

## **Sustentabilidade na Umbanda: cultura, subjetividade e sexualidade feminina**

Sônia Regina C. Lages\*  
[sonialages@ig.com.br]

### **Resumo**

Graças ao sincretismo religioso da Umbanda, verifica-se uma convivência pacífica dos diversos credos que compõem esta religião à medida em que abre seus terreiros para as diversas camadas sociais brasileiras, sem restrição econômica, étnica, religiosa ou de gênero. Tal abertura permite que as mulheres possam se dirigir à entidade da Pombagira e confiar-lhe suas questões afetivas e sexuais. A partir dessa temática, o presente artigo considera o espaço umbandista como possibilitador da sustentabilidade cultural, bem como da sustentabilidade da subjetividade e sexualidade femininas.

**Palavras-chave:** Umbanda, Pombagira, Sustentabilidade, Subjetividade, Sexualidade.

### **Abstract**

Thanks to Umbanda's religious syncretism, one can verify a pacific daily relationship between the various creeds of which this religion consists as it opens its "terreiros" for Brazilian diverse social strata without imposing economic, ethnical, religious or gender restrictions. Such openness allows for women to contact the Pombagira entity and entrust her with their affective and sexual issues. Having this theme as a starting point, the article before us considers the Umbandist realm as enabling cultural sustainability as well as the sustainability of female subjectivity and sexuality.

**Keywords:** Umbanda, Pombagira, Sustainability, Subjectivity, Sexuality.

---

\* Psicóloga, especialista e mestre em Ciência da Religião pela UFJF, doutoranda em Psicossociologia na UFRJ, professora em instituição particular de ensino superior.

## Introdução

A partir do momento em que a mulher começou a assumir-se como sujeito histórico, o que decorreu em grande parte pelo acesso à educação e participação nas lutas sociais do começo do século XX, o que lhe propiciou a obtenção de direitos civis e políticos, multiplicaram-se os estudos que procuraram tirar a mulher da invisibilidade a que fora submetida no decorrer da história. Dentre os vários campos em que tal invisibilidade foi mantida, por sua não participação nos lugares de poder, destaca-se o campo religioso brasileiro, marcado em sua maior parte pela hegemonia da religião cristã.

Influenciada fortemente pela doutrina moral de Santo Agostinho, que contaminou o pensamento cristão ocidental com sua visão de sexualidade como um pecado “horrificante”, o cristianismo vem, há séculos, modelando corpos, prazeres e subjetividades. Dando visibilidade a esta questão, Foucault afirma a necessidade de se compreender porque em nossa cultura cristã a sexualidade se tornou o sismógrafo de nossa subjetividade.<sup>1</sup>

Mas se a concepção da sexualidade como algo degradante opôs a mãe à prostituta ou devassa, condenando a primeira a gerar e a se dobrar ao peso dos trabalhos para a criação dos filhos, excluída de qualquer rotina de prazer erótico, e a segunda a não ter prole, e assim ser amaldiçoada e confinada a uma vida de exclusão e marginalidade, de forma tão clara e concreta, um outro poder punitivo, a culpa, condenou a ambas em seus diferentes papéis. Impedidas de viver em sua plenitude os diversos aspectos de sua sexualidade, tanto as boas esposas e mães como as tais “devassas” buscam estratégias de sobrevivência: ora sucumbem nos confins do inconsciente um dos seus lados não vividos, ora partem para o confronto com o mundo dos homens de forma irracional, utilizando na grande maioria das vezes as mesmas armas por eles usadas. Em outras vezes, seguem vivendo de forma apática, simplesmente reproduzindo os mecanismos de poder que aprenderam na cartilha redigida pela visão androcêntrica e etnocêntrica.

---

<sup>1</sup> Jurandir Freire COSTA, Sexo e amor em Santo Agostinho. In: LOYOLA, Maria Andréa e outros. *A sexualidade nas Ciências Humanas*, p. 133.

Na contramão de todo o aparato que objetiva controlar e punir corpos, prazeres e desejos, no campo religioso brasileiro, a Umbanda se coloca como um espaço capaz de congregar os diversos aspectos da natureza humana, denunciando a existência do lado marginal da sexualidade tão veementemente velado pela religiosidade cristã. É possível verificar na Umbanda uma subjetividade que tem resistido às forças dominantes de desmantelamento de sua capacidade de recriação e permanência, isso durante todo o seu trajeto histórico.

