

# DESENCONTROS ENTRE COSMOPERCEPÇÕES AFRICANAS (ETNIAS YORÙBÁ E IGBO) E FEMINISMOS OCIDENTAIS SOBRE MATERNIDADE. NOTAS A PARTIR DE IFI AMADIUME E OYÈRÓNKÉ OYÉWÙMÍ

DOI: 10.12957/synthesis.2022.69246

MARY GARCIA CASTRO\*

Sem dúvida, o discurso sobre a família está em toda parte. Mas a questão que é frequentemente deixada de lado é: de que família, família de quem estamos falando? Nitidamente, é a família nuclear Euro-Americana que é privilegiada, às custas de outras formas de família. (OYÉWÙMÍ, 2000)

**Resumo:** Considera-se este artigo, notas, modelado com o objetivo de contribuir para debates sobre reprodução social, trabalho doméstico e maternidade, em curso e por vir. É também parte hoje de um projeto de vida que se norteia por “decolonizar saberes”, mais conhecer sobre a mãe África, a ancestralidade comum, e, de alguma forma, lidar criticamente com a minha branquitude. Após breves referências às etnias Igbo e Yorùbá e às autoras nigerianas Amaudime e Oyéwùmí, discuto artigo de Amadiume (2005), mais referido à cultura Igbo e publicações de Oyéwùmí (2000, 2005 e 2015) que decolam da filosofia de vida da cultura Yorùbá, destacando críticas dessas autoras a formulações feministas ocidentais sobre gênero e maternidade. De Oyéwùmí (2015) pinço o conceito de “matripotência” sugerido pela cultura Yorùbá e o que considera como “materfobia” em perspectivas feministas ocidentais. Identifico, acima de tais divergências, a propriedade, ou melhor, a potencialidade da maternidade para a reprodução social.

**Palavras-Chave:** maternidade; cosmovisões etnoafricanas; feminismos; gênero.

**Mismatches between African cosmoperceptions (Yorùbá and Igbo ethnicities) and Western feminisms on motherhood. Notes based on Ifi Amadiume and Oyèrónké Oyéwùmí**

**Abstract:** This article is published as notes since it is modeled with the objective of contributing to debates ongoing and future ones on social reproduction and how domestic work and maternity fit it. It is also part of a life project, which is based on "decolonizing knowledge", more knowledge about Mother Africa, common ancestry, and somehow dealing critically with

\* PhD em Sociologia pela Universidade da Florida; pesquisadora visitante emérita (FAPERJ/UERJ/ICS/NUDERG); professora aposentada da UFBA e pesquisadora na FLACSO-Brasil; ORCID: <<https://Orcid.org/0000-0002-4774-3130>>; Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5471996580293552>>; E-mail: [castrmg@uol.com.br](mailto:castrmg@uol.com.br)

my whiteness. After brief references to the Igbo and Yorùbá ethnic groups and the Nigerian authors Amaudime and Oyéwùmí, I discuss an article by Amadiume (2005), more related to the Igbo culture and publications by Oyéwùmí (2000, 2005 and 2015) that take off from the philosophy of life of the Yorùbá culture, highlighting criticisms of these authors to Western feminist formulations about gender and motherhood. From Oyéwùmí (2015) I pick her concept of "matripotence" – suggested by the Yoruba culture – and what she considers as "materphobia" in Western feminist perspectives. I identify, above such divergences, the property or rather the potentiality of motherhood for social reproduction.

**Keywords:** motherhood; ethno-African cosmovisions; feminisms; gender.

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo é parte de um projeto intelectual em andamento sobre gênero e reprodução social, considerando, especificamente, o lugar da maternidade em tal processo e sua representação em distintos autores feministas e culturas. É também parte hoje de um projeto de vida que se norteia por “decolonizar saberes”, mais conhecer sobre a mãe África, a ancestralidade comum, e, de alguma forma, lidar criticamente com a minha branquitude.

Decolonizar saberes é uma dimensão básica do pensamento crítico sobre colonialidade do poder – expressão de Aníbal Quijano (1991) – e se orienta por crítica e projeto de transformação das formas de modelar conhecimentos, em especial, na universidade. Conhecimentos que na dialética saber/poder se orientam pela reprodução de legados impostos pelos colonizadores e atualizados por poderes imperiais, com marcas eurocêtricas e modelagem de modernidade assim construída, marginalizando saberes de povos originais, escravizados e subalternizados – lado perverso da ideologia na reprodução social.

A decolonidade é um movimento de resistência política e epistêmica visando um “giro decolonial ou projeto decolonial”, segundo Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoquel (2018, p. 9). Destaca-se que se gira da concepção de que a modernidade chega às Américas e África com os colonizadores para discutir como a modernização é um produto da ocupação colonial e que para tal giro urge exploração das formas de saber e de “re-existência da população afro-diaspórica”, segundo Bernardino Costa et al. (op. cit., p. 9). Re-existência significa olhar o futuro, ativando-se os/as comuns para tanto, de acordo com Segato (2016).

Defendo, no plano de pesquisa em curso, a importância da maternidade na reprodução da vida quer em termos moleculares, em nível das famílias, quer em plano molar, em nível da reprodução da sociedade, o que pede acessar questões relacionadas à socialização, afetos, cuidados, reprodução da força de trabalho, reprodução intergeracional de valores, enfim a produção da vida em tempos históricos e espaços sociais diversos.<sup>1</sup>

Contudo, comparto com outras feministas latino-americanas, europeias e americanas a ideia de que há contradições, culpas e dominações que antagonizam o ser mãe e o ser mulher (CASTRO, 2014) o que pede mais atenção ao sistema de sexo/gênero patriarcal (SAFFIOTI, 2004) e construções sociais da maternidade em diferentes tempos históricos – ver entre outras Badinter (1985; 2011) e Chodorow (1978; 2002) – e, acrescento, hoje, espaços socioculturais e cosmovisões. Valem nossas ‘verdades’ para todos os tempos e culturas?

Há que cuidar de conceitos genéricos, como gênero e patriarcado, e considerar que em muitas culturas e formas de conceber o que seria vida, importa perspectiva espiritual, modelações de sentidos da maternidade além do sexo biológico em que se preza a correspondência entre mãe e mulher, ou que não se estrutura gênero somente por paradigmas duais, como um processo de relações sociais entre homens e mulheres, ou uma forma de construção social do ser mulher, desfavorável a essa, pelo poder do pai/homem/lei, ou seja, devido a um sistema patriarcal, também tido como onipotente.

Em suma, estudos comparativos entre culturas colaboram para mais entender e ponderar sobre limites da matriz europeia/americana, considerando construtos que a informam, acessando debates, outros olhares, culturas, filosofias e cosmovisões. Mas por que recorro a autoras africanas?

Em cosmopercepções<sup>2</sup> como aquelas das etnias africanas Yorùbá e Igbo, se a referência histórica são períodos pré-coloniais, a interseccionalidade matriz é entre ancestralidade,

senioridade e poder da mãe. Essas são dimensões político-culturais básicas, em conhecimentos/vivências que não privilegiam a aparência, o biológico, uma equivalência entre mãe e mulher e um sistema patriarcal absoluto que marginalize poderes femininos.

Afastam-se naquelas referências étnicas, segundo as autoras focalizadas em seções seguintes – Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmí –, de princípios caros que informam razões ocidentais sobre família e gênero, como os da propriedade privada de coisas e seres, da família nuclear, da redução da mulher à esposa<sup>3</sup>, da razão dicotômica em pensar poderes e a separação entre razão lógica e espiritual/ mágica. Em cosmopercepções Yorùbá e Igbo faz-se referência a sistema, negado em feminismos ocidentais brancos, como o matriarcado e a possibilidade de uma “matripotência”, conceito proposto por Oyèwùmí(2015), a ser mais explorado neste texto, sugerindo poder simbólico, material e espiritual, das mães, o que pede sair de uma razão objetiva, individualizada e transitar por razões, em especial espirituais/mágicas, considerando marcos de transcendência, mães não biológicas, não necessariamente mulheres, e referidas à coletividade.

Ironicamente tanto se esgrima, em saberes feministas ocidentais, sobre a importância do empoderamento das mulheres, mas a modelação de gênero, via o biológico, o material, restrito à relação homem e mulher, e ligado ao poder do pai –patriarcal –, a meu ver, teria um efeito reverso, anunciando determinismo e impotências do feminino.

