CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

MATRIARCADO AFREEKANA

Narrativas Cruzadas do Ventre Negro ao Brasil

Érica Portilho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Relações Étnico-Raciais.

Orientadora: Eneida Leal da Cunha, D. Sc.
Co-orientador: Júlio César de Souza Tavares, D. Sc.

Rio de Janeiro

Agosto/2019

MATRIARCADO AFREEKANA

Narrativas Cruzadas do Ventre Negro ao Brasil

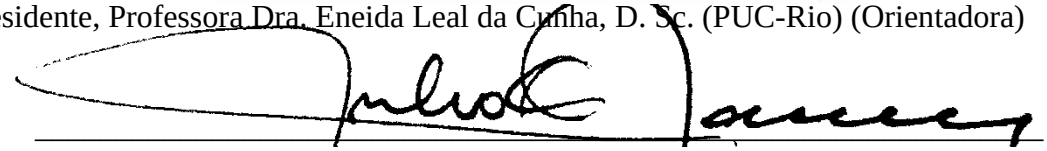
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico Raciais, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como requisito necessário à obtenção da titulação de mestre em Relações Étnico-raciais.

Érica Portilho

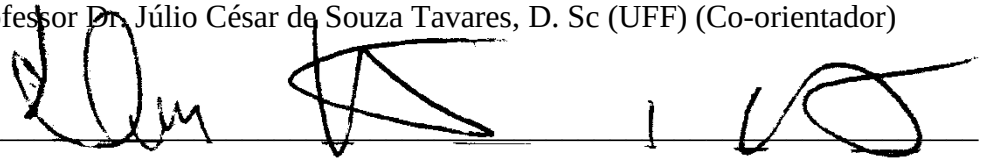
Banca Examinadora:



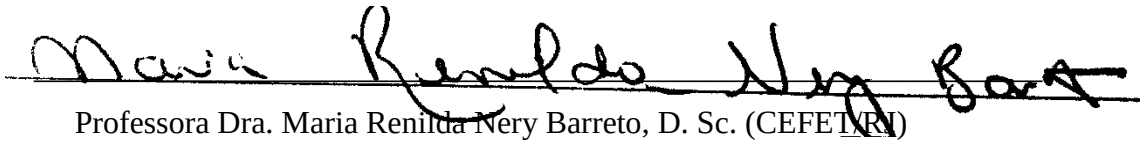
Presidente, Professora Dra. Eneida Leal da Cunha, D. Sc. (PUC-Rio) (Orientadora)



Professor Dr. Júlio César de Souza Tavares, D. Sc (UFF) (Co-orientador)



Professora Dra. Lucimar Felisberto dos Santos, D. Sc (UFRJ)



Professora Dra. Maria Renilda Nery Barreto, D. Sc. (CEFET/RJ)

Rio de Janeiro

Agosto/2019

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

P852 Portilho, Érica
Matriarcado afreekana: narrativas cruzadas do ventre negro ao Brasil / Érica Portilho.—2019.
154f., + anexos: il., color., enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2019.
Bibliografia : f. 142-154
Orientadora: Eneida Leal da Cunha
Coorientador: Júlio César de Souza Tavares

1. Negras - Condições sociais - Brasil. 2. Matriarcado. 3. Descendência matrilinear. 4. Diáspora africana. I. Cunha, Eneida Leal da (Orient.). II. Tavares, Júlio César de Souza (Co-Orient.) III. Título.

CDD 305.896081

Elaborada pela bibliotecária Teresa Cristina Gaio Mattos – CRB nº 4610

DEDICATÓRIA

“Às Mães Primeiras, rainhas ancestrais e origem de toda a humanidade. A elas peço licença e, com toda reverência, agradecendo a confiança de ter sido incluída nesta designação ancestral que reivindica a ontologia da mulher afro-pindorâmica na História do mundo. Dedico, especialmente, a duas mulheres extraordinárias, Jacintha e Vanice, as referências mais marcantes da minha história. A elas atribuo: o valor e a dedicação ao sagrado feminino, em perspectiva afro-pindorâmica. À todas as mães que orientaram e conduziram esta jornada. Em especial, dedido aos ventres que nos legam, divinamente, a acentuação melanodérmica. Os sagrados ventres que rasgaram as estruturas coloniais e mantiveram-nos humanos, sociáveis, xenófilos, vivos, ativos, mesmo diante do Holocausto-negro, sustentado pelo racismo ideológico-estrutural. Às *yas*, *nochês*, *ekedis*, iyalodês, gibonãs, mamas, mas, professoras, cozinheiras, babás, empresárias, tias, tataravós, bisas, mães, irmãs, primas, madrinhas, noras, netas, bisnetas, que nunca negaram o privilégio de educar, nutrir e a cuidar do seu povo, mesmo sabendo que, muitas vezes, a doença colonial os impedia à reciprocidade. Não poderia me esquecer de uma energia ancestral que se auto-nomeia Mama, protetora, mão que assolou meus caminhos, ao mesmo tempo que afagou e enxugou minhas lágrimas. E por fim registro que é uma honra participar de uma construção cósmica tão peculiar. Dedico às Senhoras do Ventre do Mundo Inteiro”.

AGRADECIMENTOS

Ao *Princípio da Mãe* que se fez presente do início ao fim deste estudo. Foram muitos nomes de mulheres negras e pindorâmicas que contribuíram para a realização deste trabalho.

Em primeiro lugar agradeço à três entes individuais importantes. Entes femininos que juntos representam o espírito da maternidade coletiva. Sem este, nós não poderíamos existir. Não poderia esquecer de uma energia ancestral que se autonomeia *Mama*, protetora, mão que assolou meus caminhos, ao mesmo tempo que afagou e enxugou minhas lágrimas.

À minha Iyalorisà, Jaqueline de Aganjú, por ter acreditado nesta missão desde o início, quando ainda era um esboço de enredo de escola de samba. Sem você, "minha velha", nada disso teria sido possível. Foram incontáveis rituais e muita paciência para me ajudar a ligar os pontos e a compreender o desconhecido. Aprendemos e crescemos juntas. Uma relação que ressignificou a palavra mãe e me ajudou muito, nas solitárias reflexões e no derramar de tantas lágrimas.

Ao meu companheiro Gilberto Nascimento, parceiro para todas as horas! Dormia, ouvindo trechos de cada capítulo. Ele me ajudou nos investimentos em materiais bibliográficos e entendeu as dificuldades de fazer um mestrado sem bolsa ou auxílio financeiro. Ele que foi "pau para toda obra" e esperou pacientemente durante esses quase três anos de ausências na vida familiar e social.

A amiga e companheira, Verônica Vieira de Souza, aquela que sempre tinha uma palavra de conforto nos momentos de angústia e desespero.

À família consaguínea, os Portilhos, e à minha família espiritual do Ilê Asè Ni Obá Oyó Aganjú. Sem vocês não seria possível!

À madrinha, Nadja Naira, e ao meu padrinho, William Alves, partes integrantes e importantes da minha vida e formação. Gratidão por terem me escolhido!

A Mona Lima e Anna Mires que, apesar de terem chegado no início do fim do trabalho, emprestaram seus ouvidos, discutiram e problematizaram muitos dos meus argumentos.

À amiga e Iyalorisá, Wanda de Omolú, leitora ávida e paciente que me revelou muitos segredos sobre esta missão. Grande conselheira.

Ao Grupo de Estudos *Matriarcado Afreekana*, lugar que pude dividir muito e aprender de igual maneira.

Agredeço às muitas rezas enviadas via whatsaap ou por telefone das companheiras Gayakú Deusimar, Iyalorisá Nadja de Omulu e Mejitó Marcia de Sakpata. As palavras de força e ânimo me impulsionaram até aqui.

Ao meu amigo e, neste trabalho, co-orientador, Júlio Tavares, que foi fenomenal em seus questionamentos e sugstões. Sua maneira muito delicada de contestar meus argumentos, mobilizou deslocamentos semânticos, trazendo à tona novos horizontes.

Ao meu amigo Moruff, um menino travesso de quase 60 anos. Foi ele que possibilitou minha entrada no fantástico mundo da Iyabás no continente africano. Sem ele, eu não teria conhecido a *Mama*.

Não poderia esquecer de todos os amigos que colaboraram para minha primeira viagem à África: Wendell Braulio, minha irmã Lidia Maria – somos estranhas, mas sabemos amar – , Verônica Black, o irmão Haroldo do MNU, Julio, Ariana, Maria de Fátima, Marcelo Dias do MNU, Luiza Aquino, Lúcia Mara, Jdr Marinho da Universidade de Guarulhos, Gilson Brandão, Feit, Mana, Anderson Oriente, Angélica, Lilhan Ferro, Vitor Pimenta, Luciana Figuiredo.

E, em especial, à minha orientadora Eneida Cunha, que, além de colaborar para minha viagem, foi aquela que entendeu a estranha trajetória deste trabalho, atravessado por muitas e complexas circunstâncias. Quase sobrenaturais, mas vivas. Obrigada pelo apoio na hora em que mais precisei de defesa. A todo corpo técnico e diretor do Instituto Hoju e a todos os amigos que as falhas da memória não permitiram registrar: toda minha gratidão!

Ao bebê que carrego no ventre, minha experiência real na finalização desta dissertação.

Àquela que abre e fecha a porta e é a grande guardiã do ventre do universo, que se manifesta nos expectros do grande arco-íris.

À irmã Joceline Gomes que cuidadosamente ajudou a formatar este trabalho.

Por último, mas não menos importante, à Marina Miranda que fez parte do início desta jornada e me ajudou muito na percepção e nas conexões do invisível com o real.

E, por fim, registro que é uma honra participar de uma construção cósmica tão peculiar. Dedico este trabalho às Senhoras do Ventre do Mundo Inteiro.

A Descolonização intelectual é um pré-requisito para a criação de estratégias de descentralização política e de reconstrução cultural bem-sucedidas. O sucesso político-imperialista da Europa pode ser atribuído não tanto ao poder militar superior, mas muito mais à cultura: o primeiro garante controle mais imediato, mas exige força física contínua para a manutenção do poder; enquanto que o último - a arma cultural - é bem-sucedida na dominação de longa duração, que assegura a cooperação de suas vítimas (ou seja, pacificação da vontade). O segredo que os europeus descobriram cedo em sua história é que a cultura traz regras para o pensamento, e que se você puder impor a sua cultura às suas vítimas, você pode limitar a criatividade de sua visão, destruindo sua capacidade para agir com vontade e intenção em seu próprio interesse. A verdade é que nós todos somos "intelectuais" e visionários potenciais.

Marimba Ani (Dona Richard)

RESUMO

MATRIARCADO AFREEKANA

Narrativas Cruzadas: do Ventre Negro ao Brasil

O Matriarcado *Afreekana*: narrativas cruzadas do ventre negro ao Brasil é um estudo que examina relatos êmicos, refletidos a partir da experiência autoetnográfica, objetivando reconstituir a trajetória sobrevivente do sistema social matriarcal de origem afro-pindorâmica na diáspora brasileira. Em primeiro plano a investigação expõe o contínuo Holocausto negro-africano, também categorizado como *Maafa*, sobretudo no campo do conhecimento (epistemicídio), sugerindo uma reflexão sobre as intencionalidades que estigmatizaram os sistemas matriarcais - ação que permeia todos os capítulos subsequentes. Em seguida, o leitor é convidado a examinar a vida dos teóricos que desenvolveram o conceito de matriarcado no Ocidente, por meio de um estudo expositivo de suas pessoalidades, carreiras e as categorias reafirmadas por cada um deles. Categorias classificadoras que serviram para inferiorizar o Matriarcado como sistema primitivo em relação ao sistema Patriarcal. A análise do conceito de Matriarcado na visão desses autores, ampara o isolamento das seguintes categorias: matrilinearidade, matrifocalidade e matrilocalidade que ajudam a delinear a espinha dorsal de um sistema Matriarcal. Essa análise é agregada às narrativas endógenas afro-pindorâmicas que são pautadas no "Espírito da Maternidade" ou na "Maternidade Compartilhada", princípios fundantes do Matriarcado. Com base nessa espinha dorsal é constituído o *em comum*, o Princípio da Mãe ou Matriarcado *Afreekana*. Uma cartografia das sociedades matriarcais remotas e contemporâneas e um quadro de referências de sociedades matriarcais do continente africano e da diáspora são apresentados. Eles representam o resultado inicial de uma investigação que tem neste estudo apenas o início de um longo caminho a ser traçado por inúmeros pesquisadores que se interessam pelo tema.

Palavras-chave: Matriarcado. Matrilinearidade. Holocausto Negro. Narrativa Êmica. Diáspora.

Registro de obra n.2020.RJ.003065 Escritório de Direitos Autorais FBN/MC

ABSTRACT

AFREEKANA MATRIARCHY:

Cross-Cultural Narratives of the Black Womb to Brazil

Afreekana Matriarchy: Cross-Cultural Narratives of the Black Womb to Brazil is a study that examines emic reports, reflected from self-ethnographic experience. It aims to reconstruct the surviving pathway of **Afro-pindorâmico**[1] matriarchal social system in Brazilian diaspora throughout history. First this research exposes the continuous Black African Holocaust, also categorized as Maafa, especially in the field of knowledge (epistemicide), considering the intentionalities that have stigmatized matriarchal systems, as will be demonstrated by similar reflections that permeate all subsequent chapters. Then the reader is invited to examine the lives of theorists who have developed the concept of matriarchy in the West, offering an expository study of their personalities, careers, and the categories reaffirmed by each of them. These categories have served to undermine matriarchy by lowering it as a primitive system in relation to the patriarchal system. The vision of matriarchy in the works of those authors supports the isolation of the categories: matrilinearity, matrifocality, and matrilocality which help outline the backbone of a matriarchal system. This approach is added to the **Afro-Pindorâmico** emic narratives which are based either on the spirit of motherhood or on shared maternity. Based on that backbone the Principle of Mother or Afrekana Matriarchy is constituted as a common knowledge. Both a cartography of remote and contemporary matriarchal societies and a framework of matriarchal societies from the African continent and the diaspora are presented. This thesis is the initial result of an investigation that may contribute to a long way to go towards critical approaches in this theme.

Keywords: African Matriarchy. Matrilinearity. Black Holocaust. Emic Narrative. Diaspora.

[1] ***** *Pindorama: From Old Tupi pindoba retama ("land of palm trees"). Proper noun: 1- (poetic) Brazil; 2- (Tupi mythology) A land free from evil. In: https://en.wiktionary.org/wiki/Pindorama.*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Templo of Auset em Paaraka (Pilak, Philae) - 2.400 years ago 34
Figura 2 - Print da página oficial da Secretaria de Educação do Estado do Paraná 45
Figura 3 - Reconstrução do rosto de Luzia 46
Figura 4 - Ilustração autoral produzida a partir do levantamento de dados arqueológicos sobre os mais antigos fósseis desenterrados até o presente momento 47
Figura 5 - Variedade de reconstruções faciais para o Homo erectus 47
Figura 6 - Estátua de Aset cuidando de Heru; ilustração de Aset com trono na cabeça (wikipedia); alto relevo Aset com Pr Seti I no colo, datada do século XIII AEC 59
Figura 7 - Teóricos ocidentais que escreveram sobre o matriarcado: Joseph Lafitau (francês), Johann Jakob Bachofen (suíço); Lewis Morgan (norte-americano); Frederich Engels (alemão); John Ferguson MacLennan (escocês) 71
Figura 8 - Povos Indígenas do Brasil 87
Figura 9 - Imagem autoral inspirada no trabalho de Heide Goettner-Abendroth – mapa visto pelo eixo sul 91
Figura 10 - Carta de Esperança Garcia, Piauí, 177 97
Figura 11 - Imagem de Olaf Tausch 128
Figura 12 - " two principal priestesses of this temple. the dark one, Josefa, is the mother in godhood, and the light one is an assistant" 135
Figura 13 - Sacerdotisas com água sagrada para lavar a igreja para a cerimônia 135

SUMÁRIO

Introdução 12

1. **Capítulo 1 - Maafa – O Contínuo Holocausto Negro-Africano no Mundo**. 24

1.1. Matriarcado Afreekana 26

1.2. A Maafa, o contínuo Holocausto 39

2. **Capítulo 2 - O Matriarcado na Terceira Pessoa: Uma Narrativa Exógena** 67

2.1. Matrilinearidade 84

2.2. Matrifocalidade 87

2.3. Matrilocalidade 90

3. **Capítulo 3 - Matriarcado Afreekana: Uma Narrativa Na Primeira Pessoa** 96

3.1. Nossa herança matrilinear africana 106

3.2. O lugar social da mulher em África: uma narrativa de dentro 111

3.2.1. - O matriarcado na obra de Diop 111

3.2.2. - O matriarcado na obra de Ifi Amadiume 115

3.3. Unidades de análise do Matriarcado Afreekana 123

3.3.1. - Mãe como unidade espiritual complementar 123

3.3.2. - A mulher como invenção da concepção ocidental de gênero em Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí 125

3.3.3. Complementariedade 127

3.4. O matriarcado no Brasil 132

Considerações Finais 139

Referências Bibliográficas 142

Anexos 155

INTRODUÇÃO[2]

O presente estudo objetiva investigar o conceito de Matriarcado, partindo da política de representação Ocidental sob o amparo da categoria *maafa* (ANI, 1994). Tal categoria se constrói a partir da visão de que existe um contínuo Holocausto Negro-Africano no mundo. Inicio a reflexão pelos fatos (desigualdade socioeconômica, disparidades nas taxas de mortalidade entre pessoas negras e brancas), estruturas de poder (racismo, escravidão), ideias/políticas (eugenia) que convergem a perpetuar o contínuo Holocausto dos povos melanodérmicos, sobretudo na diáspora brasileira. Estes fenômenos atuam como dispositivos de poder (FOUCAULT, 1979, p. 244) que intentam aprisionar esses povos, limitando-os à ontogenia e à filogenia eurocêntricas. Apreendida a cosmologia europeia, a partir do problema de análise centrado na categoria indivíduo, busco reconhecer no repertório analítico de Franz Fanon (1952/2008), sobretudo o eixo estruturante do seu pensamento, o da sociogenia[3], um campo mais apropriado para alicerçar a elaboração de um socio-diagnóstico da população afrodiaspórica e pindorâmica a fim de organizar o possível conceito de Matriarcado.

A investigação tem origem no movimento de resistência das mulheres negras acadêmicas, especialmente o questionamento de evidências empíricas e de dados estatísticos que expunham a eficácia da epistemologia feminista para o cumprimento da agenda política das mulheres brancas e a exclusão da agenda da população negra. A luta em prol da equidade feminina resultou às mulheres brancas abertura de espaços antes inalcançáveis por elas, além da diminuição sistemática da violência contra as mulheres daquela concepção de raça socialmente construída. Por outro lado, contraditoriamente, as mulheres com taxa melanodérmica elevada mantiveram-se submetidas às desigualdades socioeconômicas, perpetuadas pela *maafa*, também no campo do conhecimento. Este

[2] Utilizarei as notas de rodapé como parte integrante do desenvolvimento textual, visto que empregarei muitos termos e conceitos que necessitam de aprofundamento ou explicações mais detalhadas. Para evitar digressões textuais, aplicarei as notas como recurso complementar e não como fonte dispensável. Dessa forma, evito intervalos no raciocínio sequencial do texto e também os lapsos de entendimento em tópicos de maior complexidade.

[3] O conceito de sociogenia é referido por Fanon no início da obra *Peles negras, Máscaras Brancas*, publicada pela primeira vez em 1952.

tópico é de grande urgência para qualquer episteme que tenha o objetivo de falar de nós para nós, privilegiando a matriz civilizatória de onde partimos.

Além disso, nasci e cresci dentro de microssistemas organizados a partir dos mesmos princípios sociais encontrados nas investigações teóricas sobre o Matriarcado. Fato prevalecente na decisão do campo da pesquisa.

O gênero narrativo

O Matriarcado é um mundo quase infinito de possibilidades que nos ajudam a ressignificar conceitos e elaborar questões sobre a nossa própria ontologia. A circularidade e as curvas dos pensamentos africanos e dos povos pindorâmicos sobre o tema encruzilharam-se ao pensamento do escritor-quilombola Nêgo Bispo (2019)[4] e as reflexões da antropóloga Misia Landau, em seu livro *Narratives of Human Evolution* (1991). Desta forma, é possível tomar a ciência como uma narrativa que constrói as suas "verdades" a partir de hipóteses que, mesmo sendo testadas, mantêm seus limites de precisão pautados na interpretação de um indivíduo ou de um grupo de sujeitos. É o que faz Misia Landau, em seu livro *Narratives of Human Evolution* (1991). Ali ela destaca as limitações físicas e cognitivas dos seres humanos, que nos impedem de ter uma visão da totalidade de mundo, condicionando-nos a descrevê-lo dentro dessas limitações e fragmentações.

Assim, a universalização, ou a história única do mundo, estaria condenada à falta de sentido, visto que o mundo é constituído a partir de pluriversalidade, que podem indicar um enredo com início meio e início, divergindo da linearidade ocidental do início meio e fim. Por isso, a presente narrativa não se propõe a ser a forma "certa" ou "errada" de entender o mundo.

O texto proposto aqui é simplesmente uma narrativa, consubstanciada por argumentos, assim como aponta Landau, alicerçada no repertório de memórias individual e coletiva – grupo de pessoas que fazem parte da Sociedade Matriarcado Afreekana, da qual eu sou integrante e uma das fundadoras, composta por homens e mulheres do Brasil

[4] Palestra Colonização e Quilombos, realizada no dia 07/06/2019, no Memorial Municipal Getúlio Vargas, na Glória, Rio de Janeiro. Antônio Bispo dos Santos, quilombola, escritor, lavrador, poeta é um mestre do saber tradicional. Pesquisador do pensamento contra colonial, desenvolve seu trabalho focado nas narrativas em disputa.

e de fora dele. Desse modo, a partir da memória e da experiência, evidências individual e coletiva, pavimento o chão deste trabalho.

Seguindo o ponto de vista da autora (LANDAU, 1991), analiso narrativas exógenas que compõem o repertorio teórico que ampara a tese sobre o Matriarcado como sistema social universal (LAFITAU, 1724; BACHOFEN, 1861; MCLENNAN, 1865; MORGAN, 1871; ENGELS, 1884) e as contestações endógenas, que apontam para a divisão da humanidade em dois conjuntos geograficamente distintos, entre os quais, um deles propiciou a eclosão do Matriarcado e o outro a do Patriarcado (DIOP, 2014 [1959]; AMADIUME, 1987).