O presente trabalho, então, tem a intenção de destacar dois pontos na religiosidade umbandista que nos levam a uma reflexão sobre a possibilidade de se ver realizar neste campo a sustentabilidade cultural<sup>2</sup> e a sustentabilidade da subjetividade e da sexualidade<sup>3</sup> das mulheres que freqüentam esse culto. O primeiro ponto se refere à característica da própria religião de receber em seus terreiros pessoas de diferentes etnias, classe social, gênero ou religião, o que propicia a construção de um espaço social capaz de receber e resguardar as diversas faces do feminino. O segundo ponto diz respeito à possibilidade das mulheres poderem vivenciar tanto seu lado instintivo e sensual, como seu lado maternal, através das figuras de Iemanjá e Pombagira, além de propiciar às mulheres um sentimento de maior autonomia em relação a si mesma e aos homens.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> O termo sustentabilidade, de acordo com Emilio Lèbre La Rovere, refere-se à satisfação das necessidades atuais da sociedade sem o comprometimento das necessidades das gerações futuras. O autor entende que a sustentabilidade possui vários aspectos, o cultural, o social, o econômico, o ecológico, o espacial, o tecnológico e o político, que se encontram indissolúvelmente ligados. Em um dos seus argumentos sobre a sustentabilidade cultural no Brasil, Emilio Lèbre, se refere ao sincretismo religioso brasileiro. Tal questão está abordada nas Considerações Finais do presente trabalho. Ver: Emílio Lèbre ROVERE, O desenvolvimento sustentável a longo prazo no Brasil. In *Arquivos Brasileiros de Psicologia - sociedade e ecologia*. Rio de Janeiro: Imago, UFRJ, 1998.

<sup>3</sup> O termo sustentabilidade da sexualidade é usado no sentido de Rosi Braidotti quando ela discute a sustentabilidade de gênero. Segundo a autora, o indivíduo é capaz de se sustentar numa vida de limite, que ele é capaz de ser afetado tanto pelas forças de prazer como de dor, estando à altura de tolerar o sofrimento e mesmo assim não se destruir. Ver: Rosi. Towards BRAIDOTTI, Sustainable Subjectivity: a view from feminist philosophy. In: BECKER, T. JAHN (eds.). *Sustainability and the social sciences*. New York, Zed, 1999, p.75-95.

<sup>4</sup> O presente trabalho faz um recorte positivo quanto à relação da sexualidade e subjetividade feminina com a entidade da Pombagira. As entrevistas citadas fazem parte de um projeto de tese de doutorado em andamento e que tem por objetivo analisar essa relação. Tais citações têm apenas caráter ilustrativo.

## 1. A Sustentabilidade da Cultura Popular no Campo Religioso da Umbanda

Segundo Lísias Negrão os termos: negro, macumba e magia negra são heranças do recente passado escravocrata brasileiro e da luta do escravo pela liberdade contra os senhores brancos. O nome macumba, então, sempre foi associado ao negro, à magia negra e à prática de malefícios. Diz o autor que jornais de 1854 até a abolição “noticiam as práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos de então frente a elas.” E constata Yvonne Maggie que a repressão a essa religião não se limitou à prática do curandeirismo e da magia, mas a qualquer ato que pudesse comprometer a “moral” e os “bons costumes,” como por exemplo o barulho dos atabaques e as “algazarras” das sessões que geravam campanhas nos jornais desde o final do século. Nesse momento histórico, os negros estavam nas ruas, sem emprego e sem onde morar. A sensualidade, a dança, os costumes, as crenças estavam mais do que nunca expostos. Saiu das senzalas escuras aquele povo diferente que perambulava pelas ruas denunciando por sua simples presença as mazelas do modernismo. Ninguém mais do que os negros ameaçava as boas tradições da sociedade. Segundo Maggie, os sinais de identidade nacional se tornaram sinais de selvageria, crime, sujeira, loucura, luxúria e charlatanice, e lembra Nina Rodrigues descrevendo os terreiros como “antros onde havia negros e negras quase nus, algumas negras mesmo inteiramente nuas com os seios pendentes e a carapinha cheia de banha”.<sup>2</sup>