Ao enfatizar representações que priorizam processos que entrelaçam o sagrado e o secular e ao desassociar gênero de sexo biológico, filosofias de vida como a Yorùbá e a Igbo, de regiões africanas, informam outras perspectivas sobre maternidade que sugerem sua força para a reprodução social, em especial a que decola da socialização em valores e se orienta para coletividades. Insiste-se em que maternidade é referida a outros construtos básicos de tais culturas, como ancestralidade, senioridade e uma cosmovisão que vai além do aparente.

Claro que não se marginaliza vigências de poderes patriarcais, em especial em tempos históricos colonial e pós-colonial, que têm o Estado, e lógicas individualizadas, competitivas e o poder do macho como princípios. A hipótese implícita, a mais desenvolver por outros estudos, já que este texto tem mais o estatuto de notas, é de que a maternidade, e o doméstico, em diferentes organizações socioculturais e tempos/espacos, sempre tiveram importante papel para a reprodução social e cultural, mentalizada além da dita razão pragmática, independente de idiosincrasias históricas. Mas que essas, em sua materialidade, são básicas para o reconhecimento ou apagamento de tal papel, a exemplo da sua marginalização no tempo/espaco colonização e pós-colonização, por imposição de poderes de conquista, necessariamente pautados em valores patriarcais e capitalistas: a força, a conquista, a violência, a desumanização do outro racializado, engendrado no gênero, raça e classe.

Mas em que pese apelar para trabalhos de Oyèwùmí (2000; 2005; 2015) nesta peça, não me identifico necessariamente com a tese de uma das perspectivas de feminismo decolonial, que a tem como fonte antropológica, aquela desenvolvida por Lugones (2011), que advoga que o patriarcado foi introduzido pelos colonizadores. Tese refutada por Segato (2011; 2016), mas que não está nos horizontes deste texto explorar: *“Por lo tanto, contrariamente lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (LUGONES, 1997; OYÉWÚMÍ, 2007, entre otras), el género me parece existir en sociedades pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidade”*. (SEGATO, 2016, p. 69).

Conhecer o outro, no caso, culturas africanas e aí a modelação da maternidade, além de melhor explorar potencialidades do materno, traduz-se em um movimento de decolonização de saberes, reconhecer perdas e culpas com a colonização e aprender com a história, resistências em decolonialidades singulares, em etnicidades que por sua vez desmistificam a ideia de uma África homogeneizada.

Até aqui um pouco sobre porque me interessa, sem ser especialista, em como autoras feministas africanas, antropólogas, sociólogas, historiadoras e romancistas questionam formulações de perspectivas brancas ocidentais sobre gênero e maternidade, ou seja, mais relativizam a universalidade da construção e dinâmica de tais conceitos.

Meu treinamento acadêmico e ativista é com/em feminismos ocidentais brancos. Mas nesta peça, repito, o outro, as outras se apresentam e mais me disciplino, buscando como essas autoras podem vir a aportar criticamente à minha tese fundante de pesquisa, qual seja, repito, a

importância da maternidade e o trabalho doméstico para a reprodução social e cultural, mas, também insisto, por crítica ao debate feminista anglo-europeu sobre gênero, ou seja, às minhas verdades.

Nas seções seguintes considero, após breves referências às etnias Igbo e Yorùbá e às autoras nigerianas aqui focalizadas, artigo de Amaudime (2005), mais referido à cultura Igbo, e publicações de Oyéwùmí (2000; 2005; 2015) que decolam da filosofia de vida da cultura Yorùbá, destacando críticas dessas autoras a formulações feministas ocidentais sobre gênero e como formatam a maternidade.

A seleção de duas importantes etnias que, entre outras regiões, teriam sido significativas na Nigéria é um primeiro movimento contra a redução imperial do continente africano aos estados-nações impostos pelo poder colonial, e reconhecimento da diversidade e riqueza cultural do que simplificadamente no Ocidente se chama de África.

## 2 ALGO SOBRE A FILOSOFIA IGBO E YORÙBÁ

Seguem dados genéricos, segundo fontes acessadas pela internet, portanto pedindo mais investigação, no futuro.

### 2.1 REPRESENTAÇÕES SOBRE OS IGBOS

Considera-se que os Igbos são um dos mais conhecidos, grandes e extensos grupos étnicos africanos. Estão no leste, sul e sudeste da Nigéria, em Camarões e na Guiné Equatorial e falam a língua igbo. “Foram um dos povos mais atingidos pelo comércio transatlântico de escravos. Também existem populações significativas nos Estados Unidos e em Trinidad e Tobago”<sup>4</sup>. Vivendo dispersos, em comunidades autônomas, a partir de meados do século XX, teriam se unificado na região leste da Nigéria, sendo uma das etnias que mais se rebelou contra os colonizadores ingleses, inclusive comandando a célebre revolta de 1987 que criou a nação independente de Biafra, chegando ao século XXI a perfazer cerca de 21 milhões de pessoas<sup>5</sup>.

É célebre na história das lutas pela independência a revolta comandada por mulheres Igbo, em 1929, conhecida como ‘a guerra das mulheres’ – “*Ogu Umunwanyi*” em Igbo e “*Ekong Iban*” em Ibíbio, pelas mulheres locais –, estopim para outras revoltas que se sucederam em várias regiões africanas.

A Guerra das mulheres ou *Aba Women's Riots* [denominação dos colonizadores] foi uma insurreição na Nigéria britânica que ocorreu em novembro de 1929. A revolta começou quando milhares de mulheres Igbo do distrito de Bende, Umuahia e outros lugares no leste da Nigéria viajaram para a cidade de Oloko para protestar contra o chefe de mandado, a quem acusavam de restringir o papel das mulheres no governo. O *Aba Women's Riots* de 1929, como foi nomeado em registros coloniais britânicos, é considerado uma revolta anticolonial estrategicamente executada e organizada pelas mulheres para corrigir as questões sociais, políticas, e problemas econômicos. O protesto abrangeu mulheres de seis grupos étnicos (Ibíbio, Andoni, Orgoni, Bonny, Opobo e Igbo). Foram organizados e liderados pelas mulheres rurais das províncias Owerri e Calabar. Durante os eventos, muitos chefes de mandado foram forçados a renunciar e dezesseis tribunais nativos foram atacados, a maioria dos quais foram destruído.<sup>6</sup>

Segundo a cultura Igbo, os antepassados protegem seus descendentes vivos e são responsáveis pela chuva, colheita, saúde e o ter ou não filhos. A figura feminina por seu simbolismo com a vida é destacada entre as deidades:

A proteção de vidas menores é fundamental para uma boa existência na Terra. Abate indiscriminado de animais ou morte de seres humanos é uma abominação da mais alta ordem. Matar um ser do sexo feminino é ainda mais atroz, porque ela garante a continuidade e preservação da espécie. [Tendem] a uma abordagem pacifista. *Para Ani*, a divindade da Terra ou a chamada ‘Mãe Terra’ [...] também é *Alusi*, a divindade que

fez a evolução do homem moderno possível. Seu componente espiritual do núcleo é *Ikejiani* ('a força que mantém a Terra', ou a força da gravidade).<sup>7</sup>

Originalmente na religião Igbo haveria um deus criador (*Chukwu ou Chineke*), e uma deusa terrena (*Ala*), e numerosas deidades e espíritos que com os ancestrais formariam o plano transcendente, comunicando-se com os descendentes por revelações através de adivinhações e oráculos. Considera-se que com a colonização muitos Igbo foram convertidos ao cristianismo, assim como muitos praticariam versões sincréticas desse com cosmovisões originais<sup>8</sup>.

## 2.2 ALGUMAS REPRESENTAÇÕES SOBRE A CULTURA YORUBÁ

Os iorubás ou iorubas (em iorubá: Yorùbá), também conhecidos como Yorùbá, são considerados um dos maiores grupos etnolinguísticos ou grupo étnico na África Ocidental, composto por cerca de 30 milhões de pessoas em toda a região. Afirmam os historiadores que os domínios iorubás se desenvolveram ao longo da margem sul do rio Níger. Por volta do século VI estabeleceram-se na cidade de Ifé, na atual Nigéria. No século XV, eles eram um poderoso império, cujos domínios se espalharam pela África. (Dados deste parágrafo e seguintes sobre os Yorùbá, em fonte especificada na nota 7.)

