

Ìyá lodè Iyà Orò: Uma análise das lideranças femininas na criação dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro¹

Ana Laura Silva Vilela²
Departamento de Ciências Jurídicas - UFPB

Resumo: Neste texto, analiso a atuação de lideranças religiosas femininas – as quais se identificam enquanto “mulheres de axé” - da Região Nordeste na construção dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro. Com este intuito, apresento uma breve caracterização destas mulheres e das comunidades nas quais estão inseridas. Para o aprofundamento teórico da análise, utiliza-se das discussões acerca do sistema moderno colonial de gênero e das contribuições dos feminismos negros. A abordagem do tema demanda reconhecer outros espaços de produção do Direito. Por isto, apresento o pluralismo jurídico como pressuposto teórico capaz de ampliar a compreensão do fenômeno jurídico e contribuir para a construção de um Direito de caráter intercultural. Busco (re)conhecer a partir da trajetória e da atuação de lideranças religiosas, os caminhos/estratégias utilizados por estas mulheres em suas trajetórias individuais para lutar pelos direitos das comunidades tradicionais de terreiro. Dessa forma, a partir do diálogo com uma líder religiosa de culto de matriz africana de João Pessoa/Paraíba, problematizo inicialmente o lugar das mulheres de axé na criação de direitos das comunidades tradicionais de terreiro enquanto sujeitos de direito.

Palavras-chave: Mulheres de Axé; Criação de direitos; Comunidades Tradicionais de Terreiro.

INTRODUÇÃO

Ìyá lodè, Iyà orò, em tradução livre do iorubá significa “senhora da cidade, senhora do culto”. Trata-se de um trecho de uma cantiga ritual do candomblé entoada para a orixá Oxum³. Esta orixá é apresentada como uma divindade que reafirma o poder feminino, o que pode ser percebido em dois *itans* (narrativas míticas a respeito dos orixás que são transmitidas oralmente nas religiões de matriz africana). Primeiro, quando ela torna as mulheres da terra estéreis para confrontar o fato de que os orixás masculinos haviam excluído as mulheres das decisões sobre o mundo que acabara de ser criado (PRANDI, 2001, p. 345) ou mesmo ao se encantar com a beleza da orixá Iansã e resolver seduzi-la (idem, p. 325-326), demonstrando uma percepção da afetividade para além da heterossexualidade compulsória. Estas narrativas (imagéticas, sonoras) e as mulheres

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB

² Mestra em Ciências Jurídicas – Área de Concentração Direitos Humanos pela Universidade Federal da Paraíba. Professora Substituta na mesma instituição. Correio Eletrônico: analaurasvilela@hotmail.com

³ Nas religiões de matriz africana, a orixá Oxum é associada com a fertilidade, com a riqueza, o ouro e é caracterizada como detentora de uma personalidade inteligente e ardilosa.

contemporâneas que se reconhecem nesta fé/vivência são o mote para o desenvolvimento deste texto.

A necessidade de reconhecer o protagonismo/participação das mulheres na história ou na política – p.ex. – pode ser considerada uma demanda permanente dos estudos e movimentos feministas e negro. Diante disso, é possível identificar processos de criação de direitos a partir das vivências e trajetórias de vida das mulheres de axé?

Longe de apresentar uma resposta definitiva a esta questão, busco problematizar inicialmente categorias teóricas que auxiliem interpretar esta realidade. Na primeira parte do texto situo as concepções de “comunidades tradicionais de terreiro” o contexto normativo construído em torno de tais comunidades.

Em seguida, discuto contribuições teóricas que podem colaborar para uma análise da atuação das lideranças femininas na busca por direitos das comunidades tradicionais de terreiro: sistema moderno colonial de gênero, feminismos negros e pluralismo jurídico. Para isto ao longo do texto, apresento o diálogo com uma liderança feminina de candomblé na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba/Brasil. Trata de uma entrevista realizada com Mãe Renilda de Oxóssi⁴ (ialorixá do Ilê Axé Ofá Dana Dana). Deixo registrado o agradecimento pela disponibilidade da mesma em contribuir prontamente para a pesquisa.

O diálogo com esta ialorixá em particular se justifica em três níveis. Primeiro, pela expressividade de comunidades tradicionais de terreiro na capital paraibana. De acordo com mapeamento realizado em 2011, somente na capital paraibana foram identificados 111 terreiros de religiões de matriz africana (MAPEAMENTO, 2011). Por outro lado, analisar lideranças de João Pessoa consiste em um recorte viável, visto que resido nesta cidade e possuo certa inserção no campo; não houve, por exemplo, maiores dificuldades em conseguir contatos e agendar entrevista com a liderança religiosa. Finalmente, pode-se afirmar que Mãe Renilda consiste em uma sacerdotisa com atuação política reconhecida no estado da Paraíba. Ressalto que o objetivo do presente texto não é abordar a dimensão religiosa das lideranças e das comunidades tradicionais de terreiro, mas sim a atuação política e a reivindicação e criação de direitos a partir destas mulheres.