Apesar de com tal prática religiosa serem enquadrados, julgados e condenados, através do Código Penal, os chamados curandeiros e feiticeiros, observa Nina Rodrigues, já naquele tempo, que os terreiros eram freqüentados por pessoas de diversas classes sociais:

Eu vi senhoras de alta posição saltando, às escondidas de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; (...) tilburis paravam à

---

<sup>2</sup> João do RIO, *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906, p. 27, apud MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, n. 13/1, p. 80.

porta, cavaleiros saltavam, pelo corredor estreito desfilava um resumo da nossa sociedade, desde homens de posição às prostitutas derrancadas (...)³

Também se pode notar a partir da observação de Maggie que “os diversos segmentos da sociedade brasileira, embora tendo participação diferenciada na crença, *acreditam e temem o feitiço*”⁴, que havia uma cultura mascarada de “respeitada senhora” que de dia zelava pela moral, pelos bons costumes e testemunhava nos tribunais contra as práticas de magia, e à noite, furtivamente, freqüentava os “tais antros”. Assim, a selvageria, luxúria e charlatanice a que se referiu a autora seriam aspectos apenas da identidade de uma massa de negros e pretos pobres.

Com a Revolução de 30 e o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno, a repressão contra aquelas práticas e cultos sincréticos aumentou, inclusive com a instalação de inquéritos contra os filhos e pais-de-santo e a apreensão dos objetos rituais. A partir de 1945, a situação mudou. Com a retomada do processo eleitoral e o surgimento do populismo, tais cultos passaram a ser protegidos. No entanto, a Igreja Católica passou a ocupar o lugar do antigo agressor, ameaçando até mesmo de excomunhão a quem se dirigisse a tais práticas. Foi somente a partir do Pontificado de João XXIII que esses cultos passaram novamente a serem tolerados pela Igreja, assim também como pelo golpe de 1964 quando aquela prática religiosa passou a preferida nas relações com o Estado.⁵ No entanto, a partir dos anos 80, passaram a sofrer o julgamento ferino dos neopentecostais.

Esse rápido percurso histórico tem a pretensão de demonstrar os fortes entraves que a religião umbandista sofreu durante o seu período de formação e consolidação, e que apesar de tal situação, se mantém como expressão da cultura popular brasileira. Lísias Negrão⁶, apesar de considerar as críticas sobre o conceito de cultura popular e, por extensão, o conceito de religião popular, que

---

³ João do RIO, *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Garnier, 1906, p. 40, apud MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, n. 13/1, p. 80

⁴ Lísias Nogueira NEGRÃO, Magia e religião na umbanda. *Religião e Sociedade*, p. 78

⁵ Lísias Nogueira NEGRÃO, Magia e religião na umbanda. *Religião e sociedade*, n. 31, p. 78

⁶ Lísias Nogueira NEGRÃO, A Umbanda como expressão de religiosidade popular. In: *Religião e Sociedade*, n. 4, p. 171.

questionam o fato que suas expressões seriam populares apenas em aparência, revelando numa análise mais profunda conteúdos que lhe seriam estranhos e descaracterizantes, devido à penetração da ideologia dominante, vê na religião da Umbanda uma expressão da cultura popular brasileira. Diz ele:

(...) a Umbanda permanece hoje como produto cultural de criatividade popular espontânea, resistindo e superando, em certa medida, a intervenção externa que tenta, também com relativo sucesso, transfigurá-la.<sup>7</sup>

No nível das representações, diz Lísias Negrão poder-se considerar a Umbanda como expressão da cultura brasileira, na medida em que seus rituais implicam na celebração de figuras estereotipadas ligadas à sua tradição: os pretos-velhos (antigos escravos e seus descendentes), os caboclos (os índios), as crianças abandonadas, os baianos, os malandros (desempregados?) e as prostitutas, e mais recentemente os cangaceiros (Lampião e Maria Bonita). Diz ainda que, nesse sentido, ela é a celebração da história brasileira, “não da história oficial com suas galerias de vultos representantes dos grupos dominantes, mas com seu panteão de tipos sociais populares divinizados”.<sup>8</sup>

Também assim compreende Fernando Brumana, quando ele diz que o terreno das Umbandas é sempre inclusivo e altamente criativo, promovedor de uma integração profunda entre as experiências individuais e vivências grupais, considerando integralmente todos os sofrimentos que afligem os grupos marginais da sociedade brasileira.<sup>9</sup>