Constituem hoje o segundo maior grupo étnico na Nigéria, com aproximadamente 21% da sua população total. A maioria dos Yorùbá vivem em grande parte no sudoeste da Nigéria; também há comunidades de Yorùbá significativas no Benin, Togo, Serra Leoa, Cuba e Brasil.

No continente americano, o iorubá também é falado, sobretudo em ritos religiosos, como os afro-brasileiros, onde é chamado de nagô, e nos afro-cubanos de Cuba (e em certas partes dos Estados Unidos entre pessoas de origem cubana), onde é conhecido também por lucumí.

Devido ao tráfico de escravos, bastante ativo na área entre os séculos XV e XIX, muitos traços da cultura, língua, música e demais costumes foram disseminados por extensas regiões do continente americano. Boa parte da população negra no Brasil veio de terras Yorùbá. A maior parte das áreas Yorùbá foram oficialmente colonizadas pelos britânicos a partir de 1901.

Na Nigéria atual, os Yorùbá mantêm-se como uma importante etnia, representando cerca de um sexto da população. São na sua maioria católicos, mas uma parte segue também o islamismo, ficando o culto tradicional em terceiro lugar. Cerca de 75% dos homens são agricultores que vivem do que cultivam. As mulheres geralmente são encarregadas de vender parte do excedente nos mercados populares das cidades.

Segundo Diego Bargas<sup>9</sup>, a "mitologia Yorùbá que inspirou o candomblé é baseada na vida em harmonia e em comunidade" e destaca:

Esse conjunto de crenças que inspirou o candomblé é baseado na vida em harmonia e em comunidade. Não há separação entre homens e animais, que inclusive agem como humanos. A solidariedade e a prosperidade vêm do trabalho no campo. **Também é importante o culto à ancestralidade, por isso louva-se a continuidade da vida, por meio da figura feminina.** Humanos e divindades são igualmente suscetíveis às incertezas (mais ou menos como na mitologia grega). Não há o 'mal', mas há consequências para as ações que não contribuem com o equilíbrio pessoal e do todo. (Grifo meu).

A importância do matriarcado na cosmovisão Yorùbá é discutida nos trabalhos de Oyéwùmí (2000; 2005; 2015) que são acessados em outra parte deste artigo, e ressaltada por distintos estudiosos, sendo que há os que mais se referem ao patriarcado:

A cosmogonia ioruba compreende uma divisão básica entre céu (Orum/sol/mundo divino) e terra (Aye/mundo dos vivos). Seu deus supremo, Olorum (o senhor do céu) está no mundo de cima; os heróis/deuses civilizadores são quase todos masculinos, embora o patriarcado ioruba seja mitologicamente ameaçado pela fúria de poderosas matriarcas como Nanã e Olokun (que é masculina em Benin e feminina em Ifé). Sua concepção de energia/força sagrada se define pela constituição do Axé, que é relacionado ao número três e às cores vermelho, preto e branco. Conforme a crença

ioruba, Olorum, o Ser Supremo, serve-se de auxiliares para criar, manter e transformar o mundo. (PITTA, 2010)<sup>10</sup>.

Através da oralidade, o poder das tradições iorubás mantém-se ao longo dos séculos, pelos Poemas Sagrados de Ifá, inclusive no Brasil e em Cuba<sup>11</sup>.

### 3 ALGO SOBRE AMADIUME E OYÉWÙMÍ

Segundo a crítica literária Marie Umeh (2001)<sup>12</sup>, sobre Ifi Amadiume, nascida de pais da cultura Igbo (em Kaduna, Nigéria): “seu trabalho fez contribuições importantes para novas formas de pensar sobre sexo e gênero, a questão do poder e o lugar das mulheres na história e cultura”.

Ifi Amadiume formou-se pela *School of Oriental and African Studies, University of London* – BA (1978) e PhD (1983) – em antropologia social<sup>13</sup>:

Fez trabalho de campo na África, produzindo duas monografias etnográficas sobre a etnia Igbo: *African Matriarchal Foundations* (1987), e a premiada *Male Daughters, Female Husband* (1987). Esse é considerado um trabalho canônico, já que quase uma década antes dos debates sobre teoria *queer*, focalizava a tese de que o conceito de gênero, como articulado em discursos feministas ocidentais não teria validade na África antes da imposição colonial de discursos sobre dicotomias e diferenças sexuais. Seu livro com ensaios teóricos *Reinventing Africa*, foi publicado em 1998. Extratos de seu trabalho estão na antologia *Daughters of Africa* (1992). (Ver nota 12.)

Oyèrónké Oyéwùrí<sup>14</sup> é professora associada de sociologia e chefe do departamento de *Women's Studies* na Universidade Stony Brook. Frequentou a Universidade de Ibadan e a Universidade da Califórnia em Berkeley. Ela vem sendo destacada por autores do debate feminista decolonial como importante teórica, aparecendo seus trabalhos em várias publicações com tal perspectiva (ver entre outros, em português, Hollanda, 2020 e Bernardino Costa et al., 2018), e citada por suas pesquisas sobre representações linguísticas de povos Yorubás na África, pela filósofa feminista decolonial Maria Lugones, como defensora da tese de que o patriarcado seria um produto do colonialismo, já que para ela no período pré-colonial em regiões africanas, a combinação matriarcado e senioridade seria a norma. Tese que colabora para as elaborações de Lugones sobre o conceito de “colonialidade de gênero” (LUGONES, 2011).

Embora não se debata, neste texto, tal conceito e tese, adverte-se que há controvérsias sobre a associação entre surgimento do patriarcado como norma em relações de gênero e a implantação do colonialismo tanto na África como na América Latina. Por exemplo, a antropóloga Rita Segato, estudiosa da cultura Yorubá no Brasil, e autora de vários estudos etnográficos e linguísticos em distintas regiões da América Latina e África, refuta tal tese, se referindo a um “patriarcado de baixa intensidade” em períodos pré-coloniais e um “patriarcado de alta intensidade” que se instalaria com as invasões coloniais e até hoje vigente (SEGATO, 2011; 2016).

O livro de Oyéwùrí, *A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, publicado em 1997 ganhou o prêmio da *American Sociological Association* de 1998 por distinção na categoria de gênero e sexualidade.<sup>15</sup>

#### 3.1 IFI AMADIUME E A PROPRIEDADE DO CONCEITO DE MATRIARCADO, CONSIDERANDO A FILOSOFIA IGBO

Em *Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe*, Amadiume (2005) adverte que o matriarcado não pode ser concebido como um sistema ‘totalizante’, mas sim estrutural e que se combina com outros e que pede referência a sistemas de parentescos próprios da cultura que focaliza, Igbo. Critica o debate eurocêntrico sobre parentesco que, no século XIX, auge do período colonial, se orientaria por uma perspectiva dualista, opondo matriarcado e patriarcado, como sistemas que determinariam a estrutura social,

de forma sucessiva. Assim o sistema de matriarcado na África, segundo a visão europeia, teria sido substituído pelo sistema patriarcal, perspectiva que decolaria de estudos de jurisprudência e não por pesquisas históricas e antropológicas e análise de vida factual. Por aquela metodologia, se negaria a importância do poder materno (*'motherhood'*) nas relações de parentesco e na vida comunitária.

Tal poder, no período pré-colonial, configuraria destaque ao feminino na determinação de normas; transmissão de propriedade; reconhecimento de descendência; ordenação do lugar do homem nas relações sexuais e de casamento. Dimensões que segundo Diop (destacado historiador Africanista), passariam por várias mudanças com as invasões árabes-islâmicas e drásticas, baixo o 'imperialismo europeu' (DIOP, 1989 apud AMADIUME, 2005).

Cheikh Anta Diop foi um historiador senegalês, com especialidade em história da África, considerado precursor da tese de que o matriarcado, bem como o poder das mulheres caracterizaria as sociedades africanas antigas, o que diferenciaria do ocorrido nas sociedades europeias, em que o patriarcado seria a norma.