Mãe Renilda de Oxóssi, 61 anos, reconhece-se enquanto mulher negra e é coordenadora geral da Rede de Mulheres de Terreiro da Paraíba, participa do Movimento Negro e possui uma grande quantidade de filhos de santo. Em suas palavras, foi “primeira

⁴ Entrevista concedida em junho de 2016.

mulher de terreiro que nos anos 70 coloca uma roupa de terreiro” na Paraíba e é “uma mulher político-partidária” - foi candidata nas eleições de 2008 à vereadora em João Pessoa. Fundadora da Federação Independente dos Cultos Afros Brasileiros do Estado da Paraíba, possui um programa semanal chamado Afro Brasil em uma emissora de rádio paraibana de alcance nacional e internacional, segundo a ialorixá. Também atua em órgãos de controle social estadual, como Conselho de Segurança Alimentar, Conselho de Igualdade Racial e Conselho de Saúde.

1 COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO E MARCOS NORMATIVOS

Os cultos de matriz africana são manifestações religiosas constituídas no Brasil a partir da diáspora africana ocasionada pela escravidão iniciada no período colonial. Essas religiões celebram a ancestralidade africana, a natureza, à transmissão do “asé” ou “axé”, o que “significa, principalmente, força, poder, energia” (SANTOS, 2010, p. 89).

Correspondem às tradições de diferentes povos africanos, também chamadas de nações: “angola, congo, jeje, nagô, queto, ijexá” (BASTIDE, 2001, p. 29). Formaram-se a partir do século XIX e receberam diferentes denominações conforme o espaço geográfico de onde emergiram: candomblé (Bahia), xangô (Pernambuco), tambor de mina (Maranhão), batuque (Rio Grande do Sul) (PRANDI, 2004, p. 223). No início do século XX, a umbanda surge no Rio de Janeiro, enquanto uma “síntese” ou sincretismo dos candomblés baianos com o espiritismo kardecista (idem, p. 223). Há ainda outros cultos afro-brasileiros como a Jurema Sagrada na Paraíba e em Pernambuco e o Catimbó em Pernambuco dentre outros.

Através do culto à ancestralidade (orixás, voduns, caboclos), promoveram a afirmação da identidade étnica negra; a resistência à escravidão e à “dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravatura” (idem, p. 223). Até a primeira metade do século XX, os cultos sofreram intensa repressão institucionalizada por parte do Estado brasileiro, considerados falsa medicina ou feitiçaria, sendo proibida sua realização sob vigilância policial por meio das “delegacias de jogos e costumes” (BRAGA, 1995, p. 177).

As mulheres possuem um papel fundamental nos cultos, seja a partir das narrativas míticas perpassadas oralmente que exaltam o poder feminino ou pelo fato de que em algumas casas de culto a transmissão do sacerdócio ocorre apenas entre mulheres (LANDES, 1967). Tal centralidade não se restringiu aos rituais, as mulheres de axé

(autodesignação daquelas que vivenciam a religiosidade de matriz africana) atuaram em seus contextos políticos. Há uma narrativa segundo a qual, uma importante iyalorixá de Salvador/Bahia, Eugenia Ana dos Santos “Mãe Aninha”, fundadora de uma das atuais casas centenárias de candomblé, o Ilê Axé Opô Afonjá, teria conseguido uma audiência com o então Presidente Getúlio Vargas para solicitar a descriminalização da religião, culminando no Decreto nº 1212 (SANTOS, 2010, p. 18).

As comunidades tradicionais de terreiro em seus aspectos religioso e social se caracterizam pela matrifocalidade, legada da constituição da família negra no Brasil a partir da experiência colonial e escravagista (SEGATO, 2003, p. 193-199). Historicamente, verifica-se nestas comunidades um protagonismo das mulheres, através de narrativas míticas da cosmologia de ancestralidade africana ou na reconfiguração da atuação das mulheres nos espaços público e privado (SILVA, 2003, p. 35-36).

As mulheres continuam sendo maioria na liderança dos terreiros (55,6 %), ao passo que considerados conjuntamente homens e mulheres, a maioria (72%) das lideranças se autodeclara negra. É possível perceber que as mulheres negras historicamente foram protagonistas na condução dos cultos de matriz africana, ao passo que “vivenciam o mais alto grau de vulnerabilidade social” (BRASIL, 2013, p. 18). A respeito da identidade negra das mulheres de axé, para Mãe Renilda, que considera ter se tornado mulher de axé aos nove anos de idade, a identidade negra ocorreu mais tarde, quando do contato com o movimento negro:

Ana Laura: - É que a senhora está falando aí, é que eu me lembro que eu fui num evento em que a senhora estava a senhora disse uma vez... quando foi... que a senhora quando chegou em casa, que a senhora tinha descoberto que era negra...

Mãe Renilda: - Que era negra... meu pai disse: “Pronto, agora é uma desgraça.”, com a minha mãe, “Mara velha minha filha, a sua filha arranjou mais uma desgraça pra família da gente. Agora ela já inventou que é negra, já não basta ser ‘xângozeira’, catimbozeira, viver com uma ruma de fresco, viado e de sapatão e rapariga...”, meu pai... olha só ...