A principal característica da Umbanda, segundo Brumana, é a ausência de uma “teologia” ou princípio organizador escrito e explícito, capaz de dividir o campo entre a ala dos autênticos – nós – e o grupo dos inautênticos ou os “outros”. No universo relacional que configura o campo religioso umbandista, tem sido impossível desenvolver uma ética fundamentalista baseada no princípio

---

<sup>7</sup> Lísias Nogueira NEGRÃO, A Umbanda como expressão de religiosidade popular. In: *Religião e Sociedade*, n. 4, p. 172.

<sup>8</sup> Lísias Nogueira NEGRÃO, A Umbanda como expressão de religiosidade popular. In: *Religião e Sociedade*, n. 4, p. 172.

<sup>9</sup> Fernando Giobalina BRUMANA, *Marginália sagrada*, 1991.

racional da exclusão. São, pois, nos humildes terreiros que os “Pais Franciscos”, as “Mães Joanas”, os Caboclos “Penas Brancas”, os Exus “Caveiras”, as Pombagiras “Ciganas” recebem, sem preconceito, tanto os devotos das religiões afro-brasileiras, como católicos, protestantes e espíritas.

Assim, podemos averiguar no campo religioso umbandista representações sociais que afirmam os valores da brasilidade, propiciados pelo caráter sincrético da religião, sustentando, dessa forma, a cultura popular. E é justamente essa sustentabilidade cultural, proporcionada pela religiosidade umbandista, que abre a possibilidade de se observar, no terreiro, o tráfego da ambigüidade feminina, veiculada através da entidade de Pombagira.

## **2. Um Olhar sobre as Filhas de Pombagira**

Gênero é certamente uma variável-chave no estudo de qualquer religião no Brasil, onde a mulher é sempre a maioria em todos os grupos religiosos. Muitas são as hipóteses para essa forte participação feminina nos assuntos de Deus: seja porque é a mulher que procura soluções para os problemas domésticos (ela descobre o benzedor para a cura dos filhos, o emprego para o marido através da mediação divina), seja porque a natureza do trabalho doméstico é mais compatível com participação religiosa do que com as atividades públicas, sendo inclusive o domínio religioso um dos poucos espaços que o marido permitia a mulher freqüentar.<sup>10</sup>

Machado<sup>11</sup> aponta que alguns aspectos da subjetividade feminina, definidos por Rocha-Coutinho,<sup>12</sup> impelem a mulher para a religião: a mulher se define como um “ser para os outros” e tende a desprezar o próprio desejo frente aos desejos do marido e dos filhos. Ela aceita um lugar secundário na distribuição de recursos e benefícios grupais, como também sua invisibilidade pessoal. As

---

<sup>10</sup> Maria das Dores Costa MACHADO, Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.12, n.34, p. 71.

<sup>11</sup> Maria das Dores Costa MACHADO, Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.12, n.34, p. 72.

<sup>12</sup> Maria Lúcia ROCHA-COUTINHO, *Tecendo por trás dos panos – a mulher brasileira nas relações familiares*, p. 49.

“qualidades” femininas, a sua “docilidade”, a sua “sensibilidade” e sua abnegação seriam adequadas ao discurso religioso cristão.

No caso dos cultos afro-brasileiros, especificamente a Umbanda, onde são raros os estudos sobre a participação da mulher nessa religião<sup>13</sup>, e onde, provavelmente, as qualidades dóceis e sensíveis da dita “natureza feminina” em nada corresponderia com uma religião que segue na contramão da ordem social, podemos delinear a possibilidade da sustentação da subjetividade das mulheres que freqüentam esse culto, a partir da figura da Pombagira.

Para Monique Augras, a Pombagira surge em contraposição à figura de Iemanjá, que no Brasil se desafricanizou, e, espiritualizada, se transformou em “vibração do mar”. Nos candomblés tradicionais, segundo a autora, ainda permaneceria em Iemanjá o poder das Mães Ancestrais, no culto à terrível Iyá mi Oxorongá. Há várias lendas sobre Iemanjá, esposa de Oxalá, que a colocam como amante de Ifá e ainda, praticando o incesto ao ser violentada por seu filho Orungan, dá à luz aos deuses dos rios e do mundo. Além da referência à sexualidade e à fecundidade, estariam também nos orixás femininos do Candomblé outros aspectos do feminino, como ser esposa e amante. Ao aceitar o filho como amante, Iemanjá estabelece o círculo da auto-suficiência recuperando a inteireza das Mães primordiais.