[Na publicação] “Unidade Cultural da África Negra” (*“L'unité culturelle de l'Afrique noire”*) em 1959 [...] logo na introdução, Anta Diop deixa claro as intenções políticas da obra: ‘libertar a profunda unidade cultural que permaneceu vivaz sob ilusórias aparências de heterogeneidade’ (DIOP, 1982, p. 9). O autor diz que continua a buscar em seus trabalhos as condições materiais para ‘explicar os traços culturais comuns a todos os africanos, desde a vida doméstica à da nação, passando pela superestrutura ideológica, os sucessos, os fracassos e as regressões técnicas (DIOP, 1982, p. 9 apud SCHOLL, 2018, p. 177).

Amadiume (op. cit.) considera o debate sobre o matriarcado relevante para melhor compreender a África pós-colonial, apelando para o materialismo histórico:

A relevância do materialismo histórico está precisamente em permitir olhar continuidades, reversibilidade, sistemas transitórios, agregados, tendo tais como referências para a compreensão de processos atuais de negociação e novas formações: mais importante, permitiria situar casos de imperialismos culturais relacionados a invasões estrangeiras [...] Normas coloniais são imposições violentas e são mantidas pela violência. (AMADIUME, 2005, p. 86).

Amadiume defende que um dos problemas de algumas teorias sobre parentesco seria ter a mulher como objeto, uma propriedade individualizada que poderia ser manipulada, o que seria próprio da concepção europeia, e menciona a teoria do incesto que em Lévi-Strauss se basearia no rapto das mulheres. Tal cosmovisão, segundo ela, iria contra uma orientação coletivista sobre a mãe, própria do desenho africano, que passa inclusive pelo usufruto do acesso à terra e o eixo matriarcal tripartite: mãe, filha e filho. A autora adverte que, inclusive se o incesto fosse permitido, como no antigo Egito e em Burundi, entre outros lugares, as crianças seriam descendentes de filhas/irmãs, permanecendo em casa. Se não permitido, as crianças continuariam a vir de filhas/irmãs em um sistema matrilinear, em práticas conhecidas como casamento “mulher-e-mulher” ou instituições de “filhas-machos”. A reprodução não precisaria apelar para o desmantelamento do sistema matrilinear. E o tabu do incesto seria mais apropriado para explicar o sistema patriarcado de trocas e propriedade das mulheres. A autora enfatiza que dados sobre a sociedade pré-colonial africana indicam que a unidade matricêntrica seria tanto uma unidade de produção como um constructo ideológico:

A estrutura matriarcal de parentesco, ou o triângulo matriarcal de poder foi reproduzido em reinos africanos como sistema tripartido de compartimento de poder. Os nomes das rainhas eram aclamados juntamente com os dos reis, na ocupação dos tronos. Diop refere-se ao testemunho de Ibn Battuta sobre o Mali do século XIV quando os homens não recebiam o sobrenome do pai; mas tinham sua genealogia traçada através do tio



materno; e a herança passada para os filhos da irmã, em detrimento dos filhos próprios (AMADIUME, 2005, p. 87).

Em que pese a apreciação pelos trabalhos de Diop, Amadiume critica que o historiador mais se tenha fixado na história de reis e rainhas e não em estudos de casos sobre vivências do povo. Pode-se dizer que Amadiume também critica a teoria de Diop a respeito dos berços do matriarcado e do patriarcado, os quais, para ele, formam dois sistemas irreduzíveis, orgânicos e coexistentes. A autora defende que a visão de Diop sugere uma imagem estática que não leva em consideração alguma dinamicidade social. Ela advoga, insiste-se, que os princípios do matriarcado e do patriarcado sempre conviveram e são sistemas que coexistem. Porém, assegura a irreduzibilidade de uma "unidade matricêntrica" como um fato social que é presente nas sociedades africanas. Amadiume inclina-se pela tese de sistemas coexistentes, mesmo em períodos coloniais, de mudanças em regimes de parentesco, questionando uma rígida e antagônica separação entre uma formatação matriarcal e uma formatação patriarcal. Assim como Diop, a autora insiste em que as mudanças em tais regimes, mais que por conta de raça, teriam sido causadas por pressões das condições materiais de vida.

Contudo é crítica da tese de orientação materialista histórica de Engels que associaria a hegemonia do patriarcado ao princípio de propriedade e controle da linhagem dos herdeiros, básicas ao nascente capitalismo, bem como o não valor do trabalho doméstico. Amadiume considera que tais teses devem ser matizadas para casos, em várias regiões africanas, em que o sistema matrilinear persistiria historicamente. Sistema entendido como estruturado por poder focado na "mãe/irmã" e em instituições econômicas, políticas, sociais e religiosas. Modelação estranha aos europeus, mais centrada na figura homem/pai, legitimando tão somente a família patrifocal.

Diferentemente dos europeus, Diop, como africano, não teve nenhuma dificuldade em se referir a um 'regime matriarcal', Wendy James [antropóloga britânica], ao contrário, rejeitou a referência ao matriarcado, sugerindo uma visão alternativa, a matrilinearidade, mais focalizando cidadania, identidade, autoridade, status e laços de lealdade, em lugar de destacar estruturas de poder e por aí contradições e conflitos. Seguindo Evans-Pritchard, ela concluiu que quando a referência é o status da mulher, se estaria lidando com uma 'questão moral'. (AMADIUME, 2005, p. 91).

Amadiume, dialogando com textos de James, frisa que seria importante reter o simbolismo do útero, no debate sobre matrifocalidade, destacando o "amor coletivo, nutrição e proteção", figuras, segundo ela, presentes nas relações sociais molares na África, quer em sociedades patrilineares ou matrilineares: "há um nível mais profundo e histórico, referido à capacidade e natureza das mulheres que há que ser priorizado, qual seja a definição da própria condição humana" (JAMES, 1978, p. 160, apud AMADIUME, 2005, p. 92).

Vários estudos etnográficos por diferentes antropólogos e em diferentes regiões na África são apresentados no artigo de Amadiume (2005) para fundamentar seus argumentos sobre "o reconhecimento cultural do paradigma do poder materno (*'motherhood'*), via a autonomia dessa unidade" (p. 93); que tanto tal paradigma como o do patriarcado seriam construções socioculturais, não havendo base para considerar tão somente o patriarcado como o paradigma dominante em todos os tempos; e que a maior visibilidade e vigência do patriarcado se daria em tempos coloniais e pós-coloniais.

A casa, em tal diapasão, seria uma "unidade matricêntrica, e a família, uma construção mais ampla, envolvendo o chefe de uma ou várias unidades domésticas matricênticas" (AMADIUME, 2005, p. 93). Por outro lado, o chefe de família não seria necessariamente um homem.

Entre os estudos etnográficos que dariam base a tais teses, ela cita um "micro estudo" que conduziu na vila rural Igbo de Nnobi na Nigéria contemporânea (AMADIUME, 1987). Nessa região, a economia dependeria do mercado local para venda de produtos agrícolas produzidos pela unidade familiar, sendo que homens e mulheres teriam papéis próprios. Identificar-se-ia, nessa sociedade, uma ideologia em que o masculino se modelaria por valoração patriarcal



(“paternidade comum”), prestigiando-se a força da lei; a competitividade; a virilidade; a força física e a violência. Tal ideologia conviveria com uma de orientação matriarcal (“poder materno – ‘*motherhood*’ – comum”), reconhecendo-se a importância da força moral, do coletivismo e ideais de compaixão, amor e paz (AMADIUME, 1987 apud AMADIUME, 2005, p. 94).

Entre os Igbo, a ancestralidade da família seria masculina, mas o composto mãe e filho, matricentrado, ou seja, a unidade doméstica seria feminina. A complexidade e especificidade do caso pede citação extensa:

O matriarcado em Nnobi seria uma superestrutura ideológica, havendo uma dialética entre a produção da unidade matricêntrica e as relações de produção. Assim aqueles que comem da mesma panela estariam ligados no espírito do poder da mãe (*‘motherhood’*) comum. Esta superestrutura ideológica básica foi reproduzida em amplos níveis da organização social na ordem política. Em tal abrangente matriarcado, todos em Nnobi estariam ligados, como crianças de uma mãe comum, à deusa *Idemili*, a divindade adorada por todos de Nnobi.