Considerações sobre o método

De acordo com *William Edward Burgahardt* (1868-1963), mais conhecido como W.E.B. Du Bois, as aspirações das pessoas negras devem ser respeitadas (1999). Segundo o autor, a riqueza e a profundidade amarga de suas experiências, os tesouros desconhecidos de sua vida interior e as diferentes formas de entender e vislumbrar o mundo são fontes de novas perspectivas que podem tornar suas vidas, afetos e ações preciosidades inestimáveis para todos os corações humanos, mas principalmente para si próprios (1999. p.50). O encontro do negro com as histórias negras permite que suas almas exasperam a oportunidade de voar por sobre a fumaça do pálido céu azul, sendo, para seus requintados espíritos, benção e guarida para tudo aquilo que eles perdem por serem negros (Ibidem). Seguindo a perspectiva de Du Bois, refletir sobre a riqueza da experiência que me atravessa, e a relevância dela para o desenvolvimento argumentativo deste estudo inclui "uma narrativa já bem conhecida, porém raramente escrita" (Ibidem). Nesse sentido, utilizo a memória como caminho de pesquisa (CHANG, 2008. p. 71), condutora das reelaborações necessárias à organização dos argumentos que compõem a voz narrativa desta dissertação.

A intuição no campo empírico deste estudo foi gestada junto a organizações, hoje compreendidas como matriarcais. Eu, afro-pindorâmica, nascida e criada no Morro da Mangueira, uma favela da cidade do Rio de Janeiro, atravessei quatro décadas vivenciando o Matriarcado cotidianamente. Mulheres de origem afro-pindorâmica ocupavam posições de poder e gestão dos contextos sociais nos quais elas estavam inseridas. Esses contextos influenciaram os estudos iniciais, potencializados a cada nova

leitura de textos históricos e literários produzidos por mulheres e homens africanos, afrodescendentes e pindorâmicos.

Apoio-me em um memorial autoral para construir a experiência do Matriarcado na diáspora brasileira narrada neste estudo. Partindo da vivência como afrodescendente e descendente de uma sociedade originária do Brasil – os macuxi da Terra Raposa Serra do Sol –, eu retorno algumas décadas para recuperar, nos episódios transcorridos, a matéria-prima para mapear histórias em comum convergentes com o sistema Matriarcal, intraestruturas microssociais geridas prioritariamente por mulheres negras. Ou seja, há a possibilidade de a gestão Matriarcal ser implementada por homens negros, pois, de acordo com as análises que serão expostas no decorrer do estudo, o Matriarcado não se pauta na distinção de gênero como limitador de papéis sociais atribuídos. Não é uma condição *sine qua non* ser anatomicamente do sexo feminino para ser uma Matriarca. Matriarcas são nomeadas no espaço da comunidade. Elaborar analiticamente o próprio memorial, como pesquisadora, é assim uma forma de recolher informações sobre a gestão das relações dentro dessas sociedades, ingressar no cotidiano das estruturas geridas a partir do modo de vida matriarcal que suleia[5] as sociedades africanas e algumas sociedades dos povos originários do Brasil. Para me referir à população afrodescendente e descendente dos povos originários, utilizarei a expressão *afro-pindorâmicos*, criada pelo poeta e mestre do saber Nêgo Bispo (apelido) em seu livro *Colonização, Quilombos: modos e significações* (SANTOS, 2015). Para o termo Pindorama, existe duas hipóteses de significado, ambas originárias do tupi-guarani. Pindó-rama, ou pindó-retama, "terra/lugar/região das palmeiras", ou da junção de pin'dob (palmeira) com – orama (espetáculo), ou "espetáculo das palmeiras". A adoção do termo pindorâmico significa dizer que o Brasil nunca foi "descoberto", pois ele sempre existiu, ocupado por milhões de seres humanos originários e migrantes das antigas dispersões pelo mundo. O sentido semântico de pindorâmico se refere aos povos originários do Brasil antes da "invasão de Pindorama". A junção a expressão afro-pindorâmico, contribui significativamente para o

[5] O termo sulear aqui é empregado na perspectiva de W.E.B DuBois (1999) quando faz referência a reelaborações dos negros na diáspora, o que nomeia como a dolorosa experiência da "dupla consciência" ou do "eu dividido", referindo-se ao fenômeno da escravização e do racismo nas Américas, problematizando o caráter ideológico de análise centradas no Norte. Similarmente no Brasil, o termo é referenciado por Paulo Freire (ADAMS, 2008. p.369-398) dando visibilidade à ótica sul como uma forma de contrariar a lógica eurocêntrica dominante a partir da qual o norte é apresentado como referência universal, porém sem o recorte racial empregado por Du Bois.

estudo, pois além se referir a pluriversalidade cosmológica, nos remete a potente utopia o Matriarcado de Pindorama, de Oswald de Andrade (1928), encontrando no *Manisfesto Antropofágico*, convergências e divergências que agregam valor a esta análise.

Eu, como sujeito da experiência, adquiro neste estudo o estatuto analítico de objeto-sujeito da observação. Para tal empreitada, amparo-me no método de análise qualitativa denominado autoetnografia (HAYANO, 1979, p.79). O termo auto vem do grego: auto (self, ou em si mesmo), *ethnos* (nação, no sentido de um povo ou grupo de pertencimento), *graphos* (escrever, a forma de construção da escrita)[6], referindo-se a uma forma de construir um relato, escrever sobre o grupo de pertença (povo) a partir de si mesmo. O lugar de onde parte a narrativa na pesquisa sobre o Matriarcado é primordial para compreender as teorias sobre o mesmo. A antropóloga nigeriana (Igbo) Ifi Amadiume, em seu livro *Afrikan Matriarchal Foundation: The Igbo Case* (1985), utilizou o método autoetnográfico para desenvolver a tese sobre o Matriarcado como Unidade Cultural da África (DIOP, 2010)[7], em sua vivência como parte do povo *Igbo*.

Em 1977, Walter *Goldschimidt*, observou que "toda etnografia é autoetnografia", na medida em que revela investimentos pessoais, interpretações e análises. Durante a década de 1980, pesquisadores de sociologia, antropologia, comunicação e estudos de gênero começaram a escrever e defender a narrativa pessoal, a subjetividade e a reflexividade na pesquisa, embora não usassem o termo autoetnografia.

Com suporte nas afirmativas acima, considero-me para este trabalho, a partir do pensamento de Du Bois, como:

a) afro-pindorâmica; mulher; moradora de favela;
b) voluntária em uma instituição de educação de crianças e jovens negros há mais de trinta anos;
c) coordenadora de projetos socioculturais dentro de mais de vinte favelas no Estado do Rio de Janeiro;

[6] DOROLIERT & SAMBROOK, 2012, p. 83-95.

[7] Ifi Amadiume se baseia na teoria de seu antecessor, o senegalês Cheikh Anta Diop (2010), concordando com sua tese central de uma estrutura mínima de unidade entre as diversas sociedades africanas, mas discordando em parte do método de estudo de macros sociedades, alegando que tais estudos distanciam a realidade da vivencia experienciada por ele próprio.

d) compartilhadora de experiências diversas em quarenta anos de convivência dentro de microestruturas sociais (igreja, escola, sub-bairro, terreiro, organizações sociais, grupos de danças folclóricas, etc.)

Esse lugar é entendido a partir da perspectiva de Basso (1996, p. 103-104) como espaço transdimensional que, através da experiência relacional, torna-se significante: "O lugar é o primeiro de todos os seres, pois tudo o que existe está em um lugar e não pode existir sem ele" (Ibidem, p. 3). A concepção mundo-lugar concebe o Matriarcado Afreekana a partir da enunciação sensível da vivência matriarcal dentro das pequenas estruturas sociais que, muitas vezes, são relegadas às periferias do saber canônico, ou são interpretadas por atores que não fazem parte do mundo-lugar matriarcal. São essas estruturas que reproduzem organizações bastante similares às formas de estar e vivenciar o mundo narradas nas fontes documentais sobre o Matriarcado africano, oferecendo dados úteis à reflexão e ao aprofundamento sobre o ***em comum entre o lá e o cá***, apresentado como uma nova perspectiva, Matriarcado A*freekana*.

Antes de emergir na autoetnografia, utilizo outros métodos, dentre eles, a participação observante, descrita no livro *Corpo e Alma* de Wacquant (2002). Considero relevante pensar a experiência do autor que, para estudar seu objeto, pugilismo, se inscreveu como aprendiz da luta, a fim de vivenciar e não apenas observar a experiência de um boxeador. A intensidade da escrita do autor, integrando o universo do sentir à sua análise, me ajuda a refletir sobre a necessidade da experimentação, para tratar do objeto desta dissertação: o Matriarcado. No caso do estudo realizado nesta dissertação, a motivação surge de uma inquietação pessoal, co-constituída na experiência coletiva de resistência dentro do movimento de mulheres negras. Sinto-me instigada a entender criticamente a apropriação da experiência de lutas de sobrevivência – implementada no interior das micro-organizações geridas por mulheres negras para fortalecer teorias/causas que não mantêm em suas agendas as demandas da própria população negra. Ou seja, pensar como a visibilidade de algumas experiências de negras e negros em espaços específicos (feministas) podem servir para reforçar o contínuo Holocausto Negro-Afro-Pindorâmico, do qual falarei mais adiante.

Entendo que a participação observante, enquanto método, traria algumas limitações ao meu estudo. A longa distância temporal entre o que eu vivi como integrante de uma sociedade matriarcal e o experimento de coleta de dados da participação

observante poderia dificultar a identificação dos elementos comuns e permanentes das estruturas matriarcais. Nesse sentido, a autoetnografia enriquece o estudo, pois, como afirma Santos (2017), a distância temporal no método autoetnográfico é indicativa de uma forma de distanciamento social. E no caso do Matriarcado, a distância temporal testemunha a diferença do estatuto que eu tinha durante a vivência da experiência e no momento da análise dos dados fornecidos pelas fontes da investigação (a dissertação). O fazer autoetnográfico me ajuda a perceber mais detalhadamente o ambiente e os movimentos das pessoas que integram a cena. Desperto uma atenção primordial para investigar o eu no primeiro plano e isso aguça meus sentidos para a questão representacional durante todas as etapas do processo de pesquisa. Antes desse mergulho no *self*, quando alguns alunos dos cursos que ministro, ao fazerem uma pergunta, divagavam sobre uma experiência matriarcal, minha atenção não estava plena. Eu não conseguia perceber o todo, o ambiente, as expressões, a gestualidade, os outros. O exercício reflexivo me ajuda, dessa forma, a compreender a experiência matriarcal com maior profundidade, além de facilitar o reconhecimento da vivência no momento exato em que ela ocorre. É exatamente essa experiência que, em contato com a teoria (revisão bibliográfica) e o aprimoramento da sensibilidade para a observação no campo, revela-me um universo de similaridades entre o mundo prático e o mundo teórico, apontando o comunal entre as sociedades matriarcais do continente africano, as pindorâmicas e as afro-pindorâmicas, bem como reforçando a tese do em comum do Matriarcado lá e cá.

E por último, escolher a perspectiva endógena, seguindo a mesma lógica da autoetnografia e da perspectiva de análise como narrativas, compõe a tríade *intra,* que se mostra como abordagem que reconhece e envolve a subjetividade, a emotividade e a perspectiva do autor sobre a investigação.

Conceitos que "suleiam" o presente estudo

1) Pindorâmico - por adotar o eixo de visão sul, ou seja, sulear as narrativas deste estudo a partir da perspectiva endógena, uso o termo Pindorama e seus derivados, que na língua Tupi-Guarani significam Terra das Palmeiras. O mesmo termo inspirou o nome Quilombo dos Palmares. Tal opção é significativa enquanto um exercício de construção de conceitos que partem da ruptura ontológica e epistemológica com a experiência colonial.

2) Matriarcado de Pindorama – a combinação entre matriarcado e Pindorama é referida no Manifesto Antropofágico (1928), de Oswald de Andrade, sugerindo que as populações originárias do Brasil não eram patriarcais, mas matriarcais. A expressão antropofágica propõe, assim, uma mudança de visão de mundo sobre o Brasil, lançando outros olhares sobre os habitantes do lugar Pindorama. Esta visão dialoga com o termo afro-pindorâmico cunhado por Nego Bispo (SANTOS, 2017).
3) Matriarcado Afreekana – de acordo com Paulin Hountondji (1977;1983), a filosofia africana deve ser tratada como um conjunto de textos. Esta definição permite entender o Matriarcado africano a partir de textos de autores endógenos. Constituem textos, em um sentido amplo, as experiências, orais ou escritas, acumuladas por pessoas que vivenciam ou experimentaram o Matriarcado em sua prática cotidiana, inclusive no Brasil, mostrando a interligação profundamente enraizada entre a vivência matriarcal africana e seus derivativos aqui no Brasil.

4) Unidade Cultural Africana (2014) – segundo Cheikh Anta Diop (2014), há uma base comum que se pode denominar cultura africana, chamada por ele de Unidade Cultural Africana (2014). Alguns críticos conjecturam ser sua tese a descrição da ilusão de uma unanimidade de pensamento africano. Contudo, considero-a uma chamada para uma reflexão provocadora, sugerindo um desvio de "certezas" sobre a história da África, que exige um exercício de olhar além da visão do conhecido ou do esperado, e adentrando o mundo *cosmosensation* (OYÈWÙMÍ, 1997). A cosmosensação exige de nós, que somos conceitualmente ocidentalizados, um esforço para nos desprendermos da cosmovisão, isto é, da visão como sentido superior na interpretação de mundo. Convoca-nos à agregação de todos os seis sentidos: visão, audição, olfato, paladar, tato e intuição, que foram suprimidos e/ou inferiorizados, incluindo ainda a subjetividade intuitiva. Somente desta forma, de acordo com OYÈWÙMÍ (2016), reuniremos as potencialidades que nos facilitam a compreensão do conceito de unidade, numa perspectiva endógena diopina. Vale ressaltar que isso não significa que Diop pensa uma África homogênea, mas aponta uma unidade-dual; um pensamento espiral, poliversal ou ubuntu.

> Deste modo, então, a unidade cultural africana, na concepção de Diop, é a exposição da mínima unidade comum que atravessa a população africana dentro e fora do continente africano (KEITA, 2015), similarmente referenciada em conceitos como *Asili* africano (ANI, 1994), e arquétipo (JUNG, 1919). A unidade cultural assume aqui a exegese de um fenômeno ocorrido com nossas ancestrais, em um nível coletivo e em diferentes temporalidades e sociedades africanas e pindorâmicas. Esta base cultural comum integra nosso ser hoje, apesar da memória traumática da experiência transatlântica (escravização).

Nossa pergunta

Proponho, neste estudo, analisar, as narrativas de autores que tratam o tema, as fontes documentais, dois grupos focais organizados e o memorial pessoal para responder a seguinte pergunta: o Matriarcado de origem africana, reconfigurado na experiência da diáspora brasileira, permanece ativo e é reproduzido nas microestruturas sociais geridas por afro-pindorâmicos? No ponto de vista de quem está dentro da narrativa sobre o Matriarcado *Afreekana n*o Brasil, o objetivo principal da dissertação é recuperar experiências biográficas matriarcais aqui na diáspora brasileira, dentro de um texto autobiográfico.

Reitero a característica primária das antigas sociedades matriarcais africanas: integralidade e indivisibilidade de um sistema ecológico, que insere a experiência social e individual dentro da experiência cósmica. Ou seja, o Matriarcado africana é uma experiência holística. Dito isso, meu relato biográfico individual é apenas um meio para melhor caracterizar a experiência do Matriarcado *Afreekana* na perspectiva dos agentes que dela participam. Aspiro documentar neste trabalho as características principais que organizam o que há de comum entre as microestruturas matriarcais, bem como seus mecanismos de reprodução. Busco mapear, ainda, o modo como os integrantes percebem as diferenças que operam entre seu sistema de organização de mundo e o sistema oficial (patriarcado), bem como a forma eles percebem e elaboram aquele sistema. Por isso, eu e meus orientadores consideramos a autoetnografia como a forma mais adequada de colher os dados sobre um passado vivido, que se torna relevante para construir o objeto

de estudo. No entanto, acreditamos que o exercício desta autoetnografia (na posição de mestranda e pesquisadora) na recomposição da memória (no lugar de mestranda integrante de uma microssociedade matriarcal) e o treinamento para explorar os complexos labirintos desta memória em busca das características do Matriarcado. Tal memória está atravessada pela discriminação e o sofrimento de viver em uma macro sociedade racializada e patriarcal, mas também se configura em um meio fértil para a sensibilização na realização trabalho de observação etnográfica e de análise dos dados produzidos nos encontros com os dois grupos focais.

O dinamismo das organizações matriarcais impulsionou a tese objeto da reflexão. O maior desafio foi organizar a integração entre a ação teórica e a ação prática, visto que o ambiente acadêmico, de onde partem as unidades de análise sobre o conceito de Matriarcado, reproduz uma única visão de mundo: a europeia. É necessário lidar, ainda, na abordagem do tema, com as limitações teóricas do feminismo e outras epistemes, que têm como fundamento a experiência civilizatória (e o colonialismo) ocidental, gerando algumas dificuldades para construir a síntese presente.

Assim, este trabalho decorre de um conjunto de experiências vividas, observadas, investigadas e analisadas, cujo sentido se produz a partir de minha intervenção como sujeito-político. Tal posição se constitui por valores e pela ética sobreviventes de antigas sociedades matriarcais, perpetuados no conhecimento empírico e mantidos por uma unidade estrutural em comum partilhada (DIOP, 2014) pelas civilizações africanas e afro-pindorâmicas, dentro e fora do continente africano.

Divisão dos capítulos

O primeiro capítulo, "Maafa – o contínuo holocausto negro-africano", é composto por três partes: 1.1) o poder do nome – Matriarcado A*freekana*; 1.2) a etimologia do holocausto negro-africano; 1.3) fenômenos do holocausto como dispositivos de poder. Na primeira parte, discute-se, no contexto do holocausto/maafa o despojamento do nome como um ato de poder, controle e dominação. Contextualiza-se o ato de nomear com apoio na mitologia-judaico cristã. Em seguida, abordamos a história da renomeação das pessoas escravizadas com base nas narrativas autobiográficas orais ou escritas de pessoas sequestradas para a escravidão. A primeira parte é finalizada com a exposição das origens

da expressão "matriarcado *afreekana".* A segunda parte, por sua vez, apresenta a raiz etimológica do termo *maafa* e justifica a adoção da palavra holocausto para definir os fenômenos sucessivos que promovem o genocídio da população melanodérmica dentro da diáspora brasileira. Na terceira parte, realizo uma síntese histórica de alguns fenômenos que perpetuam o holocausto das populações melanodérmicas dentro da experiência do racismo estrutural no Brasil, autorizando a morte física e simbólica do sujeito afro-pindorâmico. O corpo afro-pindorâmico, como unidade fisiológica e cultural, torna-se o corpo nu ou o corpo *sacer*, configurado na conjuntura do holocausto judeu (AGAMBEN, 1995), mantendo-se em permanente estado de exceção. O corpo melanodérmico, aprisionado em invisíveis campos de concentração onipresentes por meio dos dispositivos de poder racistas que operam há se´culos no Brasil, reconfigura-se a partir da violência do escravagismo contra a população afro-pindorâmica no nosso ambiente. O texto dialoga com o conceito de biopolítica de Foucault (1978) na ótica necropolítica do filósofo político Achile Mbembe (2018).

O segundo capítulo divide-se em duas partes. A primeira examina a narrativa de reconhecidos teóricos ocidentais sobre o fenômeno do Matriarcado na tentativa de sistematizar, em uma perspectiva evolucionista, o conceito, que constitui e reproduz a ideologia da supremacia racial europeia. Apresento, com auxílio de uma plataforma digital, um formulário que ajuda a otimizar a organização dos dados coletados. Através do formulário é possível examinar: 1) quem são os narradores da história social do matriarcado; 2) quais são os interesses políticos, a formação e a religião destes narradores. A segunda parte problematiza o quadro conceitual que os teóricos desenvolveram, destacando suas unidades de análise e as bases epistemológicas que as constituíram. A partir desta discussão, contesto a universalidade de alguns conceitos, chamando atenção para o etnocentrismo que os caracteriza, tornando-os exógenos ao contexto sociocultural das populações analisadas.

O terceiro capítulo promove a interação entre as discussões teóricas e os dados empíricos. A primeira parte apresenta uma síntese dos dados etnográficos coletados através do uso de ferramentas de pesquisa científica, tais como: o grupo focal, a participação observante e a autoetnografia de organizações matriarcais e grupos autodenominados matriarcais. Na segunda parte, a partir da análise dos dados etnográficos, construo e defendo o conceito de matriarcado afreekana.

No capítulo que antecede às considerações finais, retomo as discussões teóricas do primeiro capítulo, defendendo a relevância do conceito de *maafa* para a construção do enredo Senhoras do Ventre do Mundo da Escola de Samba Acadêmicos do Salgueiro, em fevereiro de 2018. O enredo, de minha autoria, se desenvolveu simultaneamente com a pesquisa, sob orientação do doutor Júlio Cesar Tavares, do Laboratório de Etnografia e Estudos em Comunicação, Cultura e Cognição (LEECCC/UFF), e co-orientação da equipe de pesquisa do Instituto Hoju, no Curso de História Geral da África, instituição da qual faço parte e sou atualmente coordenadora do Centro de Altos Estudos e Pesquisa Ancestrálica (CEPA) em cooperação internacional com o *Institute of African Studies* da *University of Ibadan*, na Nigéria.

Uma longa caminhada, recortada em um ponto. Considero os resultados desta pesquisa um esboço preliminar, pois o Matriarcado A*freekana* é um sistema-mundo, que não pode ser sistematizado com pressa. Tenho uma longa jornada para traz (sankofa) e a frente e como campo de estudos que baseia cinco linhas de pesquisas: filosofia, tecnologias, economia, antiguidade e modernidade, continentais e diaspóricos, exigisse dedicação não apenas de um indivíduo, mas de uma dezena, uma centena... E ainda seremos poucos. Considero que o objetivo da dissertação foi cumprido, pois os quadros referenciais sobre o tema dão suporte a novas pesquisas sobre o mesmo.

CAPÍTULO 1

MAAFA – O CONTÍNUO HOLOCAUSTO NEGRO-AFRICANO NO MUNDO

O matriarcado que, segundo Diop (1923-1986), é um dos mais antigos e ativos modos de viver e pensar o mundo (2014), há muito tem sido menosprezado por narrativas evolucionistas, pautadas num limitado centro euro-provinciano. O eurocentrismo, responsável por aviltá-lo ao *status* de sistema social primitivo, classificou-o como um antecessor "involuído" do "grande sistema social civilizador": o patriarcado.