Ana Laura: - Foi mesmo?

Mãe Renilda: - “... e agora inventou mais uma desgraça, que é negra.”

Ana Laura: - Isso foi mais ou menos em que época?

Mãe Renilda: - Isso foi nos anos 80, isso foi ontem...

Ana Laura: - Entendi. Então porque a senhora se reconheceu...

Mãe Renilda: - Porque só faz... só fazem mais ou menos 30 anos que eu sou negra, que eu era branca antes...

Ana Laura: - Era?

Mãe Renilda: - Era. Branca a mais branca da família.

Ana Laura: - Entendi. Então a senhora se descobriu negra depois da senhora ter se descoberto mulher de axé...

Mãe Renilda: - Não. Não, eu era mulher de axé desde os meus 9 anos de idade mais eu era branca. Eu me descobri negra quando eu fui para o movimento negro, que eu sou a primeira mulher que vou para o movimento negro.

O diálogo transcrito acima permite analisar se a identidade de mulher de axé é automaticamente relacionada com a identidade negra. No caso narrado, o fato de ser mulher de axé não acionou imediatamente a identidade negra. Entretanto, é possível, conforme apresenta Maria Salete Joaquim ao analisar a relação entre a liderança feminina no candomblé, movimento negro e identidade negra, que o candomblé apareça como um espaço de resistência, gerando uma “cultura afro-brasileira de resistência” segundo a qual “o negro pode, então preservar seus valores e readquirir o próprio nome. Assim, a consciência negra possível consistiu em ter vivido a experiência de sua identidade negada mas se comprometeu a preservá-la na sua história e recriá-la em toda sua potencialidade” (JOAQUIM, 2001, p. 171).

A fala de Mãe Renilda acerca de sua identidade negra, permite também vislumbrar estigmas sobre a condição de mulher de axé. O desrespeito experimentado por adeptos e adeptas de religiões afro-brasileiras – o povo-de-santo – tem se prolongado no tempo. Apesar da Constituição Federal de 1988 ter instituído o Estado Laico e o princípio da autodeterminação dos povos, a intolerância religiosa permanece uma prática comum, a exemplo de dois casos recentes que foram amplamente divulgados pela mídia nacional⁵.

Na entrevista com Mãe Renilda, a vivência da intolerância religiosa aparece de modo difuso, não necessariamente a partir de casos semelhantes aos que tem sido divulgados pela mídia. Ela se refere a mau atendimento em lojas, a políticos conhecidos dela com os quais por vezes teve convívio e em espaços públicos fingiam não conhecê-la. Não cabe questionar aqui o que é considerado ou não intolerância. Mas assim como o racismo que é uma estrutura de violência (FANON, 2008) enraizada e por vezes invisibilizada, é possível refletir em que medida a intolerância religiosa também não passe por processos de “naturalização”.

Diante deste contexto, o povo-de-santo passou a se organizar em torno da categoria jurídica comunidades tradicionais de terreiro, amparados no princípio da autodeterminação dos povos trazido também pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, a qual dispõe acerca dos Povos Indígenas e tribais (BRASIL, 2015). Trata-se de uma reivindicação para que essas comunidades sejam vistas enquanto

⁵ Em 2014, um juiz da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro proferiu uma decisão afirmando que “candomblé e umbanda não seriam religiões” ao julgar um pedido para que fossem retirados quinze vídeos ofensivos ao candomblé e à umbanda da plataforma google (GRELLET, 2014). O outro caso se refere à intolerância ocorrida em junho de 2015, quando uma menina de onze anos foi apedrejada no Rio de Janeiro ao sair de um terreiro de candomblé vestida com suas roupas brancas. Este acontecimento impulsionou protestos em alguns estados do país (VIEIRA, 2015).

populações tradicionais, com práticas culturais e cosmologias próprias a serem respeitadas e protegidas pelo Estado Nacional.

Atualmente, alguns instrumentos normativos visam promover os direitos dessas comunidades. O Estatuto da Igualdade Racial (BRASIL, 2010) possui um capítulo acerca do direito à liberdade religiosa, e, em 2013 foi aprovado o Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Os eixos do referido documento permitem vislumbrar algumas das demandas destas comunidades: demandas por reconhecimento - liberdade religiosa e enfrentamento ao racismo p. ex. – e também por redistribuição, ao propor ações de escolarização, regularização fundiária, segurança alimentar, saúde entre outros direitos sociais.