A ideologia matriarcal assim forneceu a lógica da administração total. Havia quatro nomes para os dias da semana, cada um deles referido a um dia de mercado, e nomeados de acordo com a deusa para a qual se honrava, onde o mercado tinha lugar. Com tais nomes – *Oye*, *Afo*, *Nkwo* e *Eke* – os Igbo alcançavam uma configuração própria de um espaço/lugar, um tempo/dia e uma deusa. A maioria dos festivais que compunham o calendário anual da vila se enquadrava em um ritmo sazonal que celebrava atividades de ciclo de vida e produtividade, associados às deusas.

No sistema político de sexo-dual, as mulheres consagradas eram centrais para as consensuais tomadas de decisões e controle dos mercados. Em Nnobi as mulheres consagradas como *Ekwe*, representação terrena da deusa *Idemili*, controlavam o Conselho de Mulheres da vila e tinham direito de veto nas assembleias da vila. O sistema *Ekwe* pode, portanto, ser visto como um sistema político matriarcal, que estaria, entretanto, em relação dialética com o sistema *umunna* [ideologia patriarcal-paternidade comum], com o qual manteria diálogo. O meio termo seria um terceiro sistema classificatório: uma humanidade coletiva sem gênero (*‘nongendered’*): *Nmadu*, pessoa que estaria baseada também em um matriarcado coletivista não discriminatório, como um código moral unificador, gerador de relações afetivas, oposto à cultura política do patriarcado, do imperialismo e da violência. (AMADIUME, 2005, p. 94).

Enfatiza a autora que “ideologias de gênero” estruturaram em Nnobi as relações econômicas e que haveria uma “relação dialética” entre o sistema de base matriarcal e aquele patriarcal, tensionados e equilibrados por aquela ideologia:

Segundo a autora [Amadiume], a base desta ‘ideologia de gênero’ está na oposição binária entre o sistema *mkpuke* e *obi*. O primeiro representa uma ‘unidade matricêntrica’, na qual o foco das relações gira em torno da mulher-mãe e o segundo representa a casa ancestral, focada no homem. A autora defende que a estrutura de relação entre estes dois sistemas ou estruturas de gênero são refletidas em âmbitos mais amplos, como a organização social e a política. Junto a isso, a autora também argumenta que a convivência entre estes dois sistemas forma diferentes conjuntos de valores que coexistem: o *ummume*, ligado diretamente à prática da ‘maternidade compartilhada’ que expressa valores de compaixão/amor/paz em contraste com o *umunna*, valores da paternidade, que se expressam pela competitividade/valor/força/violência. (SCHOLL, 2018, p. 183).

Termina Amadiume (2005) seu artigo defendendo análises voltadas aos mitos originais, às cosmovisões vigentes antes da chegada dos colonizadores, um resgate de memória e identidade ancestral, importantes aos colonizados frente a identidades impostas. Daí sua insistência em discutir sistemas de parentesco considerando primeiros significados, os originais, antes das mudanças, inclusive para melhor entender essas.

Os trabalhos de Amadiume, defendendo o matriarcado tanto como marca original de civilizações africanas, como uma dimensão de decolonialidade, ou seja, básico para uma filosofia própria de resistência ao colonialismo, são muito citados e se a considera uma das autoras básicas de perspectiva que se expande em países africanos, sobre valores associados à mãe, ao feminino, ao empoderamento da mulher, conhecida como “mulherisma africana”:

Mulherisma Africana é um conceito que tem sido moldado pelo trabalho de mulheres como Clenora Hudson-Weems, Ifi Amadiume, Mary E. Modupe Kolawole, e outras. O Mulherisma Africana pode ser visto como fundamental para o contínuo desenvolvimento da teoria Afrocêntrica. **Mulherisma Africana traz à tona o papel das Mães Africanas como líderes na luta para recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios Maáticos<sup>16</sup> de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, justiça, ordem e assim por diante.** Nesse sentido, creio que expressar Maat possa ser um termo que desenvolverá ainda mais a teoria Afrocêntrica (DOVE, 1998, p. 523, grifo meu).

### 3.2 OYÈRÓNKÉ OYÈWÚMÍ E A PROPRIEDADE DO CONCEITO DE ‘MATRIPOTÊNCIA’, CONSIDERANDO A FILOSOFIA YORUBÁ

Oyèwùmí (2000; 2005; 2015) esclarece sobre singulares sentidos de termos em Yorubá cuja tradução literal pode produzir impropriedades. Por exemplo, “*oko*”, categoria Yorubá traduzida como “marido” em inglês, não seria de um gênero específico, englobando tanto o masculino como o feminino. Ela adverte que as mulheres podem assumir o papel de marido; assim pode ocorrer que quando se traduz o termo “*oko*” por ‘marido’, no texto original a referência pode ser a uma mulher.

Há pouca compreensão de que os arranjos sociais africanos, relacionados a famílias e a outras formas, derivam de uma base conceitual diferente. Em grande parte da África, ‘esposa’ é apenas uma palavra de seis letras. Embora não seja um termo comum em si, *iyawo* (por exemplo) é essencialmente uma categoria que indica subordinação. [...] Ser esposa tende a funcionar mais como um papel, que como uma identidade assumida. Em toda a África, a categoria geralmente traduzida como esposa não diz respeito a um gênero específico, mas simboliza relações de subordinação entre quaisquer duas pessoas. Consequentemente, no esquema conceitual africano é difícil confundir mulher e esposa e articulá-las como uma categoria. (OYÈWÚMÍ, 2000, p. 1095).

Mãe mais do que esposa significaria status, posição desejada e socialmente apreciada, o que seria reforçado pelo fato de que, segundo aquela Autora, o princípio predominante organizador das famílias africanas seria o consanguíneo e não o conjugal, tanto que seria comum a coabitação de irmãos, irmãs, suas respectivas esposas e filhos, formando um núcleo familiar. Seria difícil comparações entre culturas, considerando a singularidade dos arranjos parentais africanos: “A família africana não existe como uma entidade espacialmente delimitada coincidente com a casa. As esposas formam um grupo pertencente às suas famílias de nascimento, embora elas não necessariamente residam com os seus grupos de parentesco” (OYÈWÚMÍ, 2000, p. 1096).

A Autora frisa que os laços socioculturais mais importantes, em sociedades africanas, dar-se-iam no fluxo da família da mãe, independentemente das normas de residência do casamento. São laços que ligariam a mãe aos/as filhos/as e conectariam todos os filhos da mesma mãe, em “vínculos que são concebidos como naturais e inquebráveis”.

Embora o status de mãe seja altamente apreciado, correspondendo a uma instituição com poder e sendo nomeação que reivindicam as mulheres, maternidade e paternidade não seriam construções associadas. Tal formatação social e valor individualmente caro não teria paralelo com as elaborações de feministas norte americanas e europeias.

Oyèwùmí exemplifica tais elaborações por sua leitura da socióloga, psicanalista e feminista norte americana Nancy Chodorow (1978). Para Oyèwùmí, Chodorow discutiria maternidade tendo na composição familiar a mãe como identidade primária, sexualizada e codificada como *a*

*esposa do patriarca, sendo que as relações sexuais da mãe com seu marido são privilegiadas sobre as relações com seus filhos; ela não é tanto uma mulher como ela é uma esposa* (OYÉWÙMÍ, 2000, p. 1095).

Ainda sobre Chodorow, ela ressalta que apenas no contexto de uma família nuclear isolada fariam sentido os argumentos de Chodorow sobre a identificação de gênero da criança com a mãe: a tese básica de Chodorow é que a relação da filha com a mãe tem potencialidades emancipatórias quer para as filhas quer para as mães. Potencialidade abortada pelo papel subalterno de esposa, o que adquire significado de socialização para a subordinação no caso da filha (CASTRO, 2014).

Oyéwùmí (2000, p. 1095) reflete que tal processo e simbolismo não teria lugar em sociedades africanas: “Em uma situação como o arranjo familiar africano, onde há muitas mães, muitos pais, muitos ‘maridos’ de ambos os sexos, é impossível apresentar a relação entre mãe e filho nesses termos”.

As teses da Autora, baseadas em diversos estudos seus de orientação socioantropológica e linguística com foco na cultura, que mais interessam para este artigo são as de que: gênero seria nas sociedades Yorubás uma categoria histórica recente, emergente com a colonização; previamente aos tempos coloniais, as hierarquias seriam baseadas mais em relação à idade, por aí senioridade, que a gênero; o conceito de patriarcado seria, portanto, uma categoria colonial; “a instituição de Ìyá (divindade/princípio com poder materno-motherhood) seria uma das categorias com mais força histórica em termos organizacionais, quer do ponto de vista social, político e espiritual” (OYÉWUMI 2015, p. 2).