Nomeado nesta investigação como Matriarcado *Afreekana*, esse sistema social como foco de análise é delimitado a partir da encruzilhada atlântica, entre o continente africano e o Brasil, tendo como suporte o conceito de diáspora na perspectiva de Paul Gilroy (2001). Amparado em Gilroy, pensar o matriarcado como um aspecto ou múltiplos aspectos não contingenciados por hegemonias fechadas é fornecer recursos para que se escreva uma história ainda não escrita sobre o matriarcado, "pensado como trans-cultura negra" (GILROY, 2001, p.15). No binômio Matriarcado-*Afreekana*, o termo Afreekana incorporado ao conceito de Matriarcado, usado sempre com letra maiúscula tem um duplo sentido, além de ser um trabalho de desconstrução linguística, a fim de não reproduzir uma linguagem colonial: a) indica um movimento de conscientização das narrativas êmicas e endógenas sobre o conceito de matriarcado; b) significa uma identidade política, não se tratando de um território geográfico ou de uma determinação biológica. Antes identifica um termo não ajustado à nomenclatura legada pela mentalidade da colonialidade, mas é um estatuto de autodefinição que contrapõe a função de afirmar a inferioridade de uma identidade através de condição de subalternização racial e generificada. Portanto, *Afreekana* não se refere apenas a um marcador geográfico, que remete o sistema social a uma origem africana, mas primordialmente indica o elo de reconexão entre a diáspora brasileira e o continente africano.

A análise de dados de sistemas matriarcais africanos e de povos originários do Brasil possibilita a construção de uma cartografia e um quadro conceitual sobre a ontologia, a epistemologia e a ética desses sistemas, observadas a partir da experiência-mundo desses povos na antiguidade e na contemporaneidade. Considerando que este é um estudo inicial e que propõe a aglutinação de fontes referenciais para servir de fonte de

consulta a estudos mais aprofundados sobre este sistema-mundo, o foco de análise parte do memorial matriarcal do microcosmo ao qual a narradora está inserida, em busca da hipótese do **em comum sobrevivente** entre estas sociedades/comunidades organizadas e geridas a partir dos mesmos valores sócio-culturais.

O repertório conceitual norteador da compreensão do pensamento sobre o matriarcado baseia seu argumento no *weltanschauung*, ou seja, em seu conjunto ordenado de valores e crenças a respeito do mundo em que vivem seus autores. De acordo com o filósofo belga Leo Apostel (1925-1995), uma visão de mundo é necessariamente uma ontologia, ou melhor, um modelo descritivo do mundo a partir das apreensões perceptivas do próprio sujeito, que compreende: explicação do mundo; futurologia (para onde estamos indo?); princípios, valores e intenções (ética – o que devemos fazer?); praxeologia (como devemos atingir nosso objetivo?); epistemologia (conhecimento e concepções de verdadeiro ou falso); etiologia ou *building blocks* [blocos de construção]. Para ele, uma visão de mundo construída deve conter uma concepção de seus próprios blocos de construção e suas origens (2000)[8]. Logo, as percepções de mundo europeias que norteiam a experiência dos teóricos que escreveram sobre o matriarcado conceberam-no como um fenômeno "exótico" classificando-o ou nomeando-o como "impuro", ou "primitivo, promíscuo e canibal" (LAFITAU, 1724; BACHOFEN, 1861; MCLENNAN, 1865; MORGAN, 1871). E podemos pensar que esse ato de classificar/nomear edificou-se em bases solidamente construídas? Porém, ele opera de maneira articulada, engendra a multiplicidade de elementos que constituem a cosmovisão e a relação de poder, que classifica e hierarquiza pelo viés da alteridade (ARISTOTELES, 1996[9]; FANON, 2008, p. 103-126). Assim, constitui-se como um dispositivo, com objetivo estratégico: a dominação do Outro. A estreita relação entre linguagem figurativa e realidade situa o ato de nominar como centralidade, que o localiza como um dispositivo de poder (FOUCAULT, 1979, p.244). Além disso, a nominação, na visão ocidental, apesar da complexidade da relação (linguagem-realidade), aparece apenas como uma das funções da linguagem, para cumprir um papel estratégico (FANON, 2008, p. 33-51): categorizar, hierarquizar/dividir, subalternizar e dominar. Os significados dos nomes atribuídos ou

[8] Informações do Center Leo Apostel Interdisciplinary Studies (CLEA), vinculado a *Vrije Universiteit Brussel* (VUB). In: https://www.vub.ac.be/CLEA/, acessado em 01/10/2018.
[9] ARISTÓTELES. **Livro V da Ética a Nicômaco**. In: Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996. P. 193 a 215.

imputados organizam e classificam as formas de perceber a realidade. Além de contingenciarem o entendimento do sujeito, ligando-o a um único *ethos*, aprisionam a experiência de diversos sujeitos a apenas uma lógica, a europeia. Logo, o ato de nominar ou (re) nominar, como foi no caso dos seres humanos sequestrados no fenômeno da escravização Atlântica, constitui-se em um ato de poder, que tenciona relações de alteridade estabelecidas na lógica sujeito-objeto de ação, ou de o que nomina e o que é nominado. Essa relação de poder, ao longo de milênios, tem organizado as bases referenciais da construção e do acúmulo de conhecimento. Compreendendo a lógica do poder interiorizada no ato de nominação, este estudo oferece um conceito alternativo para o termo Matriarcado por meio da aquisição de conhecimentos endógenos (NAMORY-KEITA, 2008) e/ou êmicos (BERRY, 1990)[10].

1.1. Matriarcado Afreekana

Assimilada a importância do nome como um poderoso marcador sócio-cultural, o Matriarcado conjugado ao *Afreekana* reflete a abordagem política do estudo, que empreende uma discussão dialética entre conhecimento êmico e conhecimento acadêmico-ocidental, a fim de produzir deslocamentos cognitivos. O enfoque é problematizar o uso de determinadas categorias ocidentais para conceituar o Matriarcado, possibilitando uma compreensão mais ampla sobre o termo, agregando o conhecimento das práticas matriarcais desenvolvidas pelos membros de grupos culturais da África e do Brasil.

O conceito ocidental de Matriarcado foi quase tão difundido quanto o conceito ficcional de Negro. Ao ler uma entrevista do filósofo e cientista político camaronês Achile Mbembe[11] que, ao ser inquirido sobre a recuperação que fez da palavra Negro, em termos próprios, para construir uma filosofia do sujeito para além da raça, utilizou a mesma categoria que a vinculou a raça, Nessa entrevista Mbembe responde: “Não basta se desvencilhar do conceito de raça, ou rejeitá-lo para que ele deixe de ser efetivo ou para que o racismo desapareça. É preciso, em vez disso, tentar fazer com que ele seja explodido

[10] A utilização de abordagens êmicas e/ou endógenas tem o objetivo de facilitar a compreensão de situações-problemas presentes nos sistemas matriarcais. Esses são retirados da realidade de grupos culturais distintos (africanos, afro-pindorâmicos) enquanto conhecimento ético essencial para o entendimento da prática matriarcal.

[11] Entrevista concedida a Ariette Fargeau e Catherine Portevin da revista **Philosophie Magazine**, em fevereiro de 2018, publicada com o tema O fardo da Raça pela N-1 Edições, série Pandemia.

de dentro para fora" (2018, p.17). Agregando a análise do filósofo-político camaronês a vivências de apropriações das experiências das mulheres afro-pindorâmicas pelos movimentos políticos de igualdade de gênero ocidentais, optou-se neste estudo, pela preservação da palavra Matriarcado. Desse modo, a partir da experiência de Mbembe é possível implodir o conceito já tão difundido em termos pejorativos, revelando-o de dentro para fora. Afinal, as narrativas endógenas ou êmicas, partem de dentro e, neste sentido, podem provocar um desconforto ou dissonância cognitiva[12], em pessoas que vivenciam ou vivenciaram experiências similares às narradas aqui. O que, para Mbembe poderia ser traduzido da seguinte forma:

> É por isso que digo que grande parte da filosofia ocidental pensa o mundo em termos de relação do mesmo com o mesmo, do recolhimento a si mesmo e jamais, ou muito raramente, em termos da coabitação de todos no mesmo mundo. Ela pensa em termos de compartimentos, diferenciações, classificações e, no fim das contas, segregação. Essas designações de "raças", de espécies e de "Negros" são todas a parte repulsiva, primária, dissimulada, que acompanha em paralelo o discurso moderno sobre o homem, o humano, a humanidade, o humanismo, os direitos humanos. Nessa economia, um lugar específico é reservado à África. Ela representa fantasmaticamente a terra natal do homem vinculado à sua dimensão animal(...). (MBEMBE, 2018, p.17)

Portanto, reorganizar, em termos conceituais, o Matriarcado, usando o mesmo termo para implodir, a partir dele, as narrativas que o condenam a *status* de "promíscuo, primitivo e canibal", ou, em termos antropofágicos, diria Andrade, aqueles que apresentam "o antropófago como parente consanguíneo do bom selvagem" (ANDRADE, 1928. p. 39). Considerando o raciocínio de Mbembe, o termo Matriarcado foi mantido. Todavia, a expressão – *Matriacado Afreekana* – em termos qualitativos – agregou ao conceito de Matriarcado um marcador sócio-cultural importante para evidenciar a

[12] Dissonância cognitiva foi inicialmente desenvolvida por Leon Festinger, professor da New School for Social Research de Nova York para explicar que existe uma necessidade nos indivíduos de procurar uma coerência entre suas cognições (conhecimento, opiniões ou crenças). Quando existe uma incoerência entre as atitudes ou comportamentos que acreditam ser o certo com o que é realmente praticado ocorre a dissonância. De acordo com a teoria da dissonância cognitiva de Festinger (1957), um indivíduo passa por um conflito no seu processo de tomada de decisão quando pelo menos dois elementos cognitivos não são coerentes. Em outras palavras, quando uma pessoa possui uma opinião ou um comportamento que não condiz com o que pensa de si, das suas opiniões ou comportamentos vai ocorrer dissonância. Quando os elementos dissonantes são de igual relevância ou importantes para o indivíduo, o número de cognições inconsistentes determinará o tamanho da dissonância. Ver: FESTINGER, L. A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford, CA: Standford University Press, 1957.

experiência matriarcal analisada e observada neste estudo através das diferentes fontes: documentais, históricas, memórias ou as produzidas pelo campo.

O ato de nomear como dispositivo de poder (FOUCAULT, 1979) implementado na colonização e no período pós-colonial pode ser observado nas narrativas que se seguem. A primeira delas é relatada por Kopenawa (2015) entre um dos povos originários do Brasil, os Yanomamis. O ato de nomear uma criança não era atribuição nem do pai nem da mãe. Aos filhos pequenos, eles se dirigiam como "õse!" [filho/filha], os quais chamavam ambos, tanto pai quanto a mãe, de "napa!" [mãe] (p. 70), sem distinção de gênero. Como primeiro ponto, podemos observar que o gênero, como determinante de conceitos como pai e mãe, não é um marcador de distinção social na relação entre pais e filhos na experiência Yanomami. Os membros da família, tios, tias ou avós, eram os responsáveis por atribuir apelidos à criança. À consecutiva repetição daquele apelido determinado, todos os membros da família e da aldeia passavam a associar aquele nome à criança. Kopenawa ressalta que os nomes conferidos às crianças estão sempre associados a eventos ou características que elas apresentam ao longo da sua curta existência. Ele cita como exemplo o nome de sua companheira, *Rããsi*, que significa "doentia", pois, segundo ele, ela ficava enferma a maior parte do tempo de sua infância. Seguindo o mesmo padrão de associação por características: "outros de nós se chamavam *Mioti,* 'dorminhoco', *Mmoki prei*, 'olhos grandes', ou *Nakitao*, 'fala alto'" (Ibidem). Para os yanomamis, é um insulto pronunciar o nome de alguém em sua presença ou diante dos seus parentes (Ibidem, p.71), semelhante ao que acontece entre os yorùbás na cidade de Ibadan na Nigéria[13].

O ato de nomear como dispositivo de poder ligado à dominação também aparece na experiência dos Yanomamis:

> Sem que soubéssemos, forasteiros decidiram subir os rios e entraram em nossa floresta. Não sabíamos nada a seu respeito. Nem sequer sabíamos porque queriam se aproximar de nós. Certo dia, chegaram até nossa casa grande de *Marakana*, no alto *Toototobi*. Eu era bem pequeno. Quiseram me dar um nome, "*Yosi*". Mas achei-o muito feio e não aceitei. Soava como o nome de *Yoasi*, o irmão mau de *Omama* (...) por isso fiquei bravo. Mas esses primeiros forasteiros logo foram embora e seu nome ruim foi junto (Ibiden. p.70).

[13] Na viagem em outubro de 2018, presenciei, na casa de algumas famílias de religião tradicional (Isesè) na cidade de Ibadan, o transtorno causado por estrangeiros que pronunciaram o nome de um dos membros da família em público.

Como podemos ver no trecho acima, os invasores "brancos" que tentaram apossar-se das terras da Serra de Parima, onde habitavam a maior parte dos povos Yanomamis, na fronteira entre o Brasil e a Venezuela, estavam munidos e preparados para reproduzir a operacionalização do dispositivo de nomeação como ato estratégico para dominação. E esses invasores visavam implementá-lo como demarcador de uma relação de poder, *nativo-invasor*, ou simplesmente repetir a relação *colonizador x colonizado*. Todavia, os Yanomamis, cientes do caráter dos invasores, recusaram a nomeação, frizando a distinção da relação que os Yanomamis estabelecem com o nome. Podemos observar que durante a infância e a juventude, só há apelidos, atribuídos pelos tios, tias e avós. Kopenawa diz que o nome, para os Yanomamis, só é aceito desde que se mantenha longe deles. Na idade adulta, o nome é usado para trocar insultos entre eles, principalmente ao serem pronunciados publicamente e em voz alta (Ibiden, p.71).

Convergindo à compreensão ocidental, o ato de nomear, para os Yanomamis, também representa um ato de poder. Entretanto, a diferença está em quem são os designados à ação. A nomeação só pode ser atribuída aos espíritos Xapiris, ou espíritos ancestrais que habitam a floresta. "Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos" e "esse é um verdadeiro nome Yanomami". E Kopenawa afirma que seu nome não é nem um nome de criança, nem um apelido que os outros lhe deram. Trata-se de um verdadeiro nome, que ele ganhou por conta própria (Ibiden, p.72).

A segunda experiência da ação de nominação-poder é apreendida nos livros de difusão em massa de metanarrativas religiosas. O ato de nominar designa uma ordem de identificação e, ao se submeter a um nome imposto, aceita-se também o fardo cultural ao qual o nome está vinculado. Para os cientistas do século XVIII, o ato de dar nome era considerado algo inerente aos seres humanos modernos. Dessa crença nasceu a ciência das classificações, ou taxonomia. Catalogar e classificar todas as espécies se tornou uma ação exclusiva do "homem", referendando a designação narrada na mitologia cristã:

> Sendo assim, o SENHOR modelou, do solo, todos os animais selvagens e todas as aves do céu e, em seguida, os trouxe à presença do homem para ver como esse os chamaria; e o nome que o homem desse a cada ser vivo, esse precisamente seria seu nome. E, desse modo, o homem nomeou a todos os animais: os rebanhos domésticos, as aves do céu e a todas as feras. Entretanto,

> não se encontrou para o próprio ser humano alguém que com ele cooperasse e a ele correspondesse intimamente (GENESIS, cap. 2:19-20)[14].

Demarcada a existência da relação de poder entre Homem e Natureza, estabelecidos o superior e o subjugado, tanto na Mitologia [cristã] quanto na Ciência Ocidental, as metanarrativas e os modelos normativos se estratificaram no interior do "pensamento ocidental". Entretanto, o Homem outorgado não era qualquer Homem. A sofisticação do poder foi se acentuando nas tensões estabelecidas entre os próprios homens. Foram criadas novas categorizações para a mesma espécie, até que as ideias de raças biológicas se configurassem. A racialização do Homem criou subcategorias, hierarquizadas por distinções fenotípicas e sexuais. Os narradores dessa ciência das classificações usaram seus perfis como paradigma, tanto para a superioridade intelectual quanto para a beleza e a civilidade. Como podemos ler no versículo acima, a figura feminina, no livro de Genesis, aparece como uma ideia ausente. Um ser que ainda será criado para evitar a solidão da criatura a quem Deus outorgou o domínio sobre todos os seres. Aquele homem idealizado a partir dos referenciais dos narradores dessas estórias, passou a dominador não apenas da Natureza, mas também dos Outros homens, e do não-Homem, criando, através da distinção, a alteridade, o outro e a própria dicotomia entre eles.

> (...) outorgamos por estes documentos presentes, com a nossa Autoridade Apostólica, permissão plena e livre para invadir, buscar, capturar e subjugar sarracenos e pagãos e outros infiéis e inimigos de Cristo onde quer que se encontrem, assim como os seus reinos, ducados, condados, principados, e outros bens [...] e para reduzir as suas pessoas à escravidão perpétua. (...) nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo (...)[15].

A Igreja Católica, como podemos ver, também faz parte dos pilares fundantes da legitimação das relações de poder estabelecidas entre dominador e dominado, ou senhor e escravo. Ao senhor competia a outorga da destituição da humanidade do sujeito, iniciada pela violenta retirada da identidade desenvolvida no contexto cultural, do qual o sujeito foi sequestrado. A relação despótica de senhor e escravo aparece nos relatos de Olaudah

---

[14] Bíblia de Estudo Pentecostal Antigo e Novo Testamentos -, traduzida para o português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Edição: 1995.
[15] Bula Papal Dum Diversas, de 18 de junho de 1452, onde o Papa Nicolau V autoriza a escravização de outros seres humanos.

Equiano (1745-1797), uma criança de 11 anos que foi raptada de sua terra natal (Nigéria) enquanto estava em casa com sua irmã. Levado a viver o Holocausto psicossocial, que jamais poderia ter imaginado. Ele descreve em sua autobiografia (1789) que foi no navio negreiro que o despojaram de seu nome original, Olaudah Equino, que ficou enterrado, até que ele o reclamasse, 35 anos depois. "A bordo do Brigue, eu era chamado de Michael". Na embarcação seguinte, que o levou até a Virgínia, ele passou a ser chamado de Jacob; e, por fim, a bordo do navio *Industrious Bee*, o novo sequestrador-capitão, o chamou de Gustavus Vassa. Equiano lembra com certo orgulho de "ter se recusado a ser chamado desse modo, e ele disse [ao capitão Pascal], da forma mais diplomática possível, que queria ser chamado de Jacob". O capitão, exercendo o seu poder de "senhor", insistia em chamá-lo pelo "novo" nome. Porém, o menino se "recusava a atender". Equiano descreve: essa resistência "me valeu muitos socos; por isso, com o passar do tempo terminei por me submeter". Assim, pela violência, característica da escravização, o menino Olaudah Equiano "perdeu e ganhou" nomes, à força deste recurso (AFIGBO, 1981, p.152).

E, finalmente, a terceira experiência de nominação, aconteceu há menos de um ano. Foi exatamente a reconfiguração do ato de nominar, conforme narrado pelo menino Equiano, que eu vivi durante uma visita de ajuste de projeto do Instituto Hoju, no Degase (Departamento Geral de Ações Socioeducativas), no Estado do Rio de Janeiro.

– Era uma manhã do mês de março de 2018. Eu e uma colega de trabalho, após sermos recepcionadas por uma funcionária na unidade Ilha do Governador, fomos encaminhadas à unidade situada em Belford Roxo, o Centro de Atendimento Integrado (CAI- Baixada). Ao adentrarmos a unidade, eis que nos deparamos com a seguinte cena:

- Em média 25 adolescentes e jovens sentados no chão, uniformizados (*t-shirt* branca, short azul marinho e chinelo branco), de cabeça baixa, com as mãos para trás.
- Na frente deles, em pé, um agente "socioeducador", vestido com calça camuflada, coldre (aqueles usados por policiais militares), *t-shirt*, colete, algemas penduradas na cintura, cassetete e óculos escuros (estilo aviador).

Havia outros agentes nas laterais, que o auxiliavam, enquanto ele com voz alta e firme, instruía aqueles jovens recém-chegados sobre qual seria sua "nova" identidade.

- O agente dizia: "coloquem suas mãos para frente". Em seguida, os outros agentes iam com uma espécie de caneta-carimbo, anotando um número nas mãos de cada um dos jovens. O agente, ainda em alto e bom som, explicou exatamente o que significava aquele número que eles estavam recebendo:

> *"A partir de hoje, esqueçam seus nomes anteriores. Agora, sua identidade é este número. Para todas as atividades que irão praticar aqui dentro, apenas esse número servirá. É como nome para vocês. E caso esqueçam o número, não poderão ir ao banheiro, comer, tomar banho ou fazer qualquer outra atividade".*

O ato de nominar, reconfigurado, se perpetua. Mas agora, aparece como parte do programa institucional, em um lugar supostamente criado com objetivo de reinserir socialmente adolescentes e jovens em cumprimento de medidas com privação parcial ou total de liberdade. Retornamos à narrativa de Mbembe sobre a dimensão da representação europeia do sujeito do devir negro, vinculado à sua dimensão animal, onde o capitalismo insiste em eliminar as distinções entre homem e objeto (2018, p.17).

Após desenvolver uma reflexão sobre o ato de nominar como algo que, sobretudo, remete-nos de imediato para as relações de poder, nem sempre explícitas entre linguagem e poder, a adoção de uma grafia que esteja mais integrada com a cosmologia africana e pindorâmica se torna um caminho natural para este estudo. E procura demonstrar que não há ingenuidade entre o que se nomeia como África ou africano e as intencionalidades e relações de poder envolvidas nessa ambiência. Assim posto, o uso da grafia *Afreekana* incorporado ao Matriarcado, além de buscar uma diferenciação da conceituação ocidental do termo, procura incorporar narrativas endógenas sobre a origem do nome África.