Na Umbanda, segundo a autora, devido ao sincretismo religioso, Iemanjá foi moralizada e despojada de seus aspectos mais explicitamente sexuais. Em contrapartida surge a Pombagira, entidade perigosa, sinônimo de lascívia, ligada à desordem. Rainha das encruzilhadas, cheia de vida, regente da morte, bonita, sempre gargalhando, dançando com sensualidade, ela fascina e amedronta. Segundo Augra, é como se assistíssemos o retorno do reprimido. Todos os aspectos concretamente sexuados do poder feminino voltariam nessa entidade.

No entanto, se as imagens do feminino foram dissociadas, localizando Iemanjá na linha direita e da luz, a Umbanda, e a Pombagira na linha esquerda do astral inferior, a Quimbanda, verificamos que tal geografia é uma representação da sociedade brasileira, como nos diz Reginaldo Prandi. Diz ele que a apesar da

---

<sup>13</sup> Sobre a participação da mulher no Candomblé, ver: Ruth Landes em *A cidade das mulheres*; Patrícia Birman em *Criando estilos, fazendo gênero* e Rita Laura Segato em *Santos e Daimones*, dentre outros.



Pombagira ser tão temida, sua presença é uma constante nos terreiros e seus serviços muito solicitados, principalmente aqueles que dizem respeito à vida amorosa e à esfera da sexualidade. Comenta Reginaldo Prandi que “estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã.”<sup>14</sup> Diz ainda este autor que Dona Pombagira pode ser encontrada nos espaços não-religiosos da cultura brasileira: nas novelas de televisão, no cinema, na música popular, nas conversas do dia-a-dia. De fato, parece que a Pombagira é das faces inconfessadas do Brasil, como aponta Prandi, que camuflada pela mídia e pelas empresas que tentam vender seus produtos invade as bancas de revistas, os outdoors, as propagandas, as novelas, os grupos de pagode, exibindo mulheres praticamente nuas, com olhares sensuais e provocadores, beirando em muitos momentos, a pornografia.

Sobre a pornografia, que vem ocupando tão abertamente vários espaços, diz Rafael López-Pedraza que:

(...) a psique coletiva está desesperadamente tentando dizer alguma coisa. (...) e ela nos faz perceber, e talvez aceitar que essa imensa proporção de pornografia na ruas também está dentro de nós, em nossa psique. (...) Queremos sugerir que essas imagens pornográficas são arquetípicas, e que em nossa reação ao seu aparecimento no plano exterior, de maneira tão tremendamente concreta, podemos detectar o tamanho do papel que desempenham em nossa psique.<sup>15</sup>

Pedraza está se referindo à sexualidade monoteísta do ocidente, que tenta há séculos abolir da psique humana as imagens da sexualidade politeísta dos deuses pagãos, e que acabou por considerar as diferentes formas de sexualidade como patologia, inaugurando a era da criança perversa e polimorfa. Mas se a psicanálise inventou o divã, a psiquiatria a catalogação dos desejos doentios, e a

---

<sup>14</sup> Reginaldo PRANDI, *Herdeiras do Axé*, p. 141.

<sup>15</sup> Rafael LÓPEZ-PEDRAZA, *Hermes e seus filhos*, p. 134.

Igreja, o inferno, para enviar para lá os desviantes, a Pombagira desmascara a fantasia da inocência. Tal entidade, pois, carrega a cruz de uma consciência que separou maternidade e sexualidade, a serviço do Estado e do cristianismo, que sempre viu no feminino um perigo à religião e à sociedade. A “santa mãezinha” ocupou o lugar daquela que primeiro foi considerada bruxa e feiticeira, posteriormente, prostituta, para em seguida enquadrá-la no manual de psiquiatria como histérica.