Ela defende que Ìyá não seria originalmente uma categoria do léxico de gênero e apresenta o conceito de “matripotência” - *supremacia da maternidade* - como central na epistemologia Yorubá, já que teria uma construção cultural própria que se afasta do parâmetro do conhecimento e poder impostos por europeus, e de processos próprios do individualismo, do cristianismo, da islamização da cultura e da globalização.

Recorre para tanto a conceito da perspectiva decolonial, cunhada pelo sociólogo Aníbal Quijano, “colonialidade do poder” (QUIJANO, 1991), pelo qual se enfatiza o construto raça-e-gênero para a inauguração da modernidade ocidental e racionalidade colonizadora, racializada, que entre outras violências operaria por epistemicídios de cosmovisões originais o que pediria investimentos em “decolonialidades do saber” (SEGATO, 2016, citando MIGNOLO, 2003), resgate de histórias silenciadas, como formas de resistência:

A repressão se abateu sobre os modos de conhecimento, de produção de saberes, de produção de perspectivas, imagens e sistema imagético, símbolos e modos de significação, sobre os recursos, padrões, e instrumentos de expressão formalizados e objetivos, intelectuais e visuais. Seguiu-se a ordem dos colonizadores, a imposição dos seus modos de ver e interpretar o mundo, de se expressar, de conceber crenças e representações por imagens do sobrenatural [...] Os colonizadores impuseram imagens mistificadas dos seus próprios padrões de produzir conhecimentos e sentidos. (OYÉWÙMÍ, 2015, p. 213).

Considerando gênero uma categoria colonial, Oyéwùmí (2015) questiona sua universalidade e caráter de natural a todos os tempos e lugares, frisando, inclusive, que tal assertiva seria ironicamente contraditória a um princípio do feminismo hegemônico, pelo qual gênero seria uma construção social. Contudo organizou uma coletânea em que se refere a estudos de gênero na África, legitimando-os se com embasamentos próprios (OYÉWÙMÍ, 2005).

Recorre a outro autor da perspectiva decolonial latino-americana, a filósofa Maria Lugones (2011), quem inaugura o conceito de “colonialidade de gênero” para melhor entender como a ocupação colonial impôs um sistema de gênero diferente daquele em uso na Europa, em que não se limitaria a diferenciações e hierarquias entre homens e mulheres brancos, mas também por marcas da combinação raça e gênero, e desumanizaria os e as não brancos/as.

Tais processos de classificação e opressão seriam estranhos na cultura Yorubá anterior à ocupação colonial. Tendo tal tempo como referência, Oyéwùmí (2015) esclarece sobre como, na cultura Yorubá, senioridade e maternidade ordenariam *atributos sociais e morais*, a dinâmica

de estruturas locais, independentes de referências biológicas – anatomia e genitália. Alerta, insisto em que há problemas de traduções literais da linguagem Yorùbá quanto a sentidos. Por exemplo, as categorias *okùrin* e *obinrin* – comumente traduzidas como, respectivamente, homem/o jovem/o menino e mulher/a jovem/a menina – não indicariam hierarquias por gênero. Não haveria vocábulos para filho e filha em Yorùbá, em seu sistema de cosmovisão/adivinhações – o *Ifá*<sup>17</sup>, consolidado por tradição oral, ponderando a importância desse referencial para o debate sobre a ordenação da cultura/sociedade em certo período histórico e as mudanças que lhe são introduzidas, inclusive com a colonização, como perspectiva de gênero e hierarquias: *Porquê o corpus do Ifá é produto da sociedade Yorùbá, é parte integrante da cultura e, assim seu conteúdo reflete o ethos Yorùbá, sendo importante fonte de saber sobre questões do cotidiano das pessoas e seus valores. É também importante fonte histórica, pois reflete marcos de referência de uma sociedade em distintos tempos.* (OYÉWÙMÍ, 2015, p. 32).

A autora comenta no livro citado (OYÉWÙMÍ, 2015) vários trabalhos de africanistas que, segundo ela, impuseram enfoques de gênero por leituras próprias do *Ifá*, que ela considera questionáveis. Enfatiza que, no *Ifá*, a divindade *Òsun* seria a única fonte de poder sobre a terra porque é a *Origem*, por ser *Ìyá* – o *procriador* –, com estatuto de senioridade em relação a outras deidades:

Quando as 17 *Irúnmolè* (divindades primordiais) vieram à terra, a diferença entre *Òsun*, a decima sete e o grupo das 16 é a mesma distinção entre *Ìyá* e seus filhos [...] A singularidade de *Òsun* no grupo é que *Òsun* é *Ìyá*, o procriador [...] O grupo dos 16 aclamaram *Òsun* como a ‘Mãe’ [...] O poder do sol se funda no papel da divindade na procriação e como *Ìyá*. *Òsun* é a primordial *Ìyá* [...] *Òsun* era superior não só relativamente (pela idade) mas qualitativamente porque a divindade teria dado à luz a eles[...] todos eles eram filhos de *Òsun*, a *Ìyá* primordial. (OYÉWÙMÍ, 2015, p. 51).

Assim Oyéwùmí (2015) chega ao conceito de “matripotência”, que tem como referência tanto o poder espiritual como outros poderes que se derivam do papel procriativo de *Ìyá*, um papel primordial espiritualmente configurado, portanto não necessariamente com correspondente biológico.

### 3.2.1 “MATRIPOTÊNCIA” X “MATERFOBIA”

Insiste Oyéwùmí (2015) em que a modelação do princípio de poder de *Ìyá*, como fonte de matripotência, segundo a epistemologia Yorùbá, afasta-se de um paradigma de gênero ocidental, embora seja comum traduzir *Ìyá* como mãe, a partir de tal paradigma, o que supõe subordinação, em tempos coloniais e pós coloniais. A potência de *Ìyá* estaria em dar à luz aos filhos e por sua senioridade em relação a esses: *Uma vez que todos os humanos têm uma Ìyá, de que todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é mais velho, sênior ou maior em relação a Ìyá* (p. 35).

Oyéwùmí frisa que no sentido de mundo Yorùbá se estrutura senioridade sobre um etos matripotente e por estudos antropológicos seus e de outros autores africanos (OYÉWÙMÍ, 2005; 2015) advoga que na sociedade pelo trabalho da mulher no mercado, em vendas, nas plantações, no doméstico, e para a coesão comunitária, além do discutido em termos de cosmovisão, o reconhecimento do poder da mãe para o bem estar dos seus filhos e da comunidade combinaria o *metafísico, o emocional e o prático* (2015, p. 73). Observa que ideias similares às observadas em sociedades Yorùbás, como a da mãe ser uma figura *suprema*, fariam parte de outras etnoculturas africanas, como a Asante e Igbo (p. 213).

Outros autores também ressaltam que o debate sobre matriarcado e patriarcado é nuclear para distinguir formas culturais e políticas “conflitivas” entre África e Europa, o que se alinharia a outras dimensões além da cosmovisão e normativa espiritual mais referida aqui. Inclusive apelando-se para histórias políticas e econômicas, organizações materializadas em cotidianidades e como homem e mulher seriam reconhecidos e se relacionariam, portanto por uma concepção autóctone sobre gênero, se ressaltado seu papel de construção sociocultural. Segundo Dove (1998, p. 523), recorrendo ao historiador Africanista, Diop:

Para desenvolver o conceito de conflito de culturas, eu uso o Teoria do Berço (de 1959/1990) de Diop. Ele argumenta que dois berços distintos de civilização – o berço sul é a África, e o berço do norte é a Europa- criaram os modos de estruturas sociais quase antitéticas entre si. **África, onde a humanidade se iniciou, produziu sociedades matriarcais.** Com o tempo, a **migração dos povos para o clima do norte produziu sociedades patriarcais centradas no sexo masculino.** Diop desafia teorias europeias evolucionistas que afirmam que o matriarcado é um estágio inferior no desenvolvimento humano e na organização social. Muito simplesmente, ele atribui matriarcado para um estilo de vida agrária em um clima de abundância e patriarcado às tradições nômades decorrentes de ambientes agressivos. **O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social.** (Grifo meu.)