O uso da grafia *Afreekana*, se baseia nos estudos etimológicos do Papiro de *Hunefer* (1285 AEC)[16], do Livro dos "Mortos" (1375 AEC), especificamente situado na

[16] Optei por usar a classificação Era Comum (EC) no lugar de Anno Domini, ou ano do "nosso" senhor (AC).

folha 3 do Papiro de *Ani*. Odwirafo Kwesi Ra Nehem Ptah Akan[17] é o pesquisador responsável pelo estudo que se encontra dividido em quatro partes e foi publicado pela primeira vez em 2007 no *Awusisem* como *Afuraka/Afuraitkait Nanasom Nhoma - Afurakani/Afuraitkaitnit (African) Ancestral Religion Journal*[18], da primeira à terceira parte do estudo; e, em 2011, a quarta parte[19]. Segundo o autor, houve graves falhas na interpretação etimológica de África, pela limitação do conhecimento dos estudiosos, sobre a complexidade do saber que o termo congrega, englobando cosmologia, ancestralidade, cultura, religiosidade, dentre outros. Ele descreve a origem do termo 'Africa' da seguinte maneira:

> A superfície da Terra é composta por aproximadamente 71% de água e 29% de massa terrestre. Inicialmente a superfície da Terra estava completamente coberta por água. Nossos ancestrais e antepassados **Afurakani/Afuraitkaitnit (**africanos) narraram o primeiro processo de desenvolvimento da emersão da massa terrestre da Terra e codificaram esse processo em seus escritos e ilustrações. Eles/nós, aprendemos esse processo diretamente do **Abosom** (Divindades; Deusas e Deuses), as Forças Espirituais da Criação, que organizaram o processo em si. É dentro de nossa cosmologia Ancestral, linguagem e sistema de escrita da antiga Keneset e Kemit (antigas Civilizações Negras da Núbia e do Egito) que encontramos essa codificação e nomeação do termo que data mais de 40.000 anos (AKAN, 2007, p.5).

O mito em *metut* (símbolo hieroglífico), que descreve o surgimento da massa terrestre e a origem dos seres na Terra, registram as primeiras aparições etimológicas do termo África, confluindo com um dos princípios fundamentais das sociedades matriarcais: a complementariedade. Feminino e masculino como parte integrante de uma mesma massa (Todo).

[17] Afuraka/Afuraitkait: The Origin of the term 'Africa'. In: www.odirafo.com.
[18] In: 13007-13008 (2007-2008).
[19] In: 13011(2011).



Figura 14 Templo of Auset em Paaraka (Pilak, Philae) - 2.400 years ago

A dualidade macho e fêmea, além de ser um princípio fundamental das cosmologias das sociedades matriarcais, é um princípio de existência. Ela é condição *sine qua non* à possibilidade de vida. A unidade-complementariedade se amplia quando *Oyèrónké Oyèwùmí* se refere à etimologia de duas palavras *Yorùbá*: *obìrin* e *okùrin.* Essas palavras foram interpretadas pelos estudiosos euro-norte-americanos como "feminino" e "masculino", mas, segundo ela, são termos de difícil tradução linguística, pois abrangem uma complexidade cosmológica que se baseia em uma outra experiência civilizatória (1997, p.34-39), que não é ocidental. A autora sugere que, para entender os termos, o sujeito precisa se despir da visão como sentido único e privilegiado que pretere os outros sentidos de acordo com a experiência europeia. Ela se refere ao conceito de cosmovisão. *Oyèwùmí* emprega uma perspectiva comparativa entre cosmovisão e cosmosensação, conceito que na sua perspectiva, seria mais adequado à compreensão das palavras *obìrin* e *okùrin.* Ambas compreendem um único sufixo *-rin*, apontando para o aspecto de uma unidade ou estrutura comum de onde se originam tanto o feminino quanto o masculino, com diferenciações anatômicas específicas, em relação ao caráter reprodutivo e não aos papéis sociais, como são analisados dentro das perspectivas teóricas euro-norte-americocêntricas[20]. "Não se referem a distinções ou categorizações de gênero, conotadas em vantagens ou desvantagens sociais, visto que na Sociedade *Yorùbá* as distinções sociais são gerontocráticas" (OYÈWÙMÍ, 2016) – categoria que, junto com a questão

[20] O uso da expressão tem a finalidade de enfatizar a localização da narrativa do eixo hemisfério norte. Caso a ênfase euro-norte-americana não fosse descrita, poderia deixar dúvidas sobre ser um pensamento de todas às Américas. Afinal já vivemos dentro de uma narrativa que categoriza como americanos apenas os norte-americanos.

ancestral, reflete aspectos centrais do universo africano de raiz tradicional (LEITE, 2008, p. VII).

A unidade dual também aparece nos termos *Ra/Rait*, da língua *kemetyu*, denotando o mesmo significado, Energia Criadora, a partir da fusão feminino e masculino. *Akan* (2007) aprofunda seus estudos sobre a origem etimológica de África, analisando evidências linguísticas dos povos *Kemetyu*, Akan e *Yorùbá*. A partir dessa análise, ele desenvolve a semântica:

Af ou Afu	carne, casa.
Ra e Rait	Unidade Divina ou Ser Supremo.
Afu Ra	quando Ra se move através da casa ou da matéria/carne.
Ka e Kait	a terra elevada que emerge das águas; ou o solo sagrado associado à fundação do mundo; ou colina, montanha.

O Papiro de *Hunefer*, narra que os terremotos do fundo do oceano fizeram com que uma parte da Terra Primordial subisse acima da superfície da água. Essa terra elevada se tornou a primeira massa terrestre da Terra, chamada de *Ka* (masculino) ou *Kait* (feminino). O *Ka* em *kemetyu* também pode significar alma, associando a Terra Elevada à Alma Humana.

Segundo Akan (2007), na língua *yorùbá*, o termo *Oke* é definido como montanha, colina. O mesmo significado (Terra Elevada) atribuído ao *Ka* dos *kemetyu*. Na cosmogonia *yorùbá*, existem cinco colinas sagradas, sendo uma delas *Oke Ara*, que é definida como a colina sobre a qual o *Orisà* (divindades) desceu pela primeira vez para criar o mundo. Os termos *Ka* (Kemet), *Koko* ou *kaka* (Akan) e *oke* (*Yorùbá*) se referem a terreno elevado, e também a um solo sagrado associado à fundação do mundo. Para os *Kemetyu*, o *Ka* também é considerado o terreno elevado sobre o qual a Deidade da Criação existiu pela primeira vez. Essa deidade é denominada *Ra* (masculino) e *Rait* (feminino). *Ra/Rait* é o nome mais antigo do Criador/Criadora do mundo. Ambos, *Ra/Rait*, funcionam juntos como uma unidade-dual da Criação do mundo, a Unidade Divina, ou unidade complementar, o grande espírito do Ser Supremo. Esse grande espírito do Ser Supremo é a Energia Viva movendo-se por toda a Criação. A energia vital que anima plantas, animais, minerais e os seres humanos. A energia que se move através dos nossos

corpos é uma porção da Energia Divina Viva, o Poder Criativo, o Criador e a Criadora, *Ra/Rait*. Assim como o ar em nossos pulmões está conectado a uma fonte maior de ar, a atmosfera da Terra, a energia da força vital em nosso corpo é uma parte conectada à Energia da Força Vital Divina que anima todas as entidades criadas na Criação. Assim, foi *Ra/Rait* quem criou a Terra primordial e o Grande Espírito se movendo através da Terra primordial causou perturbações no fundo do oceano e as vibrações geraram terremotos, erupções vulcânicas e esse movimento forçou uma parte do fundo do oceano a submergir. Essa terra submersa é o *Ka/Kait*, a terra elevada, a casa ou local de residência de *Ra/Rait*. E *Ra/Rait* se moveu pela primeira vez através da colina primordial – *Ka/Kait* –, para torná-la vibrante, dar-lhe vida. O *Ka/Kait* se tornou a casa ou local de residência de *Ra/Rait. Ra/Rait* usam o *Aten* (Sol) como transmissor físico de sua energia espiritual. O calor ou energia solar[21] que circula através do corpo/casa das entidades criadas é o poder de *Ra/Rait*. Já o corpo/casa é associado ao termo *Af*, que, na língua *Kemetyu* significa carne, casa ou câmara. O termo também é conceitualmente relacionado a carne, no sentido de um lugar de residência, ou a casa para seu espírito, refereindo-se ao corpo como materialidade. O plural de *Af* é *Afu*. Na língua *Twi* (Akan), o termo associado a casa é *ofie* ou *ofi*. Já em *yorùbá* é *aafin*, casa/palácio. De acordo com Akan (2007), *Af, Ofie*, *Ofi* e *Aafin* estão relacionados conceitual e foneticamente. Além desses ele relaciona o termo *Afo*, pronunciado nasalmente como /*ãfu/*, termo de origem *Twi*, que descreve a carne animal, ou a carcaça de um animal. Para os *Kemetyu*, o movimento de *Ra/Rait* através da casa, corpo, carne ou carcaça, transforma a matéria em morada do seu espírito, a Casa do Criador. E o título conferido a *Ra/Rait* quando Ele se move através da matéria é *Afu Ra/Rait*. Ou seja, o Criador como *Afu Ra/Rait* assume a forma de um Carneiro. E, por essa razão, que *Ra/Rait* assumem os títulos de *Afu Ra* e *Afu Rait*, a Terra da Criadora. E o *Ka* de *Afu Ra*, *Afuraka* e o *Kait* de *Afu Rait*, *Afrurakait*. *Afuraka* ou *Afrurakait*, a Terra Divina (AKAN, 2007), ou seja, a África.

Na geologia, ciência da terra, o holandês Abraham Ortelius (1546) sugere que, na Era Paleozoica, existia um único supercontinente: Pangeia. Semelhante a narrativa-Sul de Akan, a narrativa-Norte de Ortelius considera que essa primeira massa de terra emergente, seria a placa continental que, após se rasgar, fragmentou-se afastando-se e

[21] Ressalto que a partir dessa narrativa, Ra não é o Deus Sol, mas ele se materializa através da energia do Deus *Aten* (Deus Sol). Ra opera através dela, mas são figuras distintas.

dando origem aos continentes que temos hoje. As duas narrativas são similares pois destacam um bloco único de terra na fase inicial do mundo terreno, a Terra Mãe, que é o princípio organizador do mundo.

Uma narrativa oral dos povos *yorùbá* sobre a Terra como princípio feminino, registrada na viagem a Nigéria em 2018[22] descreve no mito de criação do mundo seu principal elemento de veneração, Onilè, ou a Senhora da Terra. Para alguns integrantes da antiga Sociedade Secreta Ogbony[23], ela seria uma divindade feminina que representa o espírito da Terra, onde os antepassados estão enterrados. Onilè era considerada como uma força hostil coletiva e extremamente complexa que não podia ser dominada, apenas apaziguada por meio de veneração e muitos agrados, ou presentes. Para eles, a complementariedade entre Onilè e Òòsaàálá, o Senhor do Orùn e da criação, representado pelo gênero masculino, marca a interdependência entre feminino e masculino no processo de criação e geração de vida.

O nome África, então, é definido como princípio fundamental feminino, ou princípio da Mãe. O termo matriarcado é formado pelos vocábulos: *meterós* que pode ser definido *como* mãe; e *arché ou arkhé*, como origem, regra, princípio. De acordo com Muniz Sodré, a onipotência das formalizações absolutas limita os conceitos àquilo que o campo permite, inserindo a Cultura dentro de uma formalidade, que não a comporta. Da mesma maneira, o conceito de Matriarcado se enquadra como um conceito não formalizável, portanto, ilimitado. O autor apresenta *Arkhé* como um conceito não formalizável, que está além da possibilidade de esgotar-se no pensamento humano mediante uma simples formalização ou sistematização (SODRÉ, 2005, p.71-139).

Pensar o Matriarcado *Afreekana* como o princípio fundamental baseado no Espítito da Maternidade (SOMÉ, 1997) ou a Maternidade Compartilhada (AMADIUME,

---

[22] Em outubro de 2018, fiz uma viagem de campo à Nigéria, a Benin e à África do Sul. Nessa viagem tive a oportunidade de conversar e observar alguns rituais e encontros entre os povos *yorùbá e igbos.* As narrativas capturadas na viagem, serão descritas ao longo dos capítulos deste estudo.

[23] Ogbony é uma Sociedade Secreta da yorubalândia (Nigéria, Togo e Benin). Segundo Ama Mazama (2009, 479), os Ogbony se consideravam "intermediários privilegiados entre os vivos e os ancestrais". Eles veneram a Mãe Terra e não têm data definida para sua criação. Em alguns registros apontados por Ribierto Júnior (2008) a Sociedade Ogbony não dever ser confundida com a Sociedade Ogbony Reformada, criada pelos cristãos nos anos de 1900 (p.5). Devido às limitações de informações oficiais sobre a sociedade, o texto mais antigo que faz referência a ela, acessível à comunidade científica, data de 1884, onde é descrita uma assembleia de anciãos que criou um culto baseado na cosmologia *yorùbá* (ibidem, p. 20).

1987) restitui parte do *Mooyo*[24] (LOPES, 2005), ou seja, a existência individual só é possível se estiver voltada para a sua comunidade, pois "ninguém dança sozinho" (Ibidem, p. 27). Dessa forma, a palavra *mathesis* usada com o sentido de ideologia de poder, que oculta o processo simbólico do Matriarcado e tenta anular seu dinamismo, movimento e ambivalência, estaria fadada à aniquilação, visto que seu processo simbólico não é unívoco nem dado para sempre (SODRÉ, 2005, p.72).

A *Arché,* ou *Arkhé* e o *Meterós* podem ser encarados como não fornecedores de provas do real, mas como afirmação da permanência da ambivalência na construção conceitual do próprio termo Matriarcado que não se fecha em si mesmo, mas no seu dinamismo contrói, destrói, e reconfigura-se em novas formulações. Porém, nunca perde seu *status* de princípio fundamentalmente feminino, que não exclui sua parte complementar [masculino], não fundado na vertigem de modelos ou na obsessão por códigos binários praticados pelo Ocidente.

Para os filósofos pré-socráticos, a *arché* é o elemento que está presente em todos os momentos da existência de todas as coisas do mundo. De acordo com Tales de Mileto (624-546 AEC), a água, por exemplo, era um elemento puro e através dela tudo poderia ser criado: o início, o desenvolvimento e o fim, dando a ideia de Princípio Único. Na filosofia de Ifá o universo não apresenta forças boas ou más, pois tudo é princípio divino. E apenas com o conhecimento desses princípios, pode-se aproximar de Deus. O fogo e a água aparecem como princípios fundamentalmente complementares. Do fogo (*ìnón*) emana a força do princípio elétrico em todo o universo, representado pelo *Odù Éjìobè Méjì,* também conhecido no Brasil como *Odù Ejiônilê*. Enquanto a água (*omi*) representa a força da retração e o frio que dá origem ao fluído magnético (magnetismo) representado pelo *Odù Òyèkú Mejí* também conhecido como *Ejí-Ologbom*. Tanto um quanto o outro age em todas as regiões. E, segundo a lei da criação, o princípio do fogo não poderia existir se não contivesse um polo oposto[25], ou seja, os princípios da água e do fogo reforçam o princípio básico da complementariedade para que o ato da criação possa existir (SILVA, 2000).

[24] Entre os povos pertencentes ao grande complexo cultural do congo que compreende mais do que os povos no Brasil conhecidos como congos, mooyo é palavra que significa "vida", "energia vital". Ver Lopes, 2005.

[25] O termo oposto não aparece no sentido de contrário ou oponente, mas sim como complementariedade, ou as duas metades da cabaça, ou ainda o yin e o yang.

Peggy Reeves Sanday (2004), em seu estudo sobre as sociedades matriarcais *Minangakabau* (Indonésia) e *Mosuo* (China), descreve que ambas as sociedades usam o prefixo *Ama-* para designar a palavra mãe. Assim, Sanday sugere uma analogia com o termo amazonas, que também aparece entre os *Twaregs* no norte da África, referindo-se às suas antigas sociedades, que eram matriarcais, como *Amazigh*, na língua local (berbere).

Concebida a essência do conceito de Matriarcado *Afreekana*[26], podemos nos voltar à experiência afro-pindorâmica no Brasil, ligada originalmente aos úteros geradores da nossa genealogia. Nessa experiência, podemos captar a história de vida das tataravós, bisavós, avós, mães, tias, irmãs, que cuidaram e continuam cuidando da manutenção da vida do seu povo.

Ao utilizar a diferenciação de grafia *Afreekana*, além de indicar distinção de origem que inspira o conceito, assinalo a dupla consciência que o atravessa (DUBOIS, 1999, p .20): a consciência que nasce na diáspora e não no continente africano. Sobre o conceito de Matriarcado *Afreekana*, dedicarei a exposição dos seus princípios fundamentais no capítulo três desta dissertação.

1.2. . A Maafa, o contínuo Holocausto

O conceito de *Maafa* – introduzido no meio acadêmico por *Marimba Ani*, antropóloga afro-norte-americana[27], no livro "*Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*" (1989) [Deixe o círculo ser ininterrupto: As implicações da espiritualidade africana na diáspora] – tornou-se bastante apropriado para que possamos compreender as múltiplas tentativas de genocídio físico e subjetivo da população negra, que constitui o conjunto de dispositivos que sustenta o

[26] O Matriarcado Afreekana é hoje uma marca que Instituto Hoju, registrada no Instituto Nacional de Marcas e Patentes (INPI), nos órgãos protetivos do direito autoral de criação e da propriedade intelectual. E também é um movimento social, com mais de dois mil seguidores dentro e fora do Brasil. Além ser um curso de extensão, já foi tema de seminários e conferências desde 2015, e tornou-se, em 2018, um campo de estudos interdisciplinar, proposto pelo Instituto Hoju ao Ministério da Educação do Brasil, como um programa de pós-graduação, nomeado PPMAEE, desenvolvido pela *Univerkizazi African Yenye*, mantida pelo Instituto Hoju em cooperação internacional com universidades africanas.

[27] Uso o termo afro-norte-americano pois considero ser mais adequado, visto que um afro-americano pode ser de qualquer uma das Américas. Nesse caso, eu poderia chamar a escritora Conceição Evaristo de afro-americana. Indicando Conceição Evaristo como escritora afro-sul-americana, ela não deixa de ser americana, porém do eixo sul.

contínuo Holocausto Negro-Africano. O conceito de *Maafa* foi incorporado à Afrocentricidade[28] na América do Norte. No Brasil, o termo se popularizou em 2018, no lançamento do enredo da Escola de Samba Vai-Vai de São Paulo, denominado "O Quilombo do Futuro". Todavia, antes disso, ele já vinha sendo difundido por estudantes afrodescendentes dentro e fora das universidades brasileiras. Usado como forma de reivindicação política, contrária à canonização hegemônica da denominada "biblioteca colonial" (HOUNTONDJI, 2010) ainda adotada por grande parte dos programas acadêmicos.

Assim, ratifica-se que o ato de nominar constitui um conjunto de dispositivos que ordenam mecanismos normativos de poder. A noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas estabelecidas na *Maafa*, engendradas na sociedade brasileira. Permite também reconhecer sua natureza, a maneira como ela se articula, se realimenta, realinhando para cumprir seu objetivo estratégico determinado: dominar. Em síntese, o dispositivo "consiste em estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentados". (FOUCAULT, 1979. p. 246).

Usar a expressão *kiswaili Maafa*, palavra de origem africana, como antelação desta análise é reafirmar o posicionamento político assumido nesta dissertação, no sentido de estabelecer um diálogo com um dos objetivos da pesquisa: deslocar o eixo do campo conceitual elaborado a partir de experiências centralizadas na Europa como única possibilidade de verdade. Objetivo que dialoga com Fanon, quando diz que "só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares" (2008, p. 29)[29]. O *kiswaili* é a mais internacional das línguas africanas segundo Nei Lopes (2005, p. 19). Uma das línguas oficiais de países

[28] Afrocentricidade é um conceito filosófico e epistemológico sobre o retorno de uma perspectiva existencial da África pré e descolonial, cunhado pelo filósofo Dr. Mofefi Kete Asante em 1980.

[29] Franz Fanon descreve suas análises a partir de conceitos advindos de sua experiência político-existencial, mas não abandona muitos dos conceitos ocidentais em suas investigações. Kopenawa, no livro *A Queda do Céu* (2015), narra sua experiência político-existencial como um *eu* duplo, que transita entre dois mundos. Seus nomes Davi, dados pelos *nape* [homem branco] e Kopenawa, dado pelos Xapiris [espíritos da floresta], marcam os trânsitos desse *eu* que transita entre duas experiências existenciais. Com o Matriarcado *Afreekana* não é diferente, visto que a vivência matriarcal reproduzida nas microestruturas sociais, tanto afro-descendente quanto pindorâmicas, são experiências atravessadas por *locus* de enunciação poliversos.

da África Oriental e Central: *Jamhuri ya* Quénia, *Jamhuri ya Muungano w*a Tanzania, *Jamhuri ya* Uganda e da República Democrática do Kongo.

Derivada do tronco linguístico *bantu,* o *kiswaili* tem mais de cinquenta milhões de falantes na atualidade. A escolha se respalda no argumento que reconhece todo idioma como um modo de pensar (PICHON, 2000), marcado pelo traço civilizatório de origem, que traz consigo o peso do fardo de sua cultura (FANON, 2008, p. 33).

A imposição da língua em seu papel basilar na formação dos sujeitos tem ocupado, juntamente com o despojamento do nome, posição estratégica no processo de blindagem cognitiva (TAVARES, 2018) ou na tentativa de apagamento existencial da população afro-pindorâmica. Fanon argumenta, a partir do contexto colonial, que a colonização dos sujeitos requer mais do que a sua subordinação material. Ela fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se comunicar, se expressar e se entender (2008. p. 33-51). No cerne da língua, habita um poder sutil, quase imperceptível. A língua faz parte de um conjunto de mecanismos de regulação que estruturam o imaginário social (FOUCAULT, 2012). Apesar da distância temporal entre a contemporaneidade e o período colonial, as reflexões de Fanon fornecem uma análise profunda do processo de coisificação e tentativa de aniquilação da subjetividade do sujeito-negro. E, por esse processo ainda estar em plena atividade, mudados os contextos e variáveis, suas ponderações são de grande relevância para compreensão das reconfigurações da mentalidade colonial que mantém o sujeito-negro aprisionado no mesmo lugar onde esteve no período do colonialiemo e escravagismo. Nesse ângulo, propor deslocamentos linguístico-conceituais torna-se imprescindível para tentativa de apreensão de parte das experiências dos povos afro-pindorâmicos.

Para Karenga (2001), a palavra M*aafa* pode ser interpretada ainda como "grande desastre", terrível tragédia, completa devastação ou destruição do povo africano. *Maafa* configura o resultado de processos tais como o imperialismo, o colonialismo, o escravagismo, o *apartheid*, a segregação, o estupro, a opressão, as invasões e a exploração; e também da espoliação organizada no tráfico-Atlântico (século XV ao XIX), quando homens e mulheres originários do continente africano foram transformados em objeto, moeda, mercadoria (MBEMBE, 2014, p.12). Do mesmo modo, pode ser entendida como o processo de negação da humanidade do povo africano e de seus descendentes.