Sobre os marcos normativos, Mãe Renilda (2016) identifica:

Hoje a gente consegue ver, que nos anos 70, como nós já sabíamos que existia a lei, só que a gente não tinha muito conhecimento, não é?! Era tudo fechado sem divulgação, não é?! E eu acho que a internet ela foi um avanço muito grande, as redes sociais para isso, que hoje, hoje nós... nós... conhecemos os nossos direitos, nós sabemos que temos direitos garantidos... através da Constituição, mas também nós sabemos que temos delegacia especializada, nós sabemos que temos promotorias que hoje, acolhem nossas denúncias, né?! O que a gente precisa ainda é de termos uma... delegacia específica para a diversidade religiosa, né?! E também a gente... depois da 10.639 que é um avanço muito grande, a lei 10.639 ela traz um grande avanço para a construção dos nossos direitos. Ela fortalece, né?! Quando você diz... dentro da escola nós já temos escolas que trabalham a história da África que ai vem toda a religiosidade. Uma outra, uma outra lei que a gente... que eu acho que é muito bacana acho que vem fortalecer... uma coisa que eu não sei nem se é lei, é mais é... que é quando vem o curso de ciências das religiões ela traz um fortalecimento. Porque quer queira, quer não são todas as religiões que estão ali, né?! É ... sendo necessário você pelo menos ouvir (...) (MÃE RENILDA, 2016)

A ialorixá apresenta a criação de delegacias especializadas, a internet, a Lei 10.639 que trata acerca do Ensino de História e Cultura Africana e Índigena. Apresenta também a criação de um curso universitário – Ciências da Religião – como um ganho na disputa pela produção da verdade acerca das religiões de matriz africana.

Em diferentes áreas do conhecimento, como Antropologia e Sociologia, identificam-se pesquisas que se dedicaram a compreender o protagonismo das mulheres de axé. A antropóloga estadunidense Ruth Landes (1967), na primeira metade do século XX já denominava a cidade de Salvador/Bahia como “A Cidade das Mulheres” em referência às mulheres que exteriorizavam sua religiosidade/africanidade e davam movimento à cidade. Há estudos que perceberam o papel dessas líderes religiosas na

afirmação da identidade negra e afro-brasileira (JOAQUIM, 2001) ou na desconstrução de padrões hegemônicos de sexualidade (BASTOS, 2011).

2 MULHERES DE AXÉ, LIDERANÇA E (A CRIAÇÃO DE) DIREITOS

Nesse contexto, as “mulheres de axé” ou “mulheres de terreiro” podem ser compreendidas como as que se localizam no culto aos ancestrais (orixás, voduns, caboclos etc.), na religiosidade construída no Brasil a partir da diáspora africana, quando homens e mulheres foram sequestradas e escravizadas.

Para compreender estas mulheres é preciso situá-las no contexto da modernidade colonial que caracteriza a constituição da América Latina. De acordo com Aníbal Quijano (2000, p. 342), a conquista da América Latina se realizou através de um padrão colonial de poder capitalista, o qual submeteu aos povos não-europeus uma classificação racial-étnica, social e de gênero. A colonialidade trata de impor o racismo aos povos originários, chamados a partir de então de povos indígenas, e aos povos negros escravizados.

A experiência forçada da colonização ocasionou impactos nas relações sociais de gênero pré-coloniais, ao fragilizar estruturas comunitárias e aprofundar a oposição entre os gêneros masculino e feminino. No caso da distinção de gênero, não significa negar que existia uma dualidade entre eles. Entretanto, conforme a antropóloga Rita Laura Segato (2010) afirma, a hierarquia entre homens e mulheres nos povos indígenas e africanos antes da colonização se caracterizava por ser uma hierarquia de baixa intensidade, ao contrário do que se pode observar sociedade colonizadora. Nesse contexto, a hierarquia entre homens e mulheres pode ser considerada um patriarcado de alta intensidade (idem, 2010, p. 13).

O desafio consiste em enxergar o gênero não somente enquanto uma das dimensões do padrão colonial de poder, mas sim como “um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao ser captadas pela nova ordem colonial moderna” (SEGATO, 2010, p. 12).

Frente a essa realidade, constituir conhecimentos feministas no contexto latino-americano deve partir da compreensão das relações gênero enquanto categoria primordial do padrão de poder colonial. É nesse sentido que é endereçada a crítica da feminista negra brasileira Lélia González (1988, p. 134) à construção do feminismo latinoamericano, que segundo a autora, segue indiferente à realidade das mulheres negras e indígenas. Ao

ignorar a questão racial, o feminismo latinoamericano termina por praticar um “racismo por omissão”, bem como reproduzir “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade” (idem, p. 135). Torna-se necessário construir um feminismo “afrolatinoamericano” (idem), sendo possível ousar e afirmar a relevância de sua pluralidade; trata-se, portanto, da reivindicação por feminismos afrolatinoamericanos.

A discussão acerca das mulheres de axé perpassa a necessidade de “enegrecer” o feminismo (CARNEIRO, 2001). Isto significa compreender o papel e o tributo que as mulheres negras cumpriram na sociedade capitalista colonial. Historicamente, à mulher negra foi negado o direito à escrita/intelectualidade (ANZALDUA, 2000; HOOKS, 1995), e, ao contrário da mulher branca que lutou para ingressar no mundo do trabalho, às mulheres negras sempre foi imposto o papel de trabalhadoras, ora de modo compulsório durante a escravidão (DAVIS, 1981), ora para a subsistência de suas famílias, marcadas pela monoparentalidade feminina.

