.

SANTIAGO, J. A obra literária de Lima Barreto, uma proto-antropologia da cidade. In: **2º Concurso Internacional de monografias, Ensaios Premiados “A Obra de Lima Barreto”**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores do Brasil, 2008, pp. 19-85.

_____. **Ethnographie(s) et anthropologie de la ville à Rio : Deux expériences d’écriture à la lumière du regard**. Prefácio de François Laplantine. Paris : Le Manuscrit, 2010.

SANTOS, G.; SOARES, S. A pomba-gira no imaginário das prostitutas. In: **Revista Homem, Tempo e Espaço**. Sobral (CE), Centro de Ciências Humanas/CCH, set. 2007. Disponível em: http://www.uvanet.br/rhet/artSet2007/pomba_gira_fs.pdf.

SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística Geral**, São Paulo: Ed. Cultrix, [1916] 1957.

SCHOTT-BILLMANN, **Le féminin et l’amour de l’autre : Marie-Madeleine, avatar d’un mythe ancestral**. Paris : Odile Jacob, 2006.

SCNEIDER, M. **Le Paradigme Féminin**. Paris : Champs Flammarion, 2004.

SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. In: **Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press, 1988.

_____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. vol.16. n.2, Porto Alegre, p.5-22, 1990.

SESÉ-LÉGER, S. **L’autre féminin**. Paris : CampagnePremière, 2009.

SILVA, V. **Os orixás da metrópole**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1995. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp. 2000.

_____. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção Brasileira**, Selo Negro: São Paulo, 2005a.

_____. “Entre a poesia e o raio x. Uma introdução à tendência pós-moderna na antropologia”. In: GUINSBURG, J. e BARBOSA, Ana Mae (orgs.) – **Pós-modernismo**. São Paulo, Perspectiva, pp145-158.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: **Revista USP**, n. 67, set/nov., 2005c, p.150-175. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/11-silva.pdf>.

_____. **Intolerância Religiosa. Impactos do neo-petencostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.

SILVEIRA, R. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. Rio de Janeiro: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 1. Nº. 6. Dezembro, 2005.

SOLLER, C. **O que Lacan dizia das mulheres**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

SPINOLA-CASTRO, A. A importância dos aspectos éticos e psicológicos na abordagem do intersexo. **Arq Bras Endocrinol Metab**. [online]. jan./fev. 2005, vol.49, no.1 [citado 02 Dezembro 2005], p.46-59. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0004-27302005000100007&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 0004-2730.

STOLLER, P. **Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa**. New York and London: Routledge, 1995.

TAUSSIG, M. **Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses**. New York: Routledge, 1993.

TEIXEIRA, M. Lorigum – Identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, C. (org), **Meu sinal está no teu corpo -Escritos sobre as religiões dos orixás**. São Paulo: Edicon/Edusp, [1989], 2004. p. 197-225.

TISSERON, S. Se rendre sensible aux objets, In : **L'autre : cliniques, cultures et sociétés – Revue transculturelle**. V. 2, n. 2, 2001, p. 231-240.

THIELE, M. Trickster. **Transverstiten un Ciganas: Pombagira und die Erotik in den afrobrasilianischen Religionen. Unverökk**. Dissertação da Fakultät für Geschinte, Kunst-und Orientwissenschaften, Universitat Leiozig, 2005.

TURNER, V. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1988.

TRINDADE, L. Exu: Símbolo e Função, Coleção: **Religião e Sociedade brasileira**: 2, Publicação do Centro de estudos da religião, São Paulo: Departamento de Ciências Sociais - FFCLH/USP, 1985.

_____. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

VERGER, P. **Orixás**. São Paulo: Corrupio, 1981.

_____. **Lendas Africanas dos Orixás**. São Paulo: Corrupio, 1985.

_____. A senhora do Pássaro da Noite. In: MOURA, C. (Org.) - **As Senhoras do Pássaro da Noite**. São Paulo: Edusp, 1994.

WAFER, J. **The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé**. Philadelphia (EUA): University of Pennsylvania Press, 1991.

WALKER, B. **The woman's dictionary of Symbols and Sacred Objects**. San Francisco – USA: Harper San Francisco, 1988.

WIERZBICKA, A. A Conceptual Basis for Cultural Psychology. **Ethos**, v 21 n. 2, 1993, p. 205-231.

WRIGHT, E. Crítica Feminista inteiramente pós-moderna, In: BRENNAN, T. (ORG.), **Para Além do Falo: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher**. Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1980, p. 189-204.

ZAFIROPOULOS, M. « Psychanalyse et pratiques Sociales ou la Preuve par la Psychanalyse », In :ASSOUN, P-L ; ZAFIROPOULOS, M.(orgs), **Psychanalyse et Sciences Sociales : Universalité et historicité** . Paris-França : Economica/Anthropos. 2006 (p. 1-28)

_____. **Lacan et les sciences sociales : le déclin du père**. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

ZIMRA, G. **La passion d'être deux : le sexe ineffable**. Ramonville Saint-Aigne (França) : Editions Erès, 1998.