Maulana Karenga Ndabezitha (2001) previne ainda sobre a possibilidade de entendimento ambíguo na tradução do termo *Maafa,* alertando que a palavra também pode ser interpretada como "acidente". Interpretação que nunca poderá ser considerado quando o assunto se referea ao desastre da escravidão (BITHENCOURT, 2018; DU BOIS, 1915; FANON, 2010; CHALHOUB, 2012; FLORENTINO, 2014; MIDLO HALL, 2017, entre outros). Nesse caso, estamos diante de um crime de dimensões tão gigantescas que, até hoje, não temos dados suficientes para mensurar nem o tamanho da tragédia no passado nem a devastação no presente e muito menos no futuro da população negro-africana no mundo. Nessa investigação, o termo "Holocausto" substitui a palavra "escravidão".

O fenômeno da linguagem é uma das pedras fundamentais da *Maafa*. E a palavra "escravidão", apresentada como um fenômeno pontual e com conotação economicista, pode ser entendida como uma forma de mascarar a dimensão do desastre que foi e ainda é o seu legado.

Partilhamos a imagem do Holocausto associado ao povo judeu. Um crime de infinita crueldade contra seres humanos, perpetrado por outros seres humanos, pois estamos falando de seres da mesma espécie. A imagem do Holocausto judeu está presente na mente das gerações que o viveram e também na das gerações que não viveram naquela época. Isso é possível pois o Holocausto é relembrado, respeitado, reparado e meticulosamente estudado. Gera tratados teológicos profundos, estudos sociológicos, políticos em esmagadores volumes de forma pungente. O Holocausto judeus foi um crime quase sem precedentes, ou sem precedentes registrados. Ocorreu por meio de uma violência inenarrável, através de ações que precisavam ser mantidas invisíveis ao público geral, tamanha a atrocidade que deveria ser desconhecida da opinião pública.

O fenômeno Holocausto judeu nos ajuda a refletir sobre seu antecedente, o escravagismo Atlântico. "Objeto" de muitos estudos, o Holocausto judeu não pode ser encarado como uma interrupção do curso normal da História, um câncer no corpo da sociedade civilizada, uma loucura momentânea num contexto de sanidade. Foucault (2012), Arendt (1994), Agambem (2004), Bauman (1989), entre outros teóricos analisaram os horrores do Holocausto. As *categorias corpo nu*, *estado de exceção*, *campo de concentração*, etc, tornaram-se importantes unidade de análise a partir de então. Foram aproximadamente seis milhões de mortos. A experiência do Holocausto judeu e de como

eles organizam todos os anos os eventos que rememoram sua trágica memória servem de modelo para refletirmos sobre o genocídio de mais de 54 milhões de pessoas negro-africanas escravizadas no mundo em 14 séculos de escravização racial, supostamente iniciada pelos árabe-muçulmanos (N'DIAYE, 2019). Além disso, a escravização racial das populações com altas taxas de acentuação melanodérmicas nunca cessou, e seu legado, perigosamente reduzido ao de um trauma, continua matando pretos de "morte matada", de "morte morrida" na vida real, na ficção e principalmente na subjetividade. Nesses termos, a escravização negro-africana e a herança maldita destinada a essa população, são nomeadas aqui como o contínuo Holocausto Negro-Africano ou a *Maafa*.

A tríade colonialismo, escravização e racismo mantém entre si, relação geminada que constitui as reinvenções das práticas que aprisionam as populações melanodérmicas ao fenômeno do Holocausto Negro tanto dos povos africanos quanto dos povos pindorâmicos. Holocausto Negro se refere à morte física, social, psíquica e ontológica de pessoas categorizadas pejorativamente como "negras", ou que apresentam alta taxa de acentuação melanodérmica, descendentes de africanos e, nosso caso, também dos povos originários. Esses fenômenos isolados, justapostos, ou alternados mantêm a contínua trajetória de massacre dessa população, sendo reconfigurados através dos tempos, e se mantêm ativos no seio da estrutura que fundamenta a sociedade brasileira. O saneamento das imagens (BAUMAN, 1989) do Contínuo Holocausto Negro-Afro-Pindorâmico[30], a exemplo do Holocausto judeu, caso fosse sedimentado na consciência popular, poderia se tornar uma maneira visual de constrangimento da sociedade racista brasileira.

Mas o que o *Maafa* tem a ver com o matriarcado? O contínuo Holocausto Negro, além de desterritorializar (sequestro) negros e negras, despojá-los de seus nomes de sujeitos, despindo-os de suas identidades, também tentou tragar sua ontologia e episteme. O conceito de epistemicídio (SANTOS, 1995), sob a luz da análise racializada de Sueli Carneiro (2005), oferece-nos um repertório conceitual que engloba a experiência Matriarcal A*freekana*.

O fenômeno da linguagem como uma das pedras fundamentais do *Maafa* é um dos seus mais poderosos mecanismos de poder que herdou no legado do colonialismo, a linguagem colonial que sobrevive nas imagens mentais constituintes da nossa

[30] Por questões de escrita, sintetizarei o termo para Holocausto Negro, mantendo o mesmo significado já explicitado no texto.

representação de mundo. Mentalidade colonial que permanece viva através de sua estrutura de manutenção. Como afirma o antropólogo Júlio Tavares:

> O que se pretende assinalar quando se mencionam as condições pós-coloniais, em particular no contexto dos povos lusófonos, é que o fim do colonialismo não significou, em si mesmo, o fim da mentalidade colonial. Significa afirmar que as condições geradas com a ruptura da dominação colonial não foram suficientes e favoráveis à construção que libertasse a identidade e a mentalidade dos cidadãos rumo a transformação que produzisse uma nação, uma visão cosmopolita, uma percepção do saber e das subjetividades, de modo a que nos distanciássemos da subalternidade e das injustiças cognitivas (TAVARES, 2018, p.319).

Um exemplo da injustiça cognitiva à qual ele se refere é a diretriz da Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Um documento de caráter normativo que define o conjunto de aprendizagens essenciais a todos os alunos da Educação Básica, regulado pelo Ministério da Educação do Brasil (MEC). Na área de Ciências da Natureza, na etapa do ensino fundamental, no contexto da educação básica, a unidade temática *Vida e Evolução* propõe o estudo das questões relacionadas aos seres vivos (incluindo os seres humanos), para a compreensão dos processos evolutivos (BNCC, 2018, p.319).[31] Seguindo essas orientações, as imagens que ilustram os materiais pedagógicos ofertados aos alunos se fundamentam em teorias racialistas do século XVIII. A imagem a seguir,

[31] In: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/bncc-20dez-site.pdf, acessado em 01/01/2019.

capturada do site oficial da Secretaria de Educação do Estado do Paraná[32], é um bom exemplo.



Figura 15 Print da página oficial da Secretaria de Educação do Estado do Paraná

Infelizmente, o exemplo acima não se trata de um caso isolado. Apesar da ciência arqueológica ter desenterrado inúmeros vestígios e evidências fósseis que reiteram as origens remotas do *homo sapiens* ou homem moderno no continente africano[33], a estrutura curricular da educação no país ainda adota imagens racistas dos séculos passados. O modo como o saber é veiculado nas escolas no Brasil reforça sistemas de exclusão, apoiados sobre o suporte institucional e revigorados nos instrumentais do conhecimento.

Ecos flamejantes vociferam: a ciência é instante, as certezas são voláteis. Ao ventre-Terra pertence o domínio da História. O que é hoje já não será no amanhã. Para ratificar esse argumento há as datações da descoberta de Luzia, um dos fósseis mais antigos da América do Sul, que viveu entre 11 e 13 mil anos. O esqueleto foi descoberto

[32] In: http://www.ciencias.seed.pr.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=1063&evento=2, acessado em 29/03/2019.

[33] No meio científico hoje existe concordância que a teoria mais provável sobre o surgimento do *homo sapiens* moderno é a África. Teria surgido entre 300 e 200 mil anos no leste africano, mais precisamente onde hoje está localizada a Etiópia. In: http://science.sciencemag.org/content/359/6374/456, acessado em 01/04/2019.

em 1970, no município de Pedro Leopoldo, região metropolitana de Belo Horizonte. Vejamos a imagem de uma das tentativas de reconstrução do rosto de Luzia[34]:



Figura 16 Reconstrução do rosto de Luzia.

Apesar das pesquisas publicadas recentemente apontarem uma nova hipótese fisionômica para Luzia[35], desde o achado fóssil já se passaram quase 50 anos. E isso não alterou em nada as imagens que ilustram os livros didáticos. Se fôssemos reconstruir a linha evolutiva humana, teríamos que inserir no exemplo de *Australopithecus afarensis* o fóssil de *Dinkines:* você é maravilhosa – nome dado pela população de Hadar na Etiópia)[36]. Na reconstrução da linha evolutiva dos "seres humanos", a partir das evidências fósseis encontradas até o momento, teríamos algo parecido com essa imagem:

---

[34] Reconstrução do rosto de Luzia com traços negroides: trabalho forense realizado nos anos 1990 levou em conta a tese de que povo de Lagoa Santa descenderia de antigos migrantes de população com características australo-melanésias, como os aborígenes australianos. Foto: Divulgação/ Science/ Richard Neave.

[35] In: https://oglobo.globo.com/sociedade/luzia-mais-antigo-fossil-humano-brasileiro-teria-um-rosto-diferente-do-que-se-pensava-23221026, acessado em 01/03/2019.

[36] Os norte-americanos responsáveis pela equipe de escavações nominaram o fóssil *Lucy*, por causa da canção "Lucy in the Sky with Diamonds" da banda britânica The Beatles, tocada num gravador no acampamento, e pelo fato de a terem definido como uma fêmea.

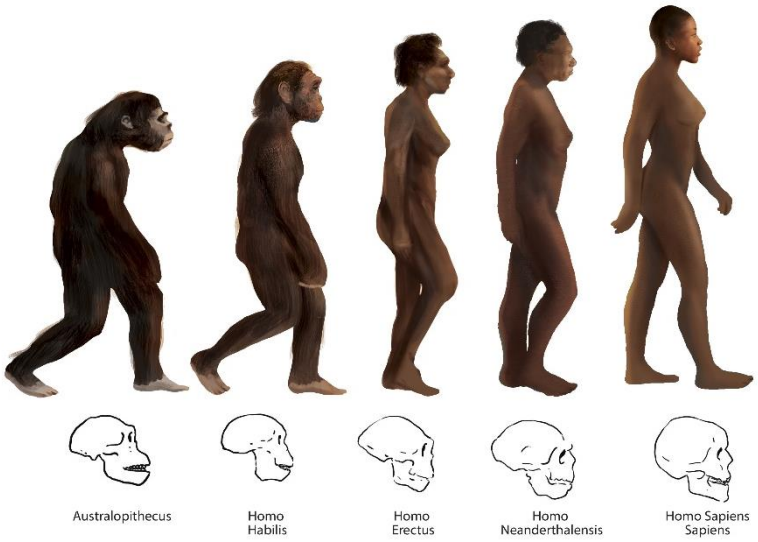


Figura 17 Ilustração autoral produzida a partir do levantamento de dados arqueológicos sobre os mais antigos fósseis desenterrados até o presente momento

A maioria das imagens que representam a espécie humana é retratada por figuras masculinas. O sexismo pode ser considerado um traço antigo do evolucionismo, afinal, os narradores desta "História", quase sempre, são do sexo masculino, classificam-se como brancos e são norte-americanos ou europeus. Um estudo prosopográfico desses seria de grande valia para a compreensão de seus discursos. Você pode ter uma boa noção da variedade de reconstruções faciais para o *Homo erectus* fazendo uma pesquisa em um site de busca na Internet, como é o caso do Google.



Figura 18 Imagem retirada do site: https://www.quora.com/Why-is-it-that-homo-erectus-is-usually-reconstructed-as-a-vaguely-black-African-while-homo-neanderthalensis-is-usually-reconstructed-as-a-white-European

Segundo os argumentos do especialista em estudos afro-americanos Henry Louis Gates Jr. (2014), os países que se esforçam para criar muitas classificações raciais talvez estejam propondo apenas formas displicentes de fugir à realidade do racismo. Sobretudo, independentemente das categorias, quando se verifica que quanto mais perto da raiz africana, maior a proximidade com a parte mais baixa da pirâmide econômica. As expressões nas imagens lembram as feições de um gorila? Na representação narrativa dessas imagens, o (a) negro (a) ainda está no meio do caminho evolutivo, entre o macaco e o homem ("branco civilizado"). O que parece ficar cognoscível, portanto, é que se trata de uma questão política.

Produzimos, de forma sistemática, indivíduos racistas, sejam eles conscientes ou inconscientes (ALMEIDA, 2018, p. 25). São essas as imagens que povoam nosso imaginário e determinam, a depender da aproximação a determinado grupo racial, as desigualdades, assimetrias ou privilégios com que esses indivíduos serão tratados na sociedade. Essas estruturas são mecanismos de poder, que monopolizam o saber a partir do seu próprio desejo de verdade (FOUCAULT, 2014, p. 19). Trata-se do absolutismo de um grupo de privilegiados, com características raciais muito bem definidas.

O conceito de epstemicídio, sob a ótica de Sueli Carneiro (2005), sustenta a análise das tentativas de silenciamento do matriarcado e das alegorizações estigmatizadas da cultura e das pessoas de origem africana e pindorâmica. Trata-se do que se convém denominar de morte subjetiva. Essa morte se apresenta como princípio de desterritorialização que impõe um constante estado de impermanência aos afrodescendentes.

Certo dia, no ano de 2014, recebi uma ligação. Era um repórter de uma famosa revista de grande circulação. Nessa época, eu coordenava o projeto Nêga Rosa. Era um projeto de empreendedorismo feminino, dentro das favelas: Rocinha, Mangueira, Parque Arará, Tuiuti, Vila Aliança, Chatuba de Mesquita e Barreira do Vasco. A repórter, indicada por alguém que conhecia o projeto, se interessou por escrever uma matéria sobre nosso trabalho. Eram aproximadamente duzentas mulheres e alguns homens[37] que eram

[37] Em nenhum projeto que coordenei, mesmo sendo direcionado ao público feminino, exclui homens, visto que o ensinamento que tive dentro da minha formação foi o seguinte: homens e mulheres fazem parte de um só mundo. Ambos precisam ser educados ao respeito mútuo, compreendendo as semelhanças e distinções um do outro, e não tendo nenhum tipo de diferenciação de tarefas de menino ou tarefas de meninas. Todos os meus dez irmãos, tanto os por parte de pai quanto os por parte de mãe, aprenderam e

instruídos a potencializar seus negócios locais e a compreender a importância dos saberes ancestrais para agregação de valor a seus produtos e serviços. A repórter inquiriu-me sobre as atividades do projeto e eu fui narrando, ali pelo telefone mesmo. Num determinado momento, ela perguntou sobre a oficina Quitutes da Vovó. Foi um momento bem interessante, pois houve silêncio da parte da repórter ao entender que aquela oficina resgatava a culinária das avós. O foco eram aqueles mesmos quitutes que temos ainda na lembrança; era também buscar a memória da avó que fazia os bolinhos de chuva, os doces em calda (banana, abóbora, cocada, ambrosia, etc.). O silêncio, apesar da efemeridade, pareceu-me demasiadamente longo. E disse muito. A repórter agradeceu e disse: nossa reportagem é sobre ativismos feministas e a cozinha não é um lugar apropriado para ativismos feministas. E realmente não é.

Refletir sobre agendas de movimentos ocidentais é demasiadamente importante para uma mulher negra. Segundo o Babalorisá Air José, líder do Pilão de Prata, um dos terreiros mais tradicionais do Brasil, localizado em Salvador, na mitologia Yorùbá, reconfigurada no Brasil pela linhagem de sua família – os Bombosè Obitikô[38] –, Osùn, uma Orisà feminina do panteão de 16 deuses, é a dona da cozinha. "Na cozinha é que se aprende o candomblé" (ditado popular reproduzido pelos mais velhos dos terreiros nagôs). De acordo com as narrativas orais coletadas na pesquisa de campo[39], a cozinha é considerada o local mais sagrado de um terreiro. Os mais velhos relatam que nenhum Orisà pode existir sem suas comidas sagradas. Para a comunidade de matriz africana, a cozinha apresenta-se como um lugar de poder. E apenas mulheres podem cozinhar. Para compreender essa afirmativa, preciso abrir novas gavetas da memória. Nos terreiros que passei[40] somente pessoas de Orisàs femininas podiam cozinhar. Isso faz uma grande

realizaram todas as tarefas necessárias à manutenção de nossa comunidade (casa) - desde lavar a roupa de todos até fazer a comida.

[38] Bamboxé Obitkô, título do africano Rodolfo Manoel Martins de Andrade. "Mais conhecido por seu nome iorubá, Bamboxê Obitikô, ele é um dos personagens históricos mais ilustres do candomblé", afirma Lisa Earl Castillo, pesquisadora do curso de pós-doutorado do Centro de Pesquisa em História Social da Cultura da Unicamp (2010). Ver também a edição especial da revista online *Flor de Dendê*. In: http://flordedende.com.br/revista/familia-forjada-pela-forca-de-xango/.

[39] Os dados coletados na pesquisa de campo referem-se aos terreiros citados na parte metodológica, aos lugares etnografados para esta dissertação.

[40] Por questões éticas, vou citar apenas os bairros/cidades: Santíssimo, Campo Grande, Nova Iguaçu, Piabetá, Imbariê, Mangueira, Cidade de Deus, Realengo e Jacarepaguá. Apesar de ter autorização para citar todos os terreiros etnografados e o nome dos entrevistados, por fazer parte de uma casa de religião de matriz africana e entender as complexidades da construção de saber em cada uma das casas, preferi não citar nomes para evitar comparações como foram suscitadas nos estudos afro-brasileiros empreendidos na década de 1930 por Nina Rodrigues, Roger Bastide, dentre outros. Considero que esses estudos, por terem

diferença para discutirmos os papéis de gênero a partir da perspectiva adotada pelo feminismo. Porém, essa é uma questão de extrema complexidade para ser tratada em forma de síntese. E diante dos limites desta dissertação, tratarei do assunto em outro momento.

Voltando a Osùn, o *Ilè Idana*, nome dado à cozinha dentro de alguns dos terreiros nagôs no Brasil, a responsável pela cozinha é a Iyabasê da casa, nome do cargo da pessoa responsável pelas comidas volitivas dos rituais. Segundo a Iyabasê do Terreiro Ilê Ni Oyo Oba Aganju, a cozinha é o lugar de renovação da força vital, pois é nela que são preparados todos alimentos e outras poções que comporão o ritual de renovação de força de asè (força vital).

Vejamos um itã (conto) sobre cozinhar como um ato de poder:

Na época em que Osùn, Oyá e Obá viviam no Reino de Sángò, havia uma grande guerra em curso. Sángò, então, convocou as três Iyabás para guerrearem com ele. Mas, Oyá e Obá contestaram Sángò, alegando que Osùn não sabia guerrear. Sángò, então, disse: "Osún, tu deverás aprender a lutar para se proteger, caso o palácio seja invadido pelos

nossos inimigos." Osùn disse: "Pode ir! Eu cuidarei da Casa do meu Obá (rei)!" A Iyabá Obá desdenhou: "Como vai cuidar do reino, se só sabe se embelezar?" Oyá, então, disse: "Os servos cuidarão dela." E seguiram caminho para a guerra. Osùn, então, ficou sozinha com as servas (...). Até que uma noite foi alertada de que o palácio estava prestes a ser invadido pelos inimigos de Sángò. Calmamente, mandou que preparassem o mais farto banquete que aquele reino jamais vira. Se banhou e se pôs belíssima, juntamente com suas amas, para aguardar os inimigos adentrarem o Palácio de Sángò. À mesa, muito bem disposta, guardava o segredo de Osùn: no centro de cada prato de amalá, a comida volitiva de Sángò, uma porção de veneno letal para o inimigo. E, ao invadirem o palácio, desconfiaram da mansidão do lugar, da fartura de comida e bebida servidos à mesa e da beleza estonteante de Osùn e suas amas. Podia ser uma armadilha (...). O chefe do grupo, então, ordenou que Osùn e suas amas comessem do amalá envenenado. Osùn, antecipando o ato, ordenou previamente que suas amas

---

como objetivo avaliar a pureza de cada terreiro etnografados, contribuíram para a divisão e a fragmentação da religião, além de fortalecer um clima de disputas entre "casas", considerando quem faz certo ou errado determinados ritos. O intuito deste presente estudo não é dizer que um ou outro terreiro são mais ou menos tradicionais, mas sim, expor as características em comum que ajudam a dar robustez a minha hipótese.

comessem o amalá pelas bordas, convencendo os inimigos assim, que o banquete era inofensivo. Então, após se fartarem, um a um foram mortos pela culinária de Osùn, sem que ela precisasse levantar a mão ou usar a fúria. Sángò, sendo avisado da invasão do seu palácio, correu para salvar Osùm. E, para a sua surpresa, Osùn o esperava de pé, com um pé sobre o peito do inimigo[41].

Conversar com aquela repórter foi uma grande oportunidade. Na introspecção provocada pelo diálogo, tive dúvidas sobre a convergência de agendas feministas e a representação feminina na cosmologia africana. Abriu-se o precedente de divergência ontológica entre o mundo que organiza a teoria feminista e o mundo que organiza a ontologia matriarcal.

Eu tive a oportunidade de ter duas mães. Uma que me pariu, a mãe biológica, e a outra que nos acolheu, eu e minha mãe, quando ela foi expulsa de casa pelo meu avô e eu ainda estava na barriga. Tanto uma quanto outra amavam cozinhar. Lembro que minha mãe do coração, Jacintha, não deixava ninguém ocupar o lugar dela na cozinha. Ela não tinha uma religião determinada. Respeitava e cedia sua casa para todas fazerem seus cultos e rituais. Ela encarava a cozinha como *status* de poder. Desse modo, verifica-se que como uma simples experiência, o lugar comum a todos nós, a cozinha, observada por um ângulo cultural, assume um lugar político que diferencia e distancia a experiência feminista da experiência matriarcal.

As narrativas sobre o matriarcado revelam um aspecto em comum entre o mito de Osùn e a memória afetiva relatada: as sociedades matriarcais eram predominantemente agrícolas. Mas isso não quer dizer que todas eram agrícolas ou que eram somente agrícolas. Cada uma das sociedades matriarcais, apesar de partilharem uma unidade em comum, tinham suas particularidades. Trata-se de uma unidade-dual, como veremos mais adiante.