Nesse contexto estão localizadas as comunidades tradicionais de terreiro, as quais possuem características distintas, dentre elas a matrifocalidade (SEGATO, 2003), o que permite afirmar que existe uma liderança feminina nos cultos de matriz africana (BASTOS, 2011). O Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na parte dedicada à caracterização destes sujeitos, afirma que a maioria das lideranças femininas destas comunidades são mulheres (72%) e dentre estas, sua maioria se autodeclara negra (PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA E SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 2013. p. 18).

Há compreensões que afirmam que as mulheres de axé transitam entre o empoderamento e o afeto e que subvertem a dicotomia público-privado. Segundo Salete Maria da Silva (2013, p. 35):

Para as Mulheres de Axé (que também não estão livres da camisa de força de gênero), o dito espaço privado, tem sido, paradoxalmente, e um só tempo, o lugar do exercício do afeto e da cidadania. Pois em face de suas particulares condições de vida, de sua forte relação com a comunidade e da prática da religiosidade que se dá, muitas vezes, em espaços construídos dentro de suas próprias casas e/ou estruturas a estas contíguas – é neste âmbito que as mesmas tecem singulares estratégias de enfrentamento do machismo, do racismo e da intolerância religiosa, além da troca de energias, da celebração da vida e do amor pelas entidades protetoras e pelos irmãos e irmãs de fé.

Quando perguntada sobre o que compreendia por mulher de axé, no que consistia “ser” mulher de axé para ela, Mãe Renilda, apresentou diferentes dimensões dessa vivência:

Ser mulher de axé e mulher de terreiro é ser duas vezes resistente, né?! porque além de ser mulher e a maioria Negra e de terreiro então para a sociedade é um olhar diferente para essas mulheres, né?! Quando se trata do campo da inclusão social no trabalho, na mão de obra, quando se trata de ir ao médico, quando se trata de ir em busca de qualquer ação social essas mulheres são vistas com um olhar diferente, com olhar discriminatório, com olhar preconceituoso, com olhar racista onde elas passam até em algumas ocasiões a serem agredidas por serem mulheres do terreiro, sem falar ainda o que elas passam como mulher no dia-a-dia na sua vida pessoal como mulher dona de casa, que em algumas ocasiões os seus companheiros os seus companheiros, não aceitam a religiosidade delas e por isso eles travam pra que elas não participem da sua religião e o quando elas participam a maioria delas vão escondidas, ou no caso quando eles sabem passam a violentá-las, né?! Porque elas estavam justamente em um terreiro, então as mulheres de terreiro no seu contexto ainda hoje sofrem muito por conta de professarem a fé da religião dos orixás. (MÃE RENILDA, 2015)

À semelhança do que já se propôs acerca das mulheres negras estadunidenses, as mulheres de axé compartilham uma vivência de opressões múltiplas, que mesmo em suas experiências individuais promovem a construção de “saberes coletivos” e uma memória a respeito das lutas de mulheres que experimentam esse complexo de opressões (COLLINS, 2012, p. 105).

Além disso, se por um lado o racismo existente na sociedade brasileira não permitiu que estas mulheres e suas comunidades participassem dos processos formais de construção do Direito, este grupo oprimido constituiu formas próprias de fazer política e crítica ao Estado Nação (SEGATO, 1992, p. 10). Mãe Renilda candidatou-se em 2008 para o cargo de vereadora de João Pessoa, e entendeu ter sido muito importante ter apresentado uma categoria frisando o título de Mãe Renilda, e cujo *slogan* era: “Mãe Renilda: uma mulher na luta pela diversidade”. Por outro lado, pratica outros modos de fazer política ou reagir a ela:

É... a gente chega em espaços onde tem vários políticos, né?! E eu sou justamente a mulher política, que estou no meio deles diariamente, mas é interessante em algumas ocasiões quando eles estão com outras pessoas, que eles me tornam invisível, para aquelas pessoas não percebam que eles conversam comigo. Isso eu passo no dia-a-dia, no dia-a-dia, e eu deixo passar aquele momento, né?! Porque não adianta mais a gente pegar essa briga de foice, de gritar naquele momento, e eu deixo que aconteça um seminário, ou uma sessão especial na Assembleia para que eles estejam, pra que eu diga e fique gravado lá nos anais, e deixo público cito nome de qual foi o que fez, né?! (MÃE RENILDA)

O Estado Nacional, ainda vestido de sua natureza colonial, não consegue concretizar direitos como a liberdade religiosa entre outros, e as comunidades tradicionais seguem dialogando em busca de direito ao reconhecimento (HONNETH, 2003) e à redistribuição (FRASER, 2003)⁶. Sobre a relação entre o Direito, as mulheres de axé e as Comunidades tradicionais de terreiro:

E eu acho que ainda hoje dentro do direito é muito importante que em todos os espaços que nós estejamos quanto mulheres de terreiro, conhecedoras do direito nas Assembleias Legislativas, né?! É gritando e dizendo: “Nós queremos garantia dos nossos direitos!”, nós não queremos tolerância, nós queremos é o respeito que é a palavra-chave dentro do direito. É respeito não é tolerância. Tolerar você tolera qualquer coisa, né?! Então, agora... nós ainda... quando o plano nacional ele é construído para as comunidades tradicionais de terreiro, a nível nacional, quando esse plano nacional ele é construído para as comunidades tradicionais de terreiro, traz um marco. Porque dá uma garantia dos seus direitos, né?! Então o que é que nós precisamos agora? Dizer para os estados que nós precisamos de um plano estadual... de direito... das comunidades tradicionais de terreiro, nós precisamos é isso do governo municipal, quer dizer, a gente diz e eles fazem que não escutam, né?! Então eu acho que ainda falta, nós avançamos muito, mas ainda a gente tem muito que avançar. Porque está muito tímido o nosso direito, a garantia do nosso direito. Em algumas ocasiões, é ... você chega em uma delegacia para prestar queixa sobre intolerância religiosa e o delegado faz: “Nãaa, mas isso não foi intolerância não, olhe só porque ele disse isso...”, o delegado joga um bocado de terra, né?! Por que? Porque esse delegado é evangélico, porque ele é cristão, porque ele acha que ser cristão é ser diferente. Então o que nós precisamos ainda é de uma garantia, no direito mesmo, que venha uma lei que diga. Já existe? Existe mas não é cumprida, nós não vemos ninguém na cadeia. Porque eu sou contra a alguém que diz assim: “Ah, eu quero ser indenizada.”, eu não quero ser indenizada eu quero ver o “caba” na cadeia. Porque foi intolerante, porque foi desrespeitoso (MÃE RENILDA, 2016).

A fórmula do Estado-Nação é construída por meio de uma noção de tempo homogêneo, segundo o qual “o conceito de povo e um discurso dos direitos tornaram-se generalizados no âmbito da ideia de nação” (CHATTERJEE, 2004, p. 102). Em contextos marcados pela diferença cultural, o Estado-Nação se reproduz de modo monocultural, monocivilizatório e monoétnico (SANTAMARÍA, 2011, p. 213-214), condicionando a compreensão do que seja o Estado de Direito. Nas sociedades marcadas pela colonialidade, nota-se a existência do monismo jurídico⁷ (ROULAND, 2003) ao ser

⁶ Honneth (2003) compreende que o desrespeito vivenciado pelos sujeitos serve como fundamento para a luta pelo reconhecimento, atribuindo um sentido moral e intersubjetivo à sua concepção de reconhecimento. Já em Nancy Fraser (2001), as dimensões culturais e econômicas das injustiças que acometem os grupos sociais são inseparáveis; não se podendo falar em ações que visem o reconhecimento das especificidades dos grupos dissociadas de ações “transformativas” que se visem enfrentar a desigualdade econômica.

⁷ Sobre o monismo jurídico, Norbert Rouland esclarece: “Certos autores são pela autolimitação. O Direito não preexiste ao Estado, que produz a ordem jurídica. Se o Estado se submete ao Direito é por seu próprio movimento (...) principal resulta da identificação do direito ao Estado que elas operam: o Estado de Direito redonda no direito do Estado.” (ROULAND, 2003, p. 172)

reconhecer enquanto Direito, apenas as normas emanadas pela autoridade central do Estado Nação.

Diante da diferença cultural que caracteriza a sociedade brasileira, compreende-se que o Estado e o Direito devem agir como um “estado reparador” em relação aos povos vítimas da violência colonial que permanece até os dias atuais (SEGATO, 2014, p. 79). Ao invés de se falar de Estado de Direito, a experiência latino-americana demanda o reconhecimento de Estado de Direitos (SANTAMARÍA, 2011, p. 121-149). Para a compreensão deste giro epistemológico endereçado ao fenômeno jurídico, apresenta-se os fundamentos teóricos do pluralismo jurídico para que seja possível reconhecer o papel das mulheres de axé na construção dos direitos das comunidades tradicionais de terreiro.

No intento de (re)conceitualizar o jurídico, cumpre reconhecer que “o modo de produção gera relações básicas e a divisão em classes determina um pluralismo cultural-contracultural” (LYRA FILHO, 1980, p. 16), e o pluralismo jurídico parece ser uma interpretação adequada para as estruturas sociais pluriculturais, especialmente na América Latina. Admite-se que em uma sociedade complexa como a latino-americana exista mais de um sistema jurídico (CORREAS, 2011, p. 53-54).

Inicialmente, a Constituição Federal de 1988 ao estabelecer princípios de liberdade religiosa, Estado Laico⁸, igualdade entre os sexos e igualdade racial poderia demonstrar uma feição multicultural no que diz respeito aos direitos dos povos tradicionais (FAJARDO, 2010). Por outro lado, diante da dificuldade na implementação de tais princípios e da complexidade do fenômeno jurídico, reconhece-se que o Direito não é construído somente a partir da matriz unívoca do Estado-Nação. Diante da realidade marcada pela diferença cultural é possível identificar outros espaços de produção de Direitos.