Oyéwùmí (2015) adverte que com a colonização a maternidade sofre transformações na sociedade Yorùbá, muitas de forma negativa. Chama atenção para a demonização de Ìyá a partir do avanço de outras religiões e valores; para a troca de nomes por muitos pelo estigma de que os de origem Yorùbá seriam pagãos; e o aumento de casos de violências de corte patriarcal. Documenta aumento das taxas de mortalidade materna e infantil por abandono de práticas de cuidado tradicionais e o mau prenuncio desses fatos na cosmovisão Yorùbá. Documenta a vigência de princípios europeus como se privilegiar os laços de casamento e a família nuclear e por aí, a dominação masculina, o que considera uma *imposição imperial* (p. 213). Em especial alerta para sentidos de algumas perdas de poder da mãe e de seu reconhecimento social.

Contudo reflete que, em tempos pós coloniais, muito ainda permanece da valoração social da maternidade, e “mãe” seria um termo que muitas mulheres usam se referindo, inclusive, de forma orgulhosa, a si mesma, e que viria sendo mobilizado para ativismos em favor de causas comunitárias, públicas (OYÈWÙMÌ, 2115, p. 216).

Dove (1998: 527) sublinha tal papel público da maternidade, ou seja, para uma cultura de resistência e marca identitária africana, associando-se o título de mãe a cuidados comunitários e com a nação:

O papel da maternidade ou dos cuidados maternos não se limita às mães ou mulheres, mesmo nas condições contemporâneas. Como Tedla (1995) explica, o conceito de mãe transcende as relações de gênero e de sangue. Um membro da família ou amiga que tenha sido gentil e carinhoso pode ser dita ser uma mãe. É uma honra se ter esse título conferido (p. 61). Os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos Africanos durante o prolongado e contínuo holocausto. A maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros. No entanto, embora o papel da mulher e dos cuidados maternos no processo de reprodução sejam fundamentais para a continuação de qualquer sociedade e cultura, em uma sociedade patriarcal, este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal. No contexto europeu, por exemplo, como Diop expõe.

Oyéwùmí (2015) advoga que não se teria chegado em países africano ao que testemunha como presente em sociedades anglo europeias, o que cunha como “materfobia”. Tal fenômeno segundo Adrienne Rich seria encontrado em ambiências de mulheres brancas, em especial nos EE.UU., hoje, e significaria não o medo da mãe ou do seu poder, mas o “medo de vir a ser mãe” (Rich cit. in Oyéwùmí 2015, p. 213), o que se relacionaria a codificações que oprimem as mulheres pelo patriarcado, por culpas e subordinações: *A mãe é vitimizada, é uma mulher não*

*livre, uma mártir. Nossas personalidades são sufocadas por nossas mães e em um desesperado esforço por identificar onde termina a mãe e se realiza a filha, temos que proceder a uma cirurgia radical* (Rich, cit. in Oyèwùmí, 2015, p. 213).

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As explorações, em forma de notas, nesta peça, de alguns textos das autoras africanas Amadiume e Oyèwùmí sobre como historicamente se dariam formatações do matriarcado, do patriarcado e do valor dado à maternidade entendida como poder da mãe, decolando de cosmovisões das etnias africanas Igbo e Yorubá, em muito deve orientar minhas futuras elaborações sobre reprodução social, além de parâmetros comumente explorados em lógica liberal mais calcada na produção de riquezas e mercado.

A ênfase daquelas autoras na importância da intersecção senioridade, idade e maternidade como construtos sociais básicos para sistemas de reconhecimento de indivíduos, mas referidos a coletividades, e no se fazer nação, bem como sua comum metodologia pela qual o social, a história se realiza considerando entrelace entre razão simbólica, espiritual e material, orientada para cotidianidades comunitárias, ou seja, insiste-se por agências coletivas de comuns, de valores, cosmo percepções compartilhadas colaboram para debates que pretendo mais explorar sobre reprodução social e neste como entram o doméstico e a maternidade, nas pegadas de perspectiva decolonial, como as sugeridas por Federici (2018 e 2019), Arruzza (2019) e Bhattacharya (2017). Amadiume (2005) e Oyèwùmí (2005 e 2015), enfatizo, bem indicam o lugar da cultura, do espiritual na escrita material das sociedades relacionadas às etnias que focalizam, ou seja, na reprodução social dessas.

Fica evidente que as comparações interculturais sobre gênero e maternidade tropeçam com singularidades de cosmo percepções africanas, a serem mais consideradas em especial para o questionamento de concepções universalistas sobre gênero, família e maternidade como para ajuizamentos da socialização em valores e organização de cada cultura.

Reflexão que leva, entretanto, a relativizar a propriedade de codificar como ‘materfobia’ muitas das críticas de feministas ocidentais à maternidade, já que o gênero a que se referem, ou suas construções sociais, têm como portos de decolagem sociedades capitalistas, racistas, alimentadas no capitalismo/imperialismo e no patriarcado. Tal temática e crítica é abordada por uma vasta literatura (ver entre outros, Badinter 2011, 1985; Chodorow 2002, Chodorow e Contrato, 1982 e Castro, 2014), mas não cabe no plano desta peça<sup>18</sup>. Esta é mais voltada a conhecer, aprender, e apresentar via escritos de Amadiume e Oyèwùmí como a modelação da maternidade por outros parâmetros que não os das sociedades ocidentais, que mais informam nossos feminismos brancos, que chegam dos EE.UU e Europa, colaboram para, repete-se, discutir maternidade e processos de reprodução social. De fato o conceito de Oyèwùmí de matripotência pede singular mentalidade sobre o social, em que lógicas materialista e espiritual se combinem:

Matripotência emerge da lógica espiritual da sociedade Yoruba. Assim a materfobia das feministas brancas que apelam para a desidentificação com a mãe, não tem lugar no ethos materpotente, considerando que o *ori* (destino) das mães e aquele de seus filhos, independentemente da anatomia, são percebidos como espiritualmente conectados. (OYÉWÙMÍ, 2015, p. 215).

A matripotência que sugere Oyèwùmí é uma potencialidade. O que é destacado no final de seu livro (2015, p. 220), quando lembra que essa requer referências orientadas para a comunidade, destacando que ao se apelar para uma lógica em que a maternidade não seria uma categoria, mas um “empreendimento coletivo”, por estar relacionada a mitos fundantes compartilhados, “já que todos nasceram de Ìyá”.

O que estaria em pauta, leitura própria, seria um projeto de re-existência (uma existência por vir) – conceito sugerido por Segato (2016) –, uma concepção de reprodução social unificada, insisto, espiritual e materialista, e tendo matripotência, “uma ideologia maternal, sobre o dar a vida, o sustentar a vida, o preservar a vida, sugerindo fundamentos para ações políticas necessárias para uma transformação social”. (OYÉWÙMÍ, 2015, p. 220).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADIUME, Ifi. Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe. In: OYÈWÚMI, Oyèrónké (Ed.). *African Gender Studies: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 83-98.
- ARRUZZA, Cinzia. *Ligações Perigosas: Casamentos e Divórcios entre Marxismo e Feminismo*. São Paulo: Usina, 2019.
- BADINTER, Elisabeth. *O Conflito: a Mulher e a Mãe*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado: O Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BHATTACHARYA, Thitti. *Social Reproduction Theory: Remapping class, Recentring Oppression*. Londres: Pluto Press, 2017.
- BHATTACHARYA, Tithi. O que é a teoria da reprodução social? *Portal Esquerda Online*, 8 mar. 2019. Disponível em: <<https://esquerdaonline.com.br/2019/03/08/tithi-bhattacharya-o-que-e-a-teoria-da-reproducao-social/>>. Acesso em: 9 out. 2020.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONATO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 9-27.
- CASTRO, Mary Garcia. É possível um diálogo entre Winnicott, feministas e sociólogos quando o foco é gênero e família? Notas a partir de leituras cruzadas sobre maternidade- Nancy Chodorow e D. W. Winnicott. *Revista Diálogos Possíveis*, Salvador, ano 13, n. 2, p. 1-26, jul./dez. 2014.
- CHIMAMANDA, Ngozi Adichie. *Meio Sol Amarelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- CHODOROW, Nancy. *Psicanálise da Maternidade: Uma Crítica à Freud, a partir da Mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.
- CHODOROW, Nancy e CONTRATTO, Susan. The Fantasy of the Perfect Mother. In: THORNE, Barrie; YALOM, Marilyn (Ed.). *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman, 1982. p. 54-75.
- DOVE, Nah. Mulherisma Africana: Uma Teoria Afrocêntrica. *Jornal de Estudos Negros* (Sage Publications Inc.), v. 28, n. 5, p. 515-539, maio 1998.
- FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução: Trabalho Doméstico, Reprodução e Luta Feminista*. São Paulo: Elefante, 2019.
- LUGONES, Maria. Methodological Notes toward a Decolonial Feminism. In: ISASI-DIAZ, Ada Maria; MENDIETA, Eduardo (Ed.). *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*. Fordham University Press *Scholarship Online*, 2012.
- OYÈWÚMI, Oyèrónké. *What Gender is Motherhood: Changing Yorùbá Ideas on Power, Procreation, and Identity in the Age Of Modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- OYÈWÚMI, Oyèrónké (Ed.). *African Gender Studies: A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- OYÈWÚMI, Oyèrónké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, Chicago, v. 25, n. 4 (Feminisms at a Millennium), p. 1093-1098, Summer 2000.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org.). *Los Conquistadores 1942 y La Población Indígena de las Américas*. Edición Libri Mundi, 1991. p. 438-447.
- SAFFIOTI, Helleieth. *Gênero, Patriarcado e Violência*. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2004.
- SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En: BIDAISECA, Karina (co-comp.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando El Feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.
- SEGATO, Rita Laura. La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. In: BIDAISECA, Karina (Comp.). *Feminismos y Poscolonialidad 2*. Buenos Aires: Godot, 2016.
- SCHOLL, Camille Johann. Matriarcado em África: Uma Análise sobre o Pensamento de Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume. Seção Dossiê Temático: História das mulheres e das