O fator histórico-ambiental contribuiu para que o sistema agrícola se tornasse um referencial central no desenvolvimento da analogia entre Natureza e Feminino. Recentes

---

[41] Os itans são contos da mitologia yorùbá. Esse conto foi uma narrativa da Iyalorisà responsável pelo terreiro de Imbariê e repetido por outras Iyalorisàs e Babalorisàs nas casas que passei. Também é bastante difundido nas redes sociais. Segundo Juliana Elbein dos Santos (Apud Póvoas, 2004, p. 8), a palavra nagô ìtán designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os ìtáns àtowódówó, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos babaláwos, sacerdotes do oráculo Ifá. Os ítán-Ifá estão compreendidos nos duzentos e cinquenta e seis "volumes" ou signos chamados Odùs, divididos em "capítulos" denominados *eses*.

estudos antropológicos (BRUHNS; STOTHERT, 1999, p.29) indicam que as mulheres em sociedades matriarcais estavam ativamente envolvidas tanto na produção, aquisição quanto na distribuição de alimentos, reiterando o mito de Osùn como responsável pelo equilíbrio entre a vida e a morte. Esse fator foi determinante para o status social da mulher nas sociedades matriarcais, pois em suas mãos estava a provisão da manutenção.

Na questão ontológica, um exemplo ilustrativo como vimos na narrativa inicial sobre a origem do binômio Matriarcado-Matriarcado *Afreekana*, a Terra é entendida como aquela que submerge oferecendo a possibilidade de vida em solo e parindo seus frutos para a mesma vida; além de ser a acolhedora uterina na morte física. A Terra-Mãe, Deusa-Mater, descrita por essas sociedades como a portadora de poder cósmico, responsável pela produção e manutenção da vida e associada à figura feminina que gera e pare novos humanos. Pode-se entendê-la a partir da analogia Terra/Casa, onde habita o *Afurakait/Afuraka*, e o útero/casa é onde habita o sopro da nova vida. Para os povos originários, a terra também tem o mesmo significado. Sendo assim, eu estaria cometendo um erro grave se classificasse a Terra como propriedade comum para esses povos. O termo propriedade como direito real que dá à pessoa o domínio de um bem, em todas as suas relações, expandido ainda o direito de usar, gozar e dispor, é inapropriado para descrever a concepção afro-pindorâmica da Terra-Mãe.

Recentemente, em um discurso histórico, a ativista pindorâmica Sônia Guajajara, na Comissão de Direitos Humanos no Congresso Nacional em abril de 2019[42], ratificou a concepção da Terra-Mater através de sua narrativa. A representante Guajajara, em seu relato, descreve o pensamento de seu povo, convergente a um dos princípios fundamentais do Matriarcado *Afreekana*: a sacralidade da Terra/Natureza, o seu significado cósmico, que também conflui com o pensamento Yanomami retratado por Kopenawa (2015) e com o pensamento quilombola descrito por Nêgo Bispo (SANTOS, 2019).

A matriz cultural dos povos afro-pindorâmicos é adoradora da Deusa-Natureza e consequentemente da Terra, análoga à figura feminina. É a Deusa-Mãe que aparece nas evidências arqueológicas, paridas pela Terra, através de miniestatuetas, gravuras, dólmen,

[42] Vídeo disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IL9z5k24xI8&t=41s. Acessado em 20/05/2019.

etc. e se refere ao culto que remonta ao início da existência humana (FRAZER, 1922)[43]. Ligada diretamente à agricultura, a analogia à Terra e à Mãe povoa a ontologia afro-pindorâmica. Os vestígios de adoração do culto à deusa, apesar das abundantes evidências, não ocupam um lugar de destaque nas investigações arqueológicas. Infelizmente, os limites desta investigação não permitem aprofundar a questão.

As sociedades afro-pindorâmicas cultuam múltiplas Deusas e Deuses, e isso não é impeditivo para alguns terem apenas uma deidade suprema. Essa é uma característica do pensamento holístico a que elas estão incorporadas. As Deusas e Deuses estão quase sempre ligados à Natureza, e representam ou se caracterizam por suas forças. Como exemplo de deusas sul-americanas, temos *Pachamama*, que é reverenciada pelos povos andinos do Equador e do Peru. Ela também é conhecida como Mãe-Terra. Na mitologia Inca, *Pachamama* é a deusa da fertilidade, que também preside o plantio e a colheita. É uma divindade presente e independente com poder autossuficiente e criativo que sustenta a vida na terra (DRANSART, 1992). A adoração à deusa não impede que os andinos cultuem outros deuses e muito menos que sincretizem com outras teologias como é o caso da Virgem da Candelária, Virgem Maria em simbiose com *Pachamama*, chamada de *Mamacha* Candelária, celebrada no festival anual de Puno, como forma ritual de gratidão ao bom ano de colheitas[44].

De acordo com Nêgo Bispo (2015), o fato dessas sociedades serem politeístas tende a organizá-las mais heterogeneamente, possibilitando o desenvolvimento do matriarcado ou patriarcado, alicerçado nos seus contextos socioculturais e podendo, inclusive, se justapor, se sobrepor ou se alternar, conforme elucida Diop em seu livro *A Unidade Cultural da África Negra* (2010, p.25).

Os povos afro-pindorâmicos compartilham valores aproximados aos das antigas sociedades matriarcais. Entretanto, é importante frisar que essa confluência não caracteriza homogeneidade. Ao longo dos anos de pesquisa sobre o tema, encontrei confluência com relação ao conceito Terra/Natureza. Essa confluência corroborava o primeiro aspecto em comum entre os povos afro-pindorâmicos e as antigas sociedades

---

[43] FRAZER, Sir James George. La Rama Dorada: magia y relogión. México: Fondo de Cultura Económica, México, Madrid e Buenos Aires. Ediciones F. C. E. España, S.A., 1922.

[44] Informações obtidas no site dos festivais de Puno. In: http://www.punomagico.com/festividad%20candelaria%202007%20patrona%20puno.htm, acessado em 05/08/2019.

matriarcais africanas: a interdependência do sistema social diretamente interligado ao ecológico.

Como vimos, em muitas cosmogonias a Terra é sincretizada com o ventre das mulheres, pois ambas são responsáveis pela geração da vida. Sua magia, complexidade e mistério as sacraliza. Essa sacralização da Terra e da mulher é um dos grandes princípios filosóficos do Matriarcado A*freekana*. Em muitos mitos, o solo é comparado à mulher pela fecundidade e provisão da manutenção e perpetuação da vida. A Terra pare o alimento, nas suas fendas nascem as águas, as raízes dela se alimentam. Em comunhão com os ciclos lunares, brota a provisão para todos... A Terra, como parte da natureza, é sacralizada. A Terra é mãe. E a expressão Mãe-Terra aponta a seguinte questão: quem pode ser dono de sua mãe? Nessa lógica, Mircea Eliade (2010, p. 116-126) descreve que o profeta indiano *Smohalla*, de *Unatilla*, recusava-se a trabalhar na Terra. Ele dizia: "é um pecado ferir ou cortar, rasgar ou arranhar nossa mãe comum com trabalhos agrícolas". O profeta objeta: "Vós pedis-me que trabalhe o solo? Iria eu pegar uma faca e cravá-la no seio da minha mãe?" E interpela-se: "Mas, então, quando eu estiver morto, ela não me acolherá mais em seu seio[...]?" Se estivesse dialogando com Nêgo Bispo, já citado anteriormente, um velho amigo, quilombola do povoado do Papagaio, no Estado do Piauí, o profeta *Smohalla*, o ouviria dizer que, em sua região, o uso da terra era demarcado pelas práticas de cultivos. E isso era tão forte em sua comunidade que, apesar dos mais velhos possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado (SANTOS, 2015, p.81).

Esse uso comum ou coletivo da Terra e da Natureza pode ser definido a partir do conceito da biointeração (SANTOS, 2015, p.81-85). Seguindo as orientações dos mestres (mulheres ou homens mais velhos), ninguém podia pescar para acumular, pois o melhor lugar para guardar os peixes era nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo. Da mesma forma, o melhor lugar para armazenar a mandioca era na terra. Da roça de todo mundo, após a rotina de trabalho, os moradores partilhavam a rapadura, o mel, o peixe, a farinha como compensação do ofício coletivo. Ninguém recebia dinheiro, mas parte da produção.

> Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia. (SANTOS, 2015, p.85)

Para responder à questão inicial sobre a Terra como propriedade, vejamos o que nos diz Davi Kopenawa:

> Como eu disse, os pensamentos dos xamãs se estendem por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inúmeras palavras desses lugares e a de todos os seres do primeiro tempo. É por isso que amam a floresta e querem tanto defendê-la. A mente dos homens brancos, ao contrário, contém apenas o traçado das palavras emaranhadas para as quais olham sem parar em suas peles de papel. Com isso, seus pensamentos não podem ir muito longe. Ficam pregados a seus pés e é impossível para eles conhecer a floresta como nós. Por isso não se incomodam em destruí-la! Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. Ela só parece estar quieta e nunca mudar porque os xapiris a protegem com coragem, empurrando para longe dela o vendaval (...) A floresta está viva, e daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça os frutos de que se alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468)

Em sua infinita sensibilidade/humanidade o porta-voz dos Yanomamis nos descreve a Natureza como integralidade, da qual nós somos parte-dependentes, e, segundo os narradores apresentados acima, não pode ser nominada como "meio" [ambiente], mas sim, como inteireza (RAMOSE, 2002). A Natureza, assim como a mulher, só pode ser analisada coletivamente e, como pudemos ver, não está encarcerada no *status* de subalternidade. O conceito de biointeração não assevera apenas o uso comum da Natureza, mas registra algo além da provisão, a reverência e o respeito a um sistema que incorpora o nosso próprio sistema de organização social. Essa é uma grande diferença entre as cosmogonias dos povos matriarcais e dos povos patriarcais, como veremos abaixo. Mas antes deixo, nas palavras de *Somohalla*, uma reflexão: "caso eu fira a minha mãe [Terra-Mater], então já não poderei mais entrar em seu corpo para nascer de novo" (ELIADE, 2010, p. 116).

Para a mentalidade da sociedade que ainda se mantém centrada no pensamento europeu, Engels descreve que a ideia de bem ou propriedade privada nasce junto com o pré-capitalismo e o direito (2016). A propriedade privada da Terra necessariamente passa pela dessacralização da Natureza. Essa visão do mundo, totalmente pautada no racionalismo científico, impregnou os homens da ciência [literalmente] e a sociedade contemporânea. Na análise comparativa da antropóloga afro-norte-americana Marimba Ani (1994, p. 83-84), do diálogo entre Platão e Alvin Gouldner:

> Para Platão, os fins não residem na Natureza, mas nas Ideias Universais ou Formas Eternas que transcendem a Natureza, nas quais a Natureza apenas "participa" imperfeitamente e fora das quais ela seria inerentemente desordenada. No seu ponto de vista, a natureza não poderia ser controlada pela influência externa de algum objetivo ou projeto regulador (Idem). A ideia de superioridade da mente, em contraponto com a predisposição para a desordem da Natureza a exclui de qualquer possibilidade de cooperação. *Gouldner* analisa a ideia que reestruturou a sociedade ocidental a partir da concepção da Natureza como intrinsecamente hostil ou indiferente à mente – tendo, portanto, uma disposição permanente para a desordem –, as mudanças propostas pelo planejador são consideradas feitas, e mantidas apenas contra a Natureza, não com sua cooperação.

A mente e a razão (a ordem) apresentam-se em posição de superioridade em relação à Natureza (desordem), que necessariamente precisa ser dominada. Contrariamente à análise anterior, a Natureza emerge de um mundo de ordem inferior ao Ser, e, portanto, dever ser controlada, condicionada e moldada de acordo com as "ideias absolutas e perfeitas" que emanam do "Mundo do Ser". E o ser humano, na medida em que faz parte dessa Natureza imperfeita, que apenas "imita" mas não pode "ser", também deve ser controlado e moldado. Essa visão coloca o ser humano e a Natureza em oposição um ao outro, determinando o comportamento coletivo e as construções sociais e culturais de seus concordantes. O ser humano vive em constante busca das formas de controlar e ordenar a Natureza. Essa característica é intrinsecamente europeia, reforçada pela linearidade de seus pensamentos (cronológico). Ainda de acordo com Ani, a visão judaico-cristã da Natureza expõe a influência platônica em sua formulação: desordenada, hostil e caótica, manifesta no seu padrão que "mede a moralidade e tenta controlar os outros povos".

> A atitude dominante nesses relatos concebia a civilização – a civilização greco-romana em particular – como uma disciplina essencial imposta às irregularidades da natureza; uma vez que a natureza – natureza cega – sem restrição e orientação, corre para monstruosidades, assim como a cultura sem civilização corre para a desordem e o excesso. (GEORGE,1968, p. 178-182, apud ANI, 1994, p. 84)

A natureza crua, inacabada, imperfeita, "caída" do pensamento greco-romano se torna a desordem do "pecado" no pensamento judaico-cristão. Alguns autores tentaram separar ideologia judaico-cristã do imperialismo cultural europeu. Porém, além das igrejas, em nome de deus, terem praticado as mais desumanas atrocidades da história,

segundo Marimba Ani, elas contribuíram na tentativa de forjamento de uma declaração religiosa inteiramente nova, totalmente desconectada da sua matriz (1994, p. 84).

Pelas narrativas analisadas, a matriz cultural dos povos europeus e dos povos afro-pindorâmicos são antagônicas. Assim, é assinalada a teoria dos berços civilizatórios de Diop. De acordo com essa teoria, a sociedade está organizada em berço Meridional (Sul) para o continente africano – matriarcado – e berço nórdico (Norte) para o continente europeu – patriarcado (2014, p.32-50). Nêgo Bispo também pactua com essa visão ao categorizar o pensamento dos colonizadores europeus como sintético e dos povos afro-pindorâmicos como orgânico, ao comparar as matrizes culturais a partir de seus mitos e costumes, enfatizando o pensamento linear euro-cristão e o pensamento circular afro-pindorâmico.

Como podemos perceber, as estruturas que compõem o pensamento europeu a partir dos povos greco-romanos não contemplaram a experiência dos sujeitos que não fizeram parte do seleto grupo de narradores da história ocidental. E é justamente essa história que sustenta todas as instituições disciplinadoras do saber, tornando o conhecimento um importante meio de difusão e regulação dos valores da supremacia etnocêntrica. E, como vimos anteriormente, a escola é um importante mecanismo de poder, que opera a partir da supressão de experiências que não contribuem para sua manutenção. Objetivam desenvolver sujeitos que neguem a si próprios, coadjuvantes de suas histórias, destituídos de participação política e sem diligência ao governo de si mesmos.

Dois pontos essenciais extraídos da conversa entre Antônio Bispo e *Somohalla:* a **sacralidade** e **o uso coletivo da Terra**. Para analisar a sacralidade é preciso deslocar-se do pensamento cartesiano, para que não se imponham suas barreiras fronteiriças. Os compartimentos que separam o pensamento eurocêntrico esquartejam nosso entendimento. Se o sistema social é interdependente do sistema ecológico, logo, a **cosmossensação**, conceito cunhado pela antropóloga nigeriana *Oyèrónke Oyèwúme* (2016), liga todos os nossos sentidos em conexão com o cosmo, influenciando a nossa maneira de sentir e pensar o mundo sem privilegiar um sentido único, mas justapondo-os em sinergia harmônica. Isso quer dizer que, no pensamento matriarcal *afreekano*, existe a impossibilidade de compartimentação ou esquartejamento da totalidade. "O agir tem precedência sobre o agente, sem, ao mesmo tempo, imputar uma separação radical ou

oposição irreconciliável entre os dois. 'Dois', aqui dito, somente para dois aspectos de uma mesma realidade" (RAMOSE, 1999, p.3). O Ser como inteireza, totalidade e integridade. E nos compreendendo como totalidade, somos parte da Natureza, que é o todo. Para os falantes do *Kimbundu, Kikongo* e *Ubundu*, há harmonia entre o Ser e a Natureza no Universo (POSTIOMA, 1968, p.29-30).

É interessante ressaltar que a condição da mulher nessas sociedades foi bastante distinta do que vivenciamos nas sociedades patriarcais. Comparada à própria Natureza, que nos compõe como participantes ativas na criação e preservação da nossa própria existência, integradas ao Ser Supremo, a figura feminina ocupa um elevado *status* social nessas sociedades ainda hoje, mesmo que mascaradas por instituições patriarcais como as religiões de base judaico-cristã e o processo de colonização. Exemplificando, temos *Aset* (Ísis – grego) ou *St (kemetyu*), uma das deidades mais importantes do panteão do *KMT* ou *Kemet*, a deusa mais cultuada da Antiguidade, dentro e fora do continente africano. Os primeiros registros acerca de sua adoração surgem por volta de 2500 AEC, durante a V dinastia *Kemetyu* (WILKINSON, 2003, p.146). A deusa *Aset*, mãe de *Heru* (Hórus), foi a primeira filha de *Qeb* (Geb), o deus da terra e de *Nut*, a deusa do firmamento. Seu nome aparece no *metu neter* incorporado à imagem do trono, que ela também usa em sua cabeça, como sinal de sua identidade. O símbolo é um fonograma, grafado ao som *st*, ligando seu nome com os tronos reais, pois o termo *kemetyu* para trono utiliza a mesma grafia, *st*., podendo sugerir uma etimologia em comum. O filósofo Barashango (2001, p. 110-115) afinado com o egiptólogo Kurt Sethe (1933), aponta *Aset* como a personificação do trono, ou a materialização do poder. A mãe do Rei era o trono, a deusa que representava o poder de transformar um ser humano em *Pr* (faraó). O poder que concebe um rei é a mãe. Às mulheres norte-africanas era conferida também a possibilidade de se tornarem *Pr (*faraó), como foi o caso de Merineit (1ª Dinastia), Khentkaus I (4ª Dinastia), Nitócris (6ª Dinastia), Sobekneferu (12ª Dinastia), Ah-Hotep I (17ª-18ª Dinastia), *Hatshepsut* (18ª Dinastia), Nefertiti (18ª Dinastia), Nefertari (19ª

Dinastia), Twosret (19ª Dinastia), Cleópatra (Última Dinastia Reino Ptolomaico) (ROBINS, 1993; HAWASS, 1995) .

De acordo com o arqueólogo Dr. Zahi Hawass (1995) e a egiptóloga Gay Robins (1993), as mulheres gozavam de grande prestigio no Kemet, digna de apreciação, já que a igualdade de gênero era altamente considerada[45]. Essas dinastias e outros mitos africanos, apontam a grande diferença de pensamento que, de um lado, representa a mulher como materialidade do poder e, de outro, a apresenta como a mulher do não-poder apreendida pelo feminismo. Àquela mulher que é posicionada em condição de



Figura 19 Da esquerda para a direita: Estátua de Aset cuidando de Heru; ilustração de Aset com trono na cabeça (wikipedia); alto relevo Aset com Pr Seti I no colo, datada do século XIII AEC

subalternidade, reforçada também no mito grego Orestia, ou a Trilogia de Orestes (485 AEC) de Ésquilo (aproximadamente 525/524 – 456/455 AEC), a mulher é subjugada ao poder masculino, ao homem que exerce o legitimo direito de matá-la e humilhá-la sem que nenhuma punição lhe seja imputada. Essa é a mulher que aparece na afirmação de Marcela Lagarde: "O poder é a essência do cativeiro da mulher e dos cativeiros as mulheres" (1993, p. 153). A afirmativa assevera que o modo de pensar eurocentrado e universalizante se torna insignificante quando reencontramos narrativas de experiências

[45] O documentário Mulheres Faraós – As Rainhas do Nilo, apesar de retratar as Faraós fenotipicamente europeias, serve de base para compreender parte da dimensão da importância da figura feminina no continente africano. Disponível em: https://youtu.be/qCIWriMT3R0.

que nos aproximam de nós mesmas. O Matriarcado *Afreekana* tem esse arbítrio, ele introduz um abalo essencial no mundo provinciano-centrado, distanciado do nosso universo negro-africano. Por conseguinte, posso ser inquirida sobre as variáveis temporais e geográficas do mito de *Aset*. Vejamos na mitologia yorùbá, o lugar ocupado pelas deidades femininas do seu panteão. São mulheres da frente de batalha, como é o caso de Oyá. guerreira incontestável, que nunca deixa de lado sua feminilidade. Ela é representada pelos raios, domina o ar e o oxigênio que dá vida ao fogo de seu amado Sángò, deus dos trovões e um dos seus maridos[46]. Semelhante a ela, podemos citar a realeza guerreira da nação Ashanti do atual Gana, Yaa. De acordo com Arhin (2000), Nana Asantewaa (1840-1921) ficou conhecida por seu heroico papel na guerra do "Trono de Ouro", pois era defensora do trono, o símbolo mais sagrado de sua nação. O representante dos invasores britânicos, na época na Costa do Ouro, Frederick Mitchell Hodgson, ao exigir que os Ashantis lhe dessem o trono, viu a grandeza real de Asantewaa ao afirmar em frente aos homens Ashantis:

É verdade que a bravura dos Ashanti acabou? Não posso acreditar. Não pode ser! Devo dizer: Se vocês, homens de Ashanti, não vão em frente, então nós vamos. Apelo às minhas irmãs. Vamos lutar contra os homens brancos. Vamos lutar até que a última de nós caia no campo de batalha (ARHIN, 2000).

Outros tantos exemplos de mitos e de existências africanas e afrodiaspóricas narram o *status*-poder da mulher, demonstrando que o papel de subjugação não foi incorporado à cultura negro-africana, mesmo dentro do contexto patriarcal brasileiro. É necessário enfatizar o conceito de cultura como uma ferramenta de análise para compreender a natureza das experiências das mulheres negras (HUDSON-WEEMS, 1993; DOVE, 1998).

A *Maafa* nos aguilhoa a teorias que nasceram fora de nossa experiência civilizatória e cultural negro-africana e pindorâmica. O Matriarcado não é um conceito análogo à teoria feminista. O feminismo nascido a partir da Revolução Francesa (1789), portanto diretamente influenciado pelo iluminismo francês, que deu origem ao feminismo moderno que conhecemos hoje, carrega consigo o locus de enunciação europeu para forjar

[46] Narrativa oral coletada no dia 15 de março de 2017, num dos terreiros etnografados na pesquisa de campo. Uma tarde de aprendizagem, onde todos os filhos da casa estavam sentados à esteira, ouvindo a bisavó espiritual narrar os ensinamentos.

o entendimento de suas unidades de análise. Temos como exemplo, em 1791, a revolucionária Olímpia Gouges que compôs a cerebre declação, proclamanedo que a mulher possuía direitos naturais idênticos aos dos homens e que por essa razão, tinha o direito de participar, direta ou indiretamente, da formulação das leis e da política em geral. A experiência das sociedades matriacais, ainda que narradas por homens brancos europeus, descreve o direito materno como principio fundamental dessas sociedades, além que evidenciar a diferença de status social da mulher nas suas organizações sociais, conforme veremos no capítulo 2. Desta forma, adotar a teoria feminista nesse estudo, seria o mesmo que "nadar e morrer na praia".