Procura-se pensar o direito que emerge da ação dos movimentos sociais, ou seja, como forma da legítima “organização social da liberdade, e explorar as normas que surgem a partir dos grupos que estão formalmente afastados do processo de criação de normas ‘legítimas’” (LYRA FILHO, 2006, p. 17-18). Compreende-se que há uma multiplicidade de grupos sociais, de sujeitos de identidades distintas oriundas da interação que se dá em sociedade, que desenvolvem um processo de politização dos espaços que

⁸O Estado laico visa não privilegiar alguma manifestação religiosa em detrimento de outras. Além disso, de acordo com Ramiro Santamaría (2011, p. 229) ao analisar o Estado Plurinacional Equatoriano, o Estado Laico em oposição a um Estado Conservador, possui uma moral coletiva, é sujeito à críticas, não impõe posicionamentos, mas valoriza os processos e sua criação acontece no âmbito público e não privado.

estão inseridos, de lutas por direitos, convivialidade e “práticas de criação do direito” (SOUSA JÚNIOR, 2008, p. 268).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do diálogo com a ialorixá Mãe Renilda de Oxóssi pude vislumbrar algumas questões, as quais no desenvolvimento futuro da pesquisa com outras mulheres de axé, espero que possam ser aprofundadas. A primeira delas, diz respeito à importância dada ao Direito, o desejo de apropriação deste instrumental técnico-político e sua preocupação para que mais mulheres de axé tenham conhecimento de seus direitos.

Outro aspecto que chama a atenção foi que a hipótese de intolerância religiosa enquanto uma realidade que supus que perpassasse pelo Judiciário ou mesmo pelo Estado, não se verificou. A intolerância religiosa não foi levada ao Judiciário por esta Ialorixá⁹. Entretanto ao longo da conversa, em diversos momentos o estigma por ser mulher de axé aparece implícita ou explicitamente, seja no meio familiar (“xangozeira”, “catimbozeira”, “vergonha da família”) ou na vizinhança, por exemplo¹⁰.

O fato de haver reconhecido a identidade negra após a entrada no movimento negro é um elemento a ser considerado; em que medida ou a qual tempo a dimensão étnica é acionada conscientemente pelas mulheres de axé? E, caso não seja, estas mulheres não prosseguiriam a contribuir na afirmação e resistência da identidade negra? Mãe Renilda se afirma como uma militante do movimento negro, e conta de forma bastante divertida, como foi que se deu o aprendizado de mulher de axé com o léxico da militância e no que isso contribuiu para seu crescimento enquanto liderança política:

E não entendia de nada, não entendia de nada, de nada de movimento social. Quando o pessoal na mesa dizia: “Olha era bom um coletivo.”, eu dizia: “Mas será que vão trazer um coletivo pra cá?”, eu pra mim um coletivo era um ônibus, eu dizia: “Mas e vai caber aqui dentro? (MÃE RENILDA, 2016)

O diálogo com as mulheres de axé levanta questões acerca do Direito. Quem são os sujeitos que comumente dizem/reclamam os direitos? Quando se pensa em Direito, associa-se logo ao Estado, instituição ainda colonial. Mas e no caso das comunidades

⁹ Mãe Renilda afirma ter denunciado formalmente um caso de desrespeito à sua condição de mulher num espaço de militância, e que a sua religiosidade não foi uma identidade negativa levantada nessa situação de desrespeito.

¹⁰ Mesmo desenvolvendo trabalho social no bairro onde o terreiro está localizado, ela narra uma ocasião onde alguém da vizinhança para polícia reclamando do barulho dos atabaques, ao aferir o volume, os atabaques estavam abaixo do limite máximo permitido, enquanto que havia uma festa na casa ao lado e o volume estava acima do permitido, conforme verificado pela polícia

tradicionais de terreiro, quais são os sujeitos que vão se movimentar em torno de reivindicações, acordos (institucionais, não-institucionais, do “segredo”)? Ou ainda, como explicar a partir de uma matriz unívoca de construção do Direito, quando em determinadas comunidades ou em determinadas situações, as mães de santo são a primeira instância a ser procurada?¹¹

Em tal cenário, as contribuições teóricas levantadas (sistema moderno colonial de gênero, feminismos negros e pluralismo jurídico), antes de determinações prévias, podem ser chaves que auxiliem na compreensão relação entre família negra e família de santo/comunidade tradicional de terreiro; ou mesmo acerca das vivências das mulheres negras em torno de opressões múltiplas em suas trajetórias individuais que produzem ao mesmo tempo saberes coletivos etc.

Desse modo, a liderança feminina nas comunidades tradicionais de terreiro e sua atuação política permite a análise das relações entre Direito e Comunidades Tradicionais de Terreiro, bem como pode apresentar uma perspectiva das mulheres acerca do Direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDUA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p.229-236, 2000. Semestral. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>>. Acesso em: 24 jul. 2015.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: Rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTOS, Ivana Silva. **Mulheres Iabás**: Liderança, sexualidade e "transgressão" no candomblé. 2011. 158 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011. Disponível em: <http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1899>. Acesso em: 22 mar. 2015.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. . **Comunidades Tradicionais de Terreiro**. 2015. Disponível em:

¹¹ Durante a entrevista, Mãe Renilda me relatou que havia sido procurada na véspera para auxiliar no caso de um terreiro cujo pai-de-santo tinha falecido e com isto, havia desencadeou-se uma série de impasses de direitos sucessórios.