Podemos, então, verificar que a Umbanda/Quimbanda é a religião que no Brasil explicita essa face inconfessa, a que se referiu Prandi. O terreiro de Umbanda recebe tanto a Pombagira como Iemanjá, sacralizando as duas imagens. Se no interior da psique individual/coletiva não é possível conceber formas tão díspares de lidar com a libido, nesse microcosmo religioso é possível cultivar todos os aspectos da Grande Deusa: ora se reza e faz oferendas aos aspectos virginais e maternos de Iemanjá, solicitando seus cuidados, ora se dança e gargalha com aquela que renova a vida, traz amor, paixão, fertilidade, sensualidade e erotismo.

## **Considerações Finais**

O olhar dirigido à religião umbandista, neste trabalho, procurou verificar a possibilidade dessa crença religiosa propiciar a sustentabilidade cultural e a sustentabilidade da subjetividade e da sexualidade das mulheres que procuram nos espíritos de mulheres desencarnadas respostas para sua aflição.

Tal sustentabilidade se torna possível justamente pelo fato da religião ser fundamentalmente sincrética, que inclui e emancipa seus crentes. No entanto, segundo Roberto Gambini, apesar do sincretismo no Brasil ser uma necessidade lógica, e que poderia se tornar algo maravilhoso, é visto e sentido como algo espúrio, uma deturpação. Diz o autor:

Quando olhamos para os produtos híbridos e sincréticos da cultura brasileira temos que reconhecer neles a criação de uma terceira coisa. Então não é nem católico, nem a religião dos orixás, por exemplo. É uma criação que resultou dos dois e deu

na umbanda ou no candomblé abasileirado. Mas tudo isto é visto como se houvesse uma senzala psíquica no Brasil. Psiquicamente, a senzala é o lugar do rebotalho, do inferior. Não era assim na época da colônia? Havia uma sexualidade, uma religião, uma música, uma cozinha, histórias, hábitos e convivências da senzala que a casa-grande rejeitava e proibia, embora houvesse uma atração oculta por aquele mundo. (...) Ora, no Brasil há coisas preciosas que nasceram nessa senzala ou nessa aldeia indígena “porca, malcheirosa, suja, repelente”, como diziam os jesuítas. Então, se pensarmos em termos de alma, que é o fio condutor de nossa conversa, a alma brasileira nasce nesses lugares desprezíveis e faz o trabalho que lhe compete nesse planeta, que é fazer misturas a grande alquimia. A alma brasileira fez a mistura, mas quando a mistura ficou pronta, foi vista com olhos de desdém.<sup>16</sup>

Encontram-se, pois, na Umbanda, estes filhos rejeitados que construíram a história do Brasil desde a chegada dos europeus: os índios e negros, as crianças, e na linha de Exu, a escória da escória, os desfilados do sistema: as prostitutas, os aventureiros, os degredados e marginais banidos da sociedade portuguesa, os marinheiros.

O terreiro da Umbanda é um espaço aberto para homens, mulheres e crianças, independentemente da crença religiosa, da etnia, da classe social ou econômica. Graças ao seu sincretismo não existe em seu culto o fundamentalismo conservador presente em algumas novas seitas neopentecostais que difundem uma mensagem de conteúdo altamente alienante,<sup>17</sup> além de excluir todos aqueles que não comungam com seu ideal religioso.

Outro fato presente na Umbanda, para se pensar a sustentabilidade da subjetividade e da sexualidade feminina, é a abertura que ela dá à mulher de colocar suas questões de conteúdo afetivo, suas intimidades, e o que talvez seja mais efetivamente importante, ela possibilita a ampliação da consciência,

---

<sup>16</sup> Roberto GAMBINI, *Outros 500 – a formação da alma brasileira*, p. 201.

<sup>17</sup> Emílio Lébre ROVERE, *O desenvolvimento sustentável a longo prazo no Brasil*, p. 267.

libertando-a da culpa que Eva colocou em seus ombros por transgredir os mandamentos do Pai, redimensionando o lugar da mulher no papel da criação. Numa entrevista, T., 35 anos, casada, diz sobre a força da Pombagira:

A força da Pombagira vem de Deus que criou a mulher. Quando você aprende sobre Deus, você aprende a falar “pai”, a gente não fala “mãe”. Você não fala “mãe nossa de cada dia seja feita a sua vontade”, então você já aprende errado, aprende que Deus é um homem, não aprende que Deus é uma mulher. É questão de conceito, tem muito conceito errado.