Como podemos ver na primeira onda feminista, a conscientização das desigualdades de gênero passou a ser percebida pelas mulheres brancas, integrantes da elite europeia, principalmente francesa, e isso as fez questionar os modelos sociais aos quais elas estavam submetidas. As questões das especificidades histórico-culturais podem afetar tanto na análise como a política (agenda) de qualquer projeto de emancipação. No contexto da Revolução Francesa, o feminismo absorveu os valores dos seus movimentos seculares e liberais, assumindo importância central em seu discurso. A reivindicação de liberdade do feminismo está pautada no termo "liberal" que se refere à arquitetura filosófica e política do liberalismo clássico euro-norte-americano, fundada na liberdade e na igualdade dos direitos, que também serviu de referência a vários movimentos emancipatórios e de esquerda, assim como para muitas linhas de investigação pelo mundo afora, que por sua vez não se identificam necessariamente com o termo "liberal" (MOHAMOOD, 2006, p.121).

O desafio conceitual que se impõe surge da questão: o que é liberdade? A série de associações incômodas que o feminismo atribui às culturas não-eurocentradas como o fundamentalismo, subjugação das mulheres, conservadorismo social, pobreza cultural, etc., segundo Mohamood (2006) foi incorporada à teoria da "indiferença feminista", ocasionando a captura do conceito de liberdade à concepção etnocêntrica, fixada no pensamento europeu (Ibidem).

Colonialismo e feminismo poderiam andar juntos? Partindo do pressuposto da Revolução Francesa como base de constituição de sua tese situada na noção de agência humana em relação ao "poder", as unidades conceituais e de análise "fazem recordar a profunda incapacidade por parte de seu pensamento político feminista para visualizar

formas relevantes de crescimento humano fora dos limites do imaginário 'liberal'" (MOHAMOOD, 2006, p.148*).*

A *liberté, égalité e fraternité,* demonstrou estar limitada aos seus interesses políticos nas guerras revolucionárias das colônias francesas, como foi o caso da Argélia. Em *La Sociologie d'une Revolution* (1959), Fanon descreve, para além das lutas de libertação, as estratégias adotadas pelo governo colonial francês para preservar as terras argelinas, que há muito ele considerava sua pertença: a contrapropaganda maciça voltada à valorização da cultura e da política francesas; e o incentivo dissimulado à fragmentação política dos movimentos anticoloniais, dentre outras (FAUSTINO, 2018, p.106). No primeiro capítulo do livro: *L' Algérie se dévoile* [A Argélia se desvela], Fanon problematiza sobre a repressão do governo francês ao uso do *niqab* [véu], tradicionalmente usado pelas mulheres islâmicas – proibido legalmente na França desde 2010 até os dias de hoje. Fanon explica que, nesse momento, como tentativa de desestabilizar os pressupostos culturais da rebeldia, a França colonialista se associou ao feminismo, lançando mão do seu discurso para denunciar a "opressão das mulheres" em sua indumentária "patriarcal" e "repressiva" (FAUSTINO, 2018, p.106-107). Para ele, o ato racista francês de estigmatizar o véu, estimulou a preservação dessa tradição, e fez com que as próprias usuárias se contrapusessem aos interesses assimilacionistas franceses, levando a ressignificação do adorno na Argélia (FANON, 1959, p.18-48).

O feminismo, que assumiu a posição de subordinação das mulheres islamitas pelo uso do véu, não questionou seu modelo axiomático em relação a "narrativas situadas" sobre liberdade. Considerando a virtude islâmica da modéstia feminina algo de grande valia para os egípcios mulçumanos, Mahmood, em seu artigo sobre o revivalismo islâmico, analisa a agência das mulheres do movimento feminino das mesquitas no atual Egito (2006, p. 137). O consenso sobre a virtude da modéstia feminina entre os islamitas, não deixa de suscitar considerável debate sobre como essa virtude deve ser vivida, e em particular, sobre se a sua adoção requer o uso do véu. A antropóloga descreve a posição do grupo de mulheres entrevistadas:

> A maioria das participantes no movimento das mesquitas (e no movimento mais abrangente de pietismo, onde aquele se integra) defendem que o véu é um componente necessário à virtude da modéstia, porque exprime simultaneamente a "verdadeira modéstia", e os meios através dos quais ela é adquirida. Constroem, portanto, uma relação tal entre a norma (modéstia) e a sua tradução prática (o véu) que o corpo coberto com o véu se transforma no

> meio necessário através do qual a modéstia é criada e, simultaneamente exprimida. (2006, p. 137)

Como podemos ver, a lógica binária e universalista das teorias eurocêntricas não consideram as experiências histórico-culturais dos grupos aos quais se direcionam. É óbvio que o patriarcado é um sistema opressor, mas isso não quer dizer que dentro do sistema de opressão as mulheres africanas, pindorâmicas e suas descendentes, através de uma **força em comum** [arkhé], aqui nomeada como Matriarcado A*freekana*, não foram capazes de se humanizar e civilizar comunitariamente. Nessa lógica, as bases fundamentais da teoria feminista não contibui para a descontinuidade do Holocausto Negro quando demonstra sua profunda incapacidade de visualizar formas relevantes de desenvolvimento humano que não estão enquadradas na moldura narrativa que a constitui. A arrogância racial encerrada na mentalidade colonial reconfigura-se em novos mecanismos de poder com objetivo maior de preservar o domínio "colonial".

É certo afirmar que existem inúmeras vertententes do feminismo em plena elaboração. Tais vertentes buscam novos olhares e categorias, mas partem sempre do fundamento inicial da luta feminista: a opressão da mulher subalternizada. Vamos analisar outra experiência africana não enquadrada nas unidades de análise da teoria feminista hegemônica diz respeito ao gozo da mulher: o **kurangiza** (orgasmo/gozo) e o **kunyaza** (ejaculação). Enquanto no Ocidente falar sobre o gozo feminino é um tabu, no Oeste africano (Burundi, oeste de Uganda, oeste da Tanzânia, leste da República Democrática do Kongo), sobretudo em Ruanda, crianças, homens e idosos reproduzem o som que simboliza a plenitude de satisfação do prazer da mulher materializada na ejaculação, sob o som "chuê-chuê" ou ainda "chuê-chuâ". O simbolismo da linguagem empregada para representar o prazer da mulher sugere a importância social a ele atribuída. Dois documentários abordam o assunto: um produzido em 2011, *Sexe autor du monde* – Rwanda[47] e L' Eua Sacreé [Águas Sagradas], do cineasta Olivier Jourdain, lançado em 2016, gravado numa região dos Grandes Lagos de Ruanda, onde o povo Ruandi ainda mantém e difunde a tradição do kunyaza. O kunyaza é uma técnica milenar, passada de geração para geração, que, segundo as mais velhas que aparecem nos documentários, foram ensinadas por suas tataravós às bisavós, às mães até chegar a elas. Igualmente, os

[47] Para assistir o documentário em francês, acesse: https://www.youtube.com/watch?v=laO76yGUfEg.

meninos aprendem com seus mais velhos a anatomia do órgão sexual feminino e as técnicas de como tocar o clitóris de maneira que proporcione o gozo e a ejaculação das mulheres.

Associado à técnica kunyaza, o **gukuna** é um ritual tradicional de alongamento dos lábios da vulva vaginal, praticado entre mulheres em Rwanda. Gukuna-kunyaza combinados se destinam a aumentar o prazer sexual das mulheres. Apesar dos tabus da sexualidade evocados pelas religiões que majoritariamente ocupam grande parte do território africano (catolicismo, neopentecostalismo, islamismo e judaísmo), e as acirradas discussões sobre a "mutilação genital", o ritual gukuna permanece vivo no país (FUSASHI, 2012). O especialista em medicina tradicional, Dr. Nesekuye Bizimana, foi o responsável por difundir a técnica do kunyaza como um meio seguro de garantir o orgasmo das mulheres, no livro *Kunyaza: Multiple Orgasmen und weibliche Ejakulation mit afrikanischer Liebeskunst* (2009)[48], o que rendeu fama aos homens ruandenses.

Da mesma forma que Aset é a materialização do poder, a mulher ruandense aparecer como a força vital capaz de equilibrar a própria Natureza a partir da autorealização, do gozo. Aquel está a encruzilhada, o **em comum** aqui (Brasil) e lá (Áfricas), o cruzo que dá origem ao Matriarcado A*freekana* que é tangenciado pelo oceano, o Atlântico Negro. Como podemos ver, existe uma grande diferença no *status* social das mulheres em ambas experiências.

E podemos compreender melhor esse em comum aqui no Brasil seguindo a tradição oral, quando Acotirene é narrada e apresentada como uma das primeiras mulheres a habitar o Quilombo dos Palmares, na Serra da Barriga (AL). Matriarca por titulação comunitária, exerceu grande influência sobre a vida dos quilombolas. Como houve poucos registros documentais, as narrativas orais transmitidas de geração em geração remontam a história do Quilombo, que resistiu por quase um século. Segundo a sabedoria polular, antes de Ganga-Zumba assumir o poder, era Acotirene que exercia a função de mãe-conselheira dos primeiros habitantes na Cerca Real dos Macacos. Consultada para todos os assuntos, de questões familiares a político-militares, ela se tornou a responsável por estabelecer a ordem e a harmonia entre os africanos de origens

[48] BIZIMANA, Nsekuye. **Kunyaza: Multiple Orgasmen und weibliche Ejakulation mit afrikanischer Liebeskunst.** Germany: Handcover, 2009.

distintas que habitavam o lugar. Foi ela a responsável por designar a coroa do Rei, antes mesmo dele chegar ao quilombo. Era a matriarca de Palmares (ROSA E SILVA; BOMFIM, 2007). Em sua homenagem, seu nome foi dado a um importante mocambo situado no Quilombo dos Palmares. De acordo com Rosa e Silva e Bonfim, o mocambo, ficava situado ao norte, vinte e uma léguas do povoado de Porto Calva, entre os mocambos de Amaro, Danba-Banga, Zumbi e Tabocas. Pela situação geográfica, esse mocambo tinha função agrícola na organização palmarina (Ibidem). A mulher-trono, da África do Norte a Alagoas-Brasil. Referendando o saber popular registrado na narrativa das autoras, os historiodores Décio de Freitas (1978), Clóvis Moura (1981) e Edison Carneiro (1966), a partir de uma carta do militar português Manuel Inosoja, datada de 1677, escrevem sobre a diferença de status social das mulheres africanas dentro da organização do Angola Janga, nome local atribuído ao Quilombo dos Palmares. Na análise desses pesquisadores, a mulher aparece como centralidade de poder e organização social, além se organizarem matrimonialmente a partir da poligamia poliândrica, onde uma mulher tem mais de um marido. No terceiro capítulo desse estudo, poderemos analisar com maior profundidade o assunto.

Como pudemos ver no presente capítulo: M*aafa – o* continuo Holocausto-Negro-Africano no mundo, os axiomas Ocidentais têm se mostrado cada dia mais limitados, em sua unidade metafísica de contabilização hiperacionalista do real (SODRÉ, 2005 p.71). Manter o uso de conceitos elaborados como universais, a partir de verdades determinadas, verdades ideológicas, ou como diria Foucault (2014), "a vontade de verdade", pode tornar um estudo sobre Matriarcado, em uma análise contingenciada a visão que o torna incompreensível. Ao se aniquilarem simbolicamente os espaços socialmente dados, as relações ideológicas da Ciência Ocidental, "reduz todo o movimento grupal e individual a esquemas congelantes, além de se ater maniqueistamente, à dicotomia relações de força/relações de dissimulação" (SODRÉ, 2005 p.75).

Ao crer num aparato conceitual dessa ordem, a problematização apresentada nesta reflexão estaria comprometida. Em síntese, o objetivo deste capítulo foi pensar como fazer uma análise do conceito de matriarcado, proposto com o recorte: Matriarcado *Afreekana*, compreendendo como se processa a *cosmosensation* (OYÈWÚME, 2016), ou a cultura de arkhé (SODRÉ, 2005. p.71-88) ce alguns dos grupos presentes na investigação.

E o caminho não se esgota, oferecendo um repertório à novos caminhos de pesquisa. Embora seja um tema que atravessa o matriarcado, a *maafa* fala das inúmeras estratégias reconfiguradas que são implementadas para tentar apagar os vestígios do matriarcado. Seja por sua origem africana, marcada em um determinado fenótipo, ou pelo determinismo do gênero biológico. Ela enuncia as sombras ainda presentes no imaginário social do Brasil e nas profundas feridas traumáticas herdadas pelos descendentes dos primeiros a viver a jornada atlântica da escravização europeia, como na daqueles que permanecem reféns do seu legado. Neste sentido, em todos os capítulos da investigação, a *maafa* reaparecerá, como elo de ligação, como fio condutor, como força imanente, e inspiradora no sentido de entender as pluriversalidade semântico-culturais de cada um dos grupos abordados.

CAPÍTULO 2

O MATRIARCADO NA TERCEIRA PESSOA: UMA NARRATIVA EXÓGENA

Qual a definição do conceito de matriarcado empreendido pelos patriarcas da Antropologia Ocidental? A *maafa* como fio condutor desse estudo, apresenta-se nesse capítulo como pano de fundo. Cenário que facilita o exame sobre a contínua devastação, implementada também no campo do conhecimento, que origina a narrativa eurocêntrica sobre o assunto. Com base no conceito de epistemicídio (CARNEIRO, 2005. p.102-124), presente na estrutura e nos mecanismos de construção e difusão do saber-poder no Brasil, analiso os relatos descritos pelos antropólogos: LAFITAU, BACHOFEN, MCLENNAN, MORGAN e ENGELS. Como resultado do exame, desenvolvo um exemplário analítico, que nos ajuda visualizar o senso comum entre as narrativas. As categorias que se repetem, organizadas pela codificação de dados, apontam importantes unidades de análise, que vão nos ajudar na reflexão sobre o tema. E o conceito concebido por estes autores, em comparação com conceitos concebidos pelos autores africanos: Ifi Amadiume (1987) e Oyèrónke Oyèwúme (1997) Cheikh Anta Diop (2014) – que vivenciaram o matriarcado dentro das estruturas sociais em que foram educados e utilizaram esta experiência como campo de observação e coleta de dados que amparassem suas teses –, nos auxilia no desenvolvimento de uma história social do matriarcado *afreekana* no Brasil.

A educação no Brasil, sobretudo a educação superior, é regulada por uma série de normas que disciplinam e elegem os conteúdos aceites e os não-aceites em seus projetos pedagógicos. Como exemplo, temos a recusa de alguns programas de pós-graduação à inclusão de bibliografias de renomados teóricos como: Carlos Moore[49], Cheikh Anta Diop, Molefi Kete Asante, Marimba Ani, Cleonora Hudson-Weems, Nah Dove, Sobonfu Somé, dentre outros. Estes são desqualificados como essencialistas, afrocêntricos,

[49] No mês de maio de 2019, na apresentação dos projetos de pesquisa dos docentes que disponibilizaram vagas para novos orientandos, um dos professores do Programa de Pós-Graduação relatou que, para se candidatar a orientando dele, no edital de seleção de novos mestrandos, os candidatos não poderiam abordar em suas referências teóricas o professor doutor cubano radicado no Brasil Carlos Moore. Este foi um evento público, aberto a todos os candidatos à vaga no curso de Educação para as Relações Étnico-Raciais, na cidade do Rio de Janeiro.

deterministas, militantes, ideológicos, alguns destes intelectuais estão segregados dos meios acadêmicos. A recusa se pauta na negação da tradição metafísica platônica.

A educação, e neste caso, a educação superior, demarca os componentes que permitem justificar e mascarar o epistemicídio do saber oriundo da África. Nesta reflexão, sem exigir uma resposta inicial, problematizo a seguinte questão: o princípio matriarcal como sistema-mundo se tornou um conteúdo não-aceite, ou, quando aceite, mitificado por ser um sistema organizado por mulheres ou por ser um sistema inerentemente negro-africano? A estratégia epistemicida se reconfigura a cada ano letivo, dando origem a novos campos de racionalidades, constituindo-se no binarismo cartesiano, discursos que dão forma ao "objeto" alvo do desejo de verdade (FOUCAULT, 2014). E com o matriarcado não foi diferente, como objeto de observação e análise de homens da ciência ocidental, narradores autodeclarados brancos e epistemologicamente eurocentrados, criou-se uma identidade padronizada, constituída como universalidade, de um campo ontológico oposto ao sistema-mundo oficialmente aceite: o patriarcado. A negativação "primitivo, promíscuo e canibal", atribuída por estes teóricos ao matriarcado, criou a exterioridade necessária à afirmação do patriarcado como o paradigma universal e desejado como princípio fundamental para a evolução da humanidade.

Como veremos a seguir, a reflexão se pauta em três questões:

1) Quem são os narradores da "Estória" do Matriarcado?

2) Qual a base comum de pensamento, sobre o matriarcado, unanimemente aceite entre eles?

3) Quais observações relatadas por eles, deslocadas de suas interpretações, nos ajudam no desenvolvimento dos argumentos que verifiquem a hipótese dessa investigação?

Convém ressaltar que a existência do matriarcado tem sido alvo de impetuosos assédios teóricos e ideológicos ao longo dos últimos séculos. A questão "matriarcado, mito ou realidade?" é relevante para as análises sobre o tema, todavia, esse trabalho não tem o interesse de discutir se a sua existência foi ou não realidade. No presente estudo, é premissa a existência do matriarcado e a sua origem africana. Os argumentos se pautam nas narrativas que apontam a existência do matriarcado desde a mais remota aparição da

espécie *homo* na "História"[50] da humanidade. Contudo, a aparição dos sistemas sociais matriarcais desde a mais remota época não diz respeito a uma universalidade globalizante, narrada pelos evolucionistas, onde todos os sistemas sociais inicialmente foram matriarcais, um estágio antecessor à civilização humana. A asserção ampara-se na teoria da origem africana da Humanidade (LEAKEY, 1930)[51], sequenciada pela dispersão intracontinental e, posteriormente, pela migração para outras zonas geográficas, que deu origem à tese de Diop sobre os berços civilizatórios Norte (Eurásia) e Sul (África),

> (...) em vez de uma passagem universal do matriarcado para o patriarcado, a humanidade se dividiu, originalmente em dois conjuntos geograficamente distintos, entre os quais um deles propiciou a eclosão do matriarcado e o outro a do patriarcado, e que estes dois sistemas se reencontraram e chegaram mesmo a disputar as diferentes sociedades humanas, que em determinadas localidades, estes se sobrepuseram ou justapuseram, dar-se-ia início ao esclarecimento de um dos aspectos mais obscuros da história da Antiguidade. (DIOP, 2014. p.25)

Diop, concorda com o argumento de Leakey, que foi a base da tese de seu livro *The African Origin of Civilization* (1967) que investiga a origem dos povos *kemetyu* (antigos egípcios). Porém, admitir uma origem africana não se supõe uma homogeneidade. Existiu uma jornada que atravessou milhões de anos, defrontando-se com súbitas mudanças ambientais, circunstancias inóspitas, reconfigurações climáticas e geográficas, que forçaram dispersões para regiões distintas, espalhando os seres humanos por toda a massa terrestre. Nossas ancestrais atravessaram vastos territórios a procura de melhores condições de sobrevivência. E estes fatores ambientais também ocasionaram diferenciação no modo de organização social. E são estas diferenciações que deram base a tese "o matriarcado surgiu no Sul [África] e o patriarcado no Norte [Eurásia]" (DIOP, 2014. p. 27). O antropólogo Robert Fritz Graebner (1977-1934), oferece argumentos à tese diopiana, ao expor:

---

[50] O conceito História, surgido no século XIX, era compreendido como algo que só poderia ser feito a partir de documentos escritos. Na primeira metade do século XX, a Revista Annales lançou uma nova perspectiva sobre o estudo da história, mudando a forma de escrevê-la e inaugurando a Escola Annales, e a partir daí novos tipos de documentos passam a ser aceitos para acrescentar novas informações ao período estudado. Portanto, entendemos que o termo é inadequado a um projeto que está propondo uma nova perspectiva sobre as narrativas ontológicas. E o próprio conceito de História já seria um limitador a pesquisa.

[51] A família inglesa Leakey foi responsável por importantes descobertas arqueológicas. Na década de 1930, o casal Louis e Mary Leakey começou a trabalhar na garganta de Olduvai, na Tanzânia (África). Descobriram que humanos viviam ali há 1.750.000 anos. Eles também demonstraram que a espécie humana surgiu na África, e não na Ásia, como se pensava até então. A partir dos anos 1960, seu filho, Richard, deu continuidade às pesquisas. Ele acreditava que a raça humana poderia ter mais de 2 milhões de anos. Atualmente, sabemos que a humanidade tem mais de 7 milhões de anos. As descobertas de hoje em dia são uma propagação das ideias e descobertas da família Leakey.

> Parece-me, que pelo menos na Austrália, um dos sistemas de filiação [matrilinear ou patrilinear] não constitui um desenvolvimento contínuo do outro, mas que aqueles se cruzam e misturam, tendo um do sistema conservado a preponderância numa das regiões e o outro na outra. (GRAEBNER, 1924; Apud DIOP, 2014. p. 25)

O também antropólogo Van Gennep (1873-1957) reitera Graebner: "o mesmo será dizer, segundo me parece, que algumas populações de filiação masculina teriam estabelecido contato com populações de filiação uterina e que teria havido compenetração dos dois sistemas, sendo um e outro originalmente instituições autônomas" (VAN GENNEP, 1906. p.23[52]; DIOP, 2014.p.25). O fluxo do dinamismo cultural ocasionou o encontro entre os dois sistemas de filiação e organização social, configurando uma existência simultânea. A explicação evolucionista, de substituição de um "sistema primitivo" por "um sistema civilizado", não se sustenta. Pode-se supor que a ficção de substituição sirva a um objetivo estratégico da urgência do momento histórico às afirmações iluministas, a partir da negativação do Outro. Esta negativação garante o nascimento de uma nova narrativa. O sistema patriarcal civilizado só existiu a partir da demarcação entre primitivo (matriarcal) e civilizado (patriarcal). Neste raciocínio, a universalidade do matriarcado oferece-se como argumento que saneia o patriarcado como o início do progresso humano. Voltando a Foucault (1979), a enunciação de um sobre o outro constitui-se como dispositivo de poder. A expressão que negativa "eu não sou primitivo", é a mesma que positiva "eu sou civilizado". Poderia ser dito "o matriarcado foi o passado obscuro da humanidade", e "o patriarcado é a evolução do homem".