<http://www.mds.gov.br/segurancaalimentar/povosecomunidadestradicionais/comunidade_sede_torreiro>. Acesso em: 05 ago. 2015.

------. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 01 ago. 2015.

------. Lei nº 12288, de 20 de julho de 2010. **Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, DF. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm> Acesso em: 05 ago. 2015.

------. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. **Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana 2013-2015**. Brasília -DF: SEPPIR, 2013. 59 p.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2001. SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFobia E GÊNERO. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2015.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: Edufba, 2004. 173 p. Tradução de Fábio Baqueiro Figueiredo. (p. 67- 160)

COLLINS, Patricia Hill. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: FABARDO, Mercedes. **Feminismos Negros: Una antología**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012. p. 99-131

CORREAS, Oscar. ¿Kelsen y el pluralismo jurídico? **Crítica Jurídica: Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho**, México, D.f., v. 32, n. -, p.47-56, jul. 2011. Semestral. Disponível em: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rcj/article/view/35749/32521>>. Acesso em: 28 jun. 2015.

DAVIS, Angela. **Women, race & class**. New York: First Vintage Book Editions, 1981.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. 2010. **El pluralismo jurídico en la historia constitucional latinoamericana: de la sujeción a la descolonización**. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/194283842/3-Ryf-2010-Constitucionalismo-y-Pluralismo-Br>. Acesso em: 26 jun. 2014.

FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 194 p.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.) **Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 245-282.

GONZALEZ, Lélia. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis International**. Santiago, Vol. IX, junio, 1988, p. 133-141

GRELLET, Fábio. Juiz diz que Candomblé e Umbanda não são religiões. **O Estado de S. Paulo**. 16 maio 2014. Disponível em: <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,juiz-diz-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes,1167765>>. Acesso em: 03 ago. 2015.

HONNETH, Axel. **A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Estudos Feministas**, Florianópolis, p.464-478, 1995. Semestral. Parte da coletânea. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>>. Acesso em: 28 jul. 2015

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança feminina na construção da identidade negra**. São Paulo: Educ, 2001. 187 p.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LYRA FILHO, Roberto. **O direito que se ensina errado**. Brasília, Centro Acadêmico de Direito, 1980. (*mimeo*)

-----, **O que é Direito**. 17 ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

MÃE RENILDA DE OXÓSSI. **Entrevista** (jun. 2016). Entrevistadora: Ana Laura Silva Vilela. João Pessoa, 2016 arquivo.wav (89 min).

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE JOÃO PESSOA. 2011. Casa de Cultura Ile Ase D'Osoquiã-IAO (org). Disponível em: <<http://www.mapeamentodosterreirosjp.com.br/p/equipe.html#paragraph1>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 18, p.9-18, ago./set. 1989.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p.223-238, set. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000300015> Acesso em: 03 ago. 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal Of World-systems Research**, Santa Cruz/Califórnia, v. 2, n. , p.342-386, 2000. Semestral. Disponível em: <<http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2.pdf>>. Acesso em: 26 jul. 2015.

REZENDE, Marcos (Org.). **Mulheres de Axé**. Salvador: Kawo Kabyesile, 2013. p. 34-37.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. **El neoconstitucionalismo transformador: El estado y el derecho en la Constitución de 2008**. Quito: Ediciones Abya-yala, 2011.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. 2. ed. Bahia: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SEGATO, Rita Laura. **Ciudadania porque no?:** (Estado e Sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro). 1992. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie132empdf.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2015.

-----, Rita Laura. **Género y colonialidad:** en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. 2010. Disponível em: <http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2015.

-----, Rita Laura. La invención de la naturaleza: Familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. In: SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia:** Ensayos sobre genero entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. Cap. 7. p. 181-224.

-----, Rita Laura. Introducción. In: SEGATO, Rita Laura. **La Nación y sus otros:** Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. p. 15-35.

-----, Rita Laura. Que cada povo teça os fios de sua história: O pluralismo jurídico em diálogo com legisladores. **Revista de Direito da Universidade de Brasília**, Brasília, v. 01, n. 01, p.65-92, jan./jul. 2014. Semestral. Disponível em: <<http://revistadireito.unb.br/index.php/revistadireito/article/view/19>>. Acesso em: 06 ago. 2015.

SILVA, Salete Maria da. Mulheres de Axé: Matrizes de Afetividade e Empoderamento Constantes. In: REZENDE, Marcos (Org.). **Mulheres de Axé**. Salvador: Kawo Kabyesile, 2013. p. 34-37.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Direito como liberdade:** O Direito Achado na Rua – Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília: 2008.

VIEIRA, Isabela. Avó de menina apedrejada no Rio organiza ato contra intolerância religiosa. **Agência Brasil: EBC**. S.i., p. 00-00. 17 jun. 2015. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/cidadania/2015/06/avo-de-menina-apedrejada-no-rio-organiza-ato-contraintolerancia-religiosa>>. Acesso em: 03 ago. 2015.