A Pombagira consente o erotismo feminino e ajuda às suas devotas a ter uma visão mais natural de sua sexualidade. Diz a informante:

No fundo eu acho que toda mulher deveria ser uma prostituta. Que prostituta para mim é o nome mais lindo que deveria receber uma mulher, acompanhada do nome de mulher, mãe e prostituta. Embora ele seja um título dado num sentido pejorativo. Mas no meu entender não deveria ser.

A pessoa tem que rever seus conceitos. Ela teria que ter uma crença na Pombagira igual ela tem em Nossa Senhora da Aparecida, uma crença na Nossa Senhora dos Anjos. Pois às vezes uma mulher que é muito cheia de fetiche, que a Pombagira está rodeando ela, ela pode mudar sua vida amorosa, fazendo valer através de intuição, o que deveria mudar nela. Sempre acreditei na Pombagira, acho tudo normal.

A Pombagira mantém a sensualidade e alegria de uma mulher, levantando a auto-estima de L., viúva, 70 anos:

A Pombagira me dá alegria de viver. Eu me arrumo, passo um batom coloco minhas pulseiras e colar e saio assim toda arrumada. As minhas amigas brincam: ‘olha isso é coisa da Pombagira’. É mesmo. Meu cabelo fica sempre assim, comprido.

Pombagira gosta de cabelos compridos. Gosto muito de viajar, fazer excursão. Hoje minha diversão é essa.

Quanto à autonomia da mulher, S., 45 anos, casada, umbandista desde criança, diz:

Antigamente dizia que mulher era para gerar filho e cuidar da casa, agora hoje em dia está tudo tão diferente. Mulher trabalha fora de casa, tem vida própria, independe de homem. Hoje eu acho que mulher nasceu pra viver e ser feliz. Sozinha ou acompanhada. Nasceu pra isso. Antigamente era para ter filho e marido. Minha mãe não pensava isso não tadinha. Achava que mulher tinha que ser submissa ao homem, ficar quieta. Hoje em dia você não vê mais isso. Tem mulheres que aceita, mas a maior parte não, ainda mais as que trabalham, elas se sentem, vamos dizer assim, se sentem mais livres. Ela sai, vai trabalhar de manhã, volta na hora do almoço ou à noite. Elas não são mais só dona de casa. Mulher hoje nasceu pra se virar, ser feliz, trabalhar, não é só pra ser dona de casa.

Enfim, parece que a Umbanda, assim como a entidade da Pombagira, contribui para a sustentabilidade da cultura brasileira e das mulheres que depositam sua crença nos espíritos. Existe nessa religião o encontro do mundo profano, Quimbanda, com o mundo sagrado, Umbanda. Esse encontro que é respeitoso às forças de cada linha, é feito ao som dos atabaques, das palmas, da dança, dos cantos que invocam tanto a presença do que é obscuro e caótico, como do que é ordenado. Nesse momento existe emoção, reverência a ambos os mundos. Essa aceitação da natureza humana em suas ambigüidades, provavelmente é que tem propiciado a inclusão de pessoas com origens e crenças diversas em seus terreiros, redimensionando a condição do ser mulher.

## Bibliografia

AUGRAS, Monique. De Iyá Mi a Pombagira: transformações e símbolos da libido. IN: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes. *Candomblé – religião de corpo e alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BRAIDOTTI, Rosi. Towards sustainable subjectivity: a view from feminist philosophy. In: E. BECKER, T. JAHN (eds.). *Sustainability and the social sciences*. New York: Zed, 1999, p.75-95.

BRUMANA, Fernando Giobelina, MARTÍNEZ, Elda G. *Marginália Sagrada*. São Paulo: Editora UNICAMP, 1991.

DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua. espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

LÓPES-PEDRAZA, Rafael. *Hermes e seus filhos*. Rio de Janeiro: Paulus, 1989.

PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

NEGRÃO, Lísias N. A umbanda com expressão de religiosidade popular. *Religião e Sociedade*, n.4, p. 171-190, 1979.

MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e pentecostais – adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

ROVERE, Emílio Lèbre. O desenvolvimento sustentável a longo prazo do Brasil. IN: *Arquivos Brasileiros de Psicologia – sociedade e ecologia*. Rio de Janeiro: Imago, UFRJ, vol 50, n. 4, 1998.