## NOTAS EXPLICATIVAS

- <sup>1</sup> Ver aportes feministas contemporâneos sobre reprodução social, em especial sua ampliação teórico-conceitual, abarcando dimensões mencionadas, ênfase no trabalho não pago das mulheres e crítica a formulações originais em Marx, entre outros, os trabalhos de Federici (2018; 2019), Arruzza (2019) e Bhattacharya (2017; 2019).
- <sup>2</sup> Recorro ao termo cosmopercepção e não cosmovisão pela ênfase das culturas étnicas aqui focalizadas em mais enfatizar o saber pelos vários sentidos que não somente a visão, ou o aparente.
- <sup>3</sup> “Não é de se surpreender que a mulher que emerge do feminismo euro-americano é definida como uma esposa. De acordo com Miriam Johnson, ‘a relação solidária adulta tende a ser a base no relacionamento conjugal ocidental e, como tal, faz com que a própria definição de mulher se torne a de esposa’ (1988, p. 40). Porque raça e classe não são geralmente variáveis dentro de uma família, o feminismo branco que está preso à família nuclear não reconhece raça ou diferença de classe. Metodologicamente, a unidade de análise é a família nuclear que interpreta as mulheres (brancas de classe-média) como esposas, porque esta é a única maneira que elas aparecem dentro da instituição. A extensão do universo feminista que aparece como tema, então, é a casa. O conceito de ‘solipsismo branco’ – ‘a tendência de pensar, imaginar, e falar como se a brancura descrevesse o mundo’ (SPELMAN, 1988, p. 116) – tem sido oferecido como uma explicação para a falta de atenção à raça em muitas pesquisas feministas. No entanto, o problema também é uma percepção estruturada pela incapacidade de ver mesmo a casa como um lugar compelido e limitado, um entre muitos pontos a partir do qual apreciamos o mundo”. (OYÉWÚMÍ, 2000, p. 1095).
- <sup>4</sup> Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Igbo>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- <sup>5</sup> Ver sobre a heroica luta do povo Igbo pela independência e a formação de Biafra, em Chimamanda (2008).
- <sup>6</sup> Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra\\_das\\_mulheres\\_Igbo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_das_mulheres_Igbo)>. Acesso em: 20 set. 2020.
- <sup>7</sup> Disponível em: <<https://igboupf14.blogspot.com/p/a-religiao.html>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- <sup>8</sup> MCKENNA, Amy (Revisão), Editores da Enciclopédia Britânica, “*The Igbo people*”. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Igbo>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- <sup>9</sup> Disponível em: <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-e-a-mitologia-ioruba/>>. Acesso em: 25 set. 2020.
- <sup>10</sup> Disponível em: <<http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/09/tradicao-ioruba.html>>. Acesso em: 25 set. 2020.
- <sup>11</sup> Sites consultados: <<https://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2009/10/civilizacao-ioruba.html>>; <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/news/semfro/249/sf249p21.html>>; <<https://www.infoescola.com/africa/cultura-ioruba/>>; <<https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-e-a-mitologia-ioruba/>>; <<http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/09/tradicao-ioruba.html>>. Acesso em: 25 set. 2020.
- <sup>12</sup> UMEH, Marie. Amadiume, Ifi. In: MILLER, Jane Eldridge (Ed.). *Who's Who in Contemporary Women's Writing*. Routledge, 2001.
- <sup>13</sup> Trabalhos antropológicos: *African Matriarchal Foundations: The Igbo Case*. London: Karnak House, 1987; *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Press, 1987; St. Martin's Press, 1990; *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, Interlink Publishing Group, 1997; *The Politics of Memory: Truth, Healing, and Social Justice* (Edited with Abdullahi A. An-Na'im). London: Zed Books,

- 
- 2000; *Daughters of the Goddess, Daughters of Imperialism: African Women Struggle for Culture, Power and Democracy*. London: Zed Books, 2000. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Ifi\\_Amadiume](https://en.wikipedia.org/wiki/Ifi_Amadiume)>. Acesso em: 18 set. 2020.
- <sup>14</sup> Algumas publicações: *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. New York: Palgrave, 2016; *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities*. New York: Palgrave, 2011; *African Gender Studies: A Reader*. New York: Palgrave, 2005; *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton (New Jersey): Africa World Press, 2003; *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- <sup>15</sup> Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Oy%C3%A8%C3%B3nk%E1%BA%B9\\_Oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD](https://pt.wikipedia.org/wiki/Oy%C3%A8%C3%B3nk%E1%BA%B9_Oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD)>. Acesso em: 19 set. 2020.
- <sup>16</sup> Maat – para alguns autores uma deusa egípcia, para outros, um princípio, o da verdade, da justiça, da retidão e da ordem. Para alguns, deusa responsável pela manutenção da ordem cósmica e social.
- “Maat é a concepção egípcia de ordenação e da relação que evidencia e governa todos os aspectos da existência, semelhante à noção ocidental de lei natural. Estende-se desde os elementos da natureza (o mundo dos deuses) até o comportamento moral e social da humanidade.” (ALLEN, 1998, p. 26 apud COURI, Aline. A REPRESENTAÇÃO DA DEUSA MAAT NO EGITO ANTIGO. *Blog História das Artes Visuais 1*, Rio de Janeiro, HA EBA UFRJ, 5 jun. 2018. Disponível em: <<https://hav120151.wordpress.com/2018/06/05/a-representacao-da-deusa-maat-no-egito-antigo/>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- <sup>17</sup> Sugere-se consulta da publicação que estamos focalizando – ‘Oyéwùmí (2015) – para detalhamento sobre a riqueza do *Ifá*, seus construtos e sentidos. Neste artigo mais focalizamos e de forma simplificada a construção da maternidade em tal cosmovisão.
- <sup>18</sup> “A questão é que são tênues as fronteiras entre instituição, legitimidade social desta e imposição de uma ideologia, assim como a desidentificação de socialistas e feministas com a crítica a um tipo histórico e social específico de família – a família nuclear ou extensa baseada na autoridade do pai-marido e na divisão sexual do trabalho, do poder e do prazer. A crítica feminista a tal tipo de família foi confundida com uma palavra de ordem genérica: “morte à família”. Tal simplificação é rejeitada por diversos autores. Por exemplo, Chodorow e Contratto (1982), em artigo crítico a correntes feministas, negam a propriedade de posturas que consideram a mãe como toda poderosa, assim como aquelas que reduzem a mãe e a mulher a vítimas passivas. (CASTRO, 2014, p. 23).