A síntese da biografia dos teóricos ocidentais do matriarcado nos ajudará a levantar questões sobre o binarismo narrativo que conceitua o sistema matriarcal. Como ferramenta de facilitação da análise, adoto o estudo do prosopográfico[53]. Entre os analisados temos: o jesuíta francês Joseph-Françoise Lafitau (1681-1746); o jurista suíço Johann Jakob Bachofen (1815-1887); o advogado escocês John Ferguson McLennan (1827-1881); o etnólogo e advogado norte-americano, Lewis Henry Morgan (1818-1881)

---

[52] Disponível em: https://archive.org/details/mythesetlgende00genn/page/28, acessado em 01/07/2019.

[53] A prosopografia é uma metodologia de pesquisa que, de acordo com Nicolet (1970), aparece pela primeira vez em 1743. Consiste na investigação de um coletivo de atores, buscando um conjunto de questões uniformes – a respeito de nascimento, morte, casamento, família, origens sociais, posição econômica herdada, assim por diante, em busca de variáveis significantes.

e o empresário industrial e teórico alemão Friedrich Engels (1820-1895). O pequeno grupo é composto por cinco teóricos que se voltaram para a construção de um corpus teórico-conceitual sobre o matriarcado, a partir de estudos etnográficos ou análises de fontes que abordaram o assunto. A plataforma *GSuite*, da *Google Cloud*, foi utilizada como ferramenta de apoio. Nela, dentro do aplicativo *Forms*, elaborei um formulário, onde inseri dados objetivos, resultados do estudo das biografias dos cinco teóricos. O formulário era composto por vinte e sete tópicos, organizando informações básicas como: nome, local de nascimento, continente de nascimento, local de moradia, data de nascimento, data de morte, estado civil, nome da mãe, local de origem da mãe, religião da mãe, profissão da mãe, nome do pai, local de origem do pai, profissão do pai, religião do pai, irmãos, formação dos irmãos, formação educacional, experiência profissional, formação religiosa, atividades, interesses políticos, mentores, financiadores de pesquisas, interesses ideológicos, obras e patentes.

É importante ressaltar que entre estes teóricos é consensual a afirmativa da existência do matriarcado como um sistema universal primitivo que antecedeu o sistema patriarcal civilizado.

Respondendo a primeira pergunta: quem são os narradores da "Estória" do Matriarcado?



Figura 20 Da esquerda para a direita, os teóricos ocidentais que escreveram sobre o matriarcado: Joseph Lafitau (francês), Johann Jakob Bachofen (suíço); Lewis Morgan (norte-americano); Frederich Engels (alemão); John Ferguson MacLennan (escocês).

Vemos acima a representação dos narradores do conceito no ocidente. Infelizmente, entre os escritores do mesmo período, não consegui encontrar nenhuma mulher que tenha teorizado sobre o tema. Creio que deva existir, porém, ainda não tive acesso. Como podemos observar, todos são homens, homens brancos. Retratados por uma

imagem de austeridade, formalmente vestidos, como era costume das suas épocas. Com exceção de Lafitau, nascido no final do século XVII, todos os outros nasceram na primeira metade do século XIX. Um contexto marcado por inúmeras mudanças na história mundial. Entre revoluções, descobertas, críticas, conflitos, inovações, nasce a filosofia Positivista e o Marxismo, que influenciaram o pensamento dos teóricos. Um período histórico sublinhado pelo colapso de alguns impérios e o crescimento e poder de influência de outros, como foi o caso do Império Britânico. As ciências proeminentes: matemática, física, química, biologia, a descoberta da eletricidade e o avanço da metalurgia no contexto ocidental abriram as portas do avanço tecnológico do século XX – época marcada pela Revolução Industrial (1820-1840). Revoltas como a do Haiti (1791-1804) e muitas outras insurreições ao redor do mundo marcaram o ativismo político abolicionista que teve seu auge no século XIX, e impactaram grandemente a redução do fenômeno da escravização, forçando alguns países a abolir a escravatura. Não podemos esquecer que, no campo da ciência, estava em vigor o racionalismo científico e sua obsessão pela objetividade amparada no positivismo e no evolucionismo darwinista[54] e sua lei do mais forte, ou seleção natural.

Dentro do breve contexto histórico apresentado, estavam inseridos quatro dos cinco objetos de investigação deste capítulo. Bachofen, McLennan e Morgan, se formaram em direito. Os dois primeiros, estudaram na antiga cidade universitária de Cambridge, no Reino Unido. Já Morgan cursou direito no *Union College* em *Schenectady*, em Nova York, nos Estados Unidos. A escrita dos três teóricos sobre o conceito de matriarcado é marcada pelo campo do direito ocidental e suas abstrações, direcionando o foco de análise ao então nominado "direito materno", "direito da mãe" ou matrilinearidade, como princípio do direito de sucessão e de herança.

O conjunto de teóricos analisados também tem em comum o status social de suas famílias, que figuravam aristocracia, ou uma classe de grande poder econômico e prestígio social. No caso de Morgan, o único deles não nascido no continente europeu, segundo as conclusões da investigação de Herbert Marshall Lloyd[55], era descendente de

[54] O principal cientista ligado ao evolucionismo foi o inglês Charles Robert Darwin (1809-1882), que publicou, em 1859, a obra Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural ou a conservação das raças favorecidas na luta pela vida, ou como é mais comumente conhecida, A Origem das Espécies.
[55] Herbert Marshall Lloyd foi um advogado e editor das obras de Morgan (LLOYD, 1922).

James Morgan, irmão de Miles, pioneiros galeses[56] de Connecticut e Springfield, cidades do Estado de Massachusetts, nos Estados Unidos (LLOYD, 1922. p.162). Outro estudo sobre a abrangência geográfica dos povos galeses[57] aponta dados que apoiam a origem europeia de Morgan ao analisar os sobrenomes de origem galesa, e concluir que 3,8% destes estariam localizados nos Estados Unidos, configurando que os Morgan estadunidenses teriam sua origem ancestral no País de Gales. Outras fontes registram que os três filhos de William Morgan de Llandaff, Glamorgashire, foram para Boston em 1636. E de lá Milles teria ido para Springfield, James para New London, Connecticut e John Morgan para a Virgínia[58]. Para Lloyd, todos os Morgan de Nova York e New London são descendentes destes dois irmãos [James e Milles] (LLOYD, 1922. p.162). Os Morgan a que ele se refere revelam a importante implicação dos laços familiares na conquista colonial e durante a Guerra Revolucionária Americana, ou Guerra da Independência Americana (1785-1783), e eles se tornaram continentais. Após a vitória dos Estados Unidos, o governo forçou os aliados iroqueses a ceder a maior parte de suas terras tradicionais em Nova York e Pensilvânia para os EUA. Foram cinco milhões de acres de terras. E o governo concedeu alguns lotes no oeste de Nova York aos "veteranos revolucionários" como compensação por seus serviços na guerra, nos quais os Morgan estavam inseridos (Ibidem). Baseada nas analise acima, ainda que Morgan não tenha nascido no continente europeu, sua provável origem genealógica demonstra que sua ascendência advinha do mesmo berço civilizatório que os demais.

Assim, além da origem geográfica comum no continente europeu e o pertencimento a uma alta classe econômica-social, estes homens provinham de uma categoria racial socialmente construída, a branca. E a existência da raça social branca só foi possível a partir da invenção e da negativação da ficção Negro, ou seja, o Outro. O poder se funde com o saber e o saber é encerrado como universalidade global a partir de uma só

---

[56] Os galeses são um grupo étnico e uma nação associada ao país de Gales e a língua inglesa. De acordo com John Davies, a origem da "nação galesa" remota o fim do século IV e o início do V, com o abandono da Britânia pelos romanos (DAVIES, 1994. p.54), embora se acredite que as línguas celtas britânicas já existissem na região muito antes. O termo "gales" nomeia as pessoas que descendem do País de Gales, que se veem e são vistos como pertencendo a uma herança cultural e origem ancestral comum (Ibidem).

[57] Estudo denominado *The Welsh diaspora*: *Analysis of the geography of Welsh names.* In: https://www.webcitation.org/688NDYj5a?url=http://wales.gov.uk/firstminister/research/economic/completed/placenames/analysisgeographywelshnames.pdf?lang=en. Acessado em 10/03/2019.

[58] WEEKS, Lyman Horace, "Morgan of New England and New York", in Weeks, Lyman Horace (ed.), *Genealogy: A Journal of American Ancestry, Volumes One and Two*, **2**, New York: William M. Clements, 1992. p. 324

experiência, a branca. Além disso, suas observações, não negando a importância delas para os estudos sobre o matriarcado, são atravessadas por interpretações marcadas pelo dispositivo de racialização (FOUCAULT, 2002; CARNEIRO, 2005). O momento histórico no qual eles escreveram suas impressões, como vimos anteriormente, estava impregnado de preconceitos, sobretudo raciais. Voltemos ao dispositivo de poder de Foucault para analisar o discurso produzido pelos teóricos. Lafitau, apesar da distância temporal em relação aos outros, foi um elemento importante na construção da narrativa produzida sobre o matriarcado, pois, apesar de alguns deles não o citarem em suas análises, podemos observar seus pensamentos sendo reproduzidos nos relatos de quase todos. E apesar de professarem religiões distintas, todos eles seguiam doutrinas baseadas na mitologia judaico-cristã[59].

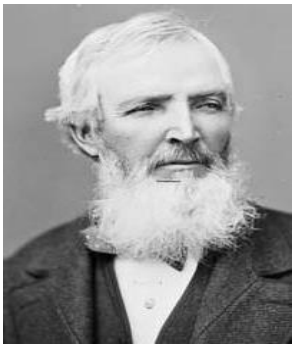
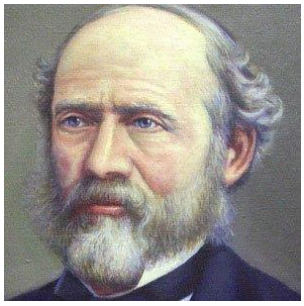
O retrato da história em comum dos narradores ocidentais do conceito do matriarcado trouxe algumas informações conceituais relevantes e outras que nem tanto. Contudo, entender quem foram os homens que escreveram sobre o matriarcado e, principalmente, visualizar o retrato destas figuras é extremamente simbólico e importante para analisarmos a ideologia dentro dos seus discursos. O contexto do estabelecimento da Ciência como única instituição aceita à produção da "verdade teórica", ou do "discurso verdadeiro" foi o cenário ideal para demarcar a diferenciação social entre matriarcado e patriarcado. A produção de enunciado que consolidou a relação de gênero no ocidente [subalternidade feminina e superioridade masculina] enquanto continuidade histórica inaugurou o saber sobre as sociedades matriarcais, desconectado da percepção narrativa de membros de sociedades matriarcais, assim como os saberes produzidos pela Antropologia desde então. O matriarcado se tornou objeto de análise, onde o sujeito da análise estava excluído da narrativa. Como outras áreas de conhecimento, o matriarcado foi concebido especificamente para "conhecer o Outro" e tornar sua diferença objeto de investigação, de produção de saber, títulos, reconhecimento, enfim, poder (CARNEIRO, 2005. p.53). Além disso, serviu também para legitimar a institucionalização do conceito de patriarcado, afinal, o patriarcado só passou a existir, como conceito no ocidente, a partir do momento em que se registrou a existência de uma anormalidade primitiva que

[59] Ao me referir à mitologia judaico-cristã, evidencio o caráter mitológico da cosmogonia baseada nos Códex de Alepo e Leningrado, apontados como as mais antigas fontes em que se baseiam as religiões de base judaico-cristã para organizar seus dogmas.

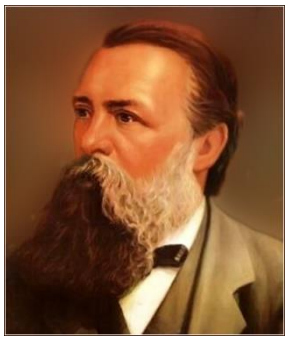
precisava ser superada. O matriarcado estabeleceu a relação de tensão de forças, disputando com o poder patriarcal sua inclusão na "verdade histórica", mas com a seguinte desvantagem: os narradores da história são homens e fazem parte da hegemonia racial dominante. Vencido pela falta de participação na concepção narrativa oficial, o conceito de matriarcado se tornou um campo de disputa: horas como mito, horas conformado no discurso da universalidade de sua existência. Nesta disputa, o vencedor não poderia ter sido diferente do sujeito-observador. A negativação enunciava que as estruturas sociais matriarcais não possuíam elementos civilizatórios e raciais desejáveis para o empreendimento civilizatório, no qual eles estavam inseridos.

Com o entendimento de quem foram os homens que escreveram a história do matriarcado no ocidente, seguimos com o quadro abaixo, que tenta responder a pergunta da segunda parte do presente capítulo: Qual a base comum de pensamento sobre o matriarcado unanimemente aceite entre eles?

O MATRIACADO NA NARRATIVA OCIDENTAL	
 LAFITAU 1724	1. Promíscuo; 2. Parentesco matrilinear; 3. A família materna como instituição social; 4. Matrona como centralidade de poder cultural, político e social; 5. Teologia Simbólica [Ciência dos Costumes]; 6. Matrifocalidade; 7. Decisões políticas nas mãos das matronas; 8. Sociedade Ginecocrática; 9. Europeus civilizados superiores, mas com ajuda de deus, em raríssimas exceções, os iroqueses poderiam alcançar tal civilidade; Dados extraídos do livro: *Moeurs des Sauvages Amériquains, Comparées aux Moeurs des Premiers Temps* (1724), capítulo 2 - *Occupations des Femmes;*
 BACHOFEN 1861	1. Um estágio primitivo da sociedade humana, precedente ao estágio civilizado, patriarcal; 2. Inexistência do casamento; 3. Os estágios de evolução da humanidade divididos em quatro fases: Hetarismo, Amazonismo, Ginecocracia e Patriarcado. 4. Barbárie e promiscuidade – Linhagem Uterina; 5. Institucionalização do matricídio e da submissão da mulher aos seus pares masculinos a partir da mitologia grega; 6. Matrilinearidade como fator inegável da perpetuação familiar; 7. Matrifocalidade; 8. O matriarcado regeu um dado momento a organização social de todos os povos da terra; 9. Transição de um estágio inferior, o matriarcado, para um superior, o patriarcado;

	10. Adoração à Deusa; 11. Direito Materno, ou o Direito da Mãe; 12. Patriarcado superior ao matriarcado; Dados extraídos do livro: *Das Mutterrecht* [O Matriarcado] (1861);
 MCLENNAN 1865	1. Houve um modelo inicial de grupos sociais à base da violência; infanticídio feminino e rapto de mulheres para casa-las obrigadas; 2. Crítica ao patriarcado como a forma primária e universal da família; 3. O casamento como instituição primitiva; *Levirate Marriage*[60]*;* 4. Teoria da evolução social – casamento e sistema de parentesco; 5. Promiscuidade; 6. Poligamia - Poliandria e Poliginia; 7. Matrilinearidade; 8. Magia / o sagrado feminino; 9. Totemismo como marca das sociedades matriarcais; 10. Exogamia (casamento por rapto); 11. Endogamia, monogamia, patrilinearidade; 12. Direito Materno; Dados extraídos dos livros: *Primitive Marriage*. (1871); DIAMOND, 1991; RIGG, 1894; KIPPENBERG, 2002. p. 72-73);
 MORGAN 1871	1. Três estágios de evolução da humanidade: selvageria (cerâmica marca a transição para a barbárie e civilização); 2. Transição entre as etapas: evolução social; 3. O matriarcado representa uma forma universal que, num dado momento, dominou todos os povos; 4. Famílias de 4 tipos: a) Fase inicial de promiscuidade primitiva, família consanguínea (casamento de pais e filhos); b) punaluana, casamento entre primos do exterior; c) sindiásmica, monogamia e facilidade de divórcio com cônjuges de clãs diferenciados e filhos pertencentes ao clã materno; d) a mulher dependente do marido, é subalternizada e a descendência é patrilinear; 5. Monogamia e consequentemente patriarcado, uma forma de vida civilizada; 6. Com a escrita nasce a civilização e o patriarcado; 7. Matrilinearidade; 8. Matricentralidade; 9. Poligamia; 10. Tribo, clã e família; Dados extraídos dos livros: *Ancienty Society* (1877); *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871);

[60] *Levirate Marriage* ou Casamento Levirate é um tipo de casamento em que o irmão de um falecido é obrigado a se casar com a viúva de seu irmão, e a viúva é obrigada a casar com o irmão do falecido marido. Este tipo de casamento foi praticado por sociedades com forte estrutura de clãs em que o casamento exogâmico era proibido. Foi praticada por muitas sociedades ao redor do mundo. A prática é semelhante à herança da viúva, onde, por exemplo, o parente do marido falecido pode determinar com quem a viúva pode se casar. O termo é derivado da palavra latina *levir*, que significa "irmão do marido" (LEVINE & SILK, 1997.p. 975-398).

 ENGELS 1891	1. Caráter provisório de todas as formas de organização política e social; caducidade das instituições antecedentes; 2. Instabilidade da família burguesa tradicional; 3. O papel preponderante da mulher na iniciação pitagórica; 4. Primitivo; primitivamente não se podia contar a descendência senão pela linha feminina" (MARX E ENGELS, 1891); 5. Promíscuo/matrilinear; 6. Poder das mães; 7. Matrifocalidade; 8. Matrimônio por grupos; 9. Propriedade Comum e Propriedade Privada; Dados extraídos do livro: *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884);

Na exposição acima, os cinco teóricos baseiam suas narrativas numa escrita evolucionista. Ainda que Lafitau antecedesse o pensamento de evolucionismo social[61], sua narrativa demonstra conceitos-chave que fazem parte dos arcabouços teóricos que embasam o Evolucionismo Cultural ou Antropologia Evolucionista do século XIX.

Destaco a grande inquietação que motivou esta pesquisa, a questão racial ou a opressão da mulher como motivador da construção narrativa da Antropologia Social, aqui representada pelos teóricos analisados. Para Ifi Amadiume, a disciplina da antropologia social foi a grande responsável não apenas pela coleta dos dados sobre as populações categorizadas como "exóticas", mas principalmente pela forma seletiva com que os dados foram sistematizados e, principalmente, pela interpretação e aplicação de acordo com o ponto de vista da política vigente na época, que tendia a justificar a necessidade de conquista e a subalternização governamental dos povos indígenas [africanos e das Américas] (2015, p. 29-44). Esta foi a escola teórica que embasou o desenvolvimento do conceito de matriarcado, pautado no determinismo biológico e narrado pelos patriarcas da Antropologia Social. Em consequência, como podemos notar no quadro acima, o material produzido era inevitavelmente racista e sexista (Ibidem. p. 29).

Analogamente, eles concluíram que existiu uma época primitiva em que o matriarcado imperava no seio da "tribo", onde cada mulher "pertencia" igualmente a todos os homens e cada homem a todas as mulheres, para eles, um comércio sexual

[61] O Evolucionismo Social foi resultante de uma aplicação do evolucionismo biológico ao nível de estruturação das sociedades humanas. É uma teoria antropológica e econômica de desenvolvimento social segundo a qual acredita-se que as sociedades têm início em um estágio primitivo e gradualmente torna-se civilizada com o passar do tempo. Nesse contexto o primitivo é associado ao comportamento animalístico; enquanto civilização é associada com a cultura europeia do século XIX.

promíscuo (LAFITAU, 1724). Como os demais pensadores europeus do final do século XIX, eles organizam suas ideias por "fases" ou "etapas". Com exceção de Engels, os discursos concêntricos revelam a relação intrínseca com a base moral-judaico-cristã, usando a concepção do pecado como elemento comparativo para classificar e tornar "impuras" as sociedades matriarcais, ou ainda "o evolucionismo como a melhora constante da humanidade, material e moral, desde os utensílios de pedra e a promiscuidade sexual até as máquinas a vapor e o matrimonio monogâmico" (RADCLIFFE-BROWN, 1952. p. 2003). A "promiscuidade" das sociedades matriarcais só pode ser classificada desta forma se comparada a um paradigma instituído. A instituição casamento e a imposição da monogamia como única forma de relação conjugal válida são posteriores à existência destes sistemas sociais. Para Engels, a passagem do que ele designa como selvageria para a barbárie – vista como "comunismo primitivo" –, nasce conjuntamente à opressão de classe e ao surgimento da propriedade privada, inclusive de outros homens na forma de escravos, e a opressão feminina com a subordinação da mulher ao direito paterno para garantir a transmissão de sua linhagem e propriedade. Nesse sentido, ele afirma, de forma lapidar, que "a derrota histórica do gênero feminino" ocorreu com o advento da propriedade privada. E nos sistemas sociais em que o advento da propriedade privada não foi uma premissa, como poderíamos pensar os termos da opressão da mulher? Ainda segundo Engels, o fenômeno do surgimento de um excedente nas sociedades primitivas não só teria levado à sua apropriação desigual – organizando as classes sociais – como à uma desigualdade na relação entre os gêneros na partilha das tarefas da produção e reprodução da espécie, que passaram a ficar separadas, cabendo à mulher quase exclusivamente as funções da criação dos filhos e da casa, cada vez mais afastadas da "indústria social". A afirmativa de Engels está baseada em seu contexto sociocultural, não podendo ser apreendida em outras realidades. Como vimos anteriormente, a terra, na cultura matriarcal afro-pindorâmica, é sincretizada com a mãe, e um filho não pode ser proprietário de sua mãe. Essa tese, afirmando que a origem da opressão é cultural e pode vir a desaparecer no futuro, refuta as interpretações que buscam um fundamento biológico "natural" para a opressão feminina, como ocorria, por exemplo, no liberalismo preocupado com a questão da emancipação da mulher de Stuart Mill (2006), que identificava a origem da opressão feminina na maior força física dos homens.

O conceito de casamento, semanticamente compreendido nos dias de hoje, a partir da perspectiva judaico-cristã, não era parte da organização social daquela época, além de não fazer parte da experiência das sociedades matriarcais, que são intrinsecamente *poli* ou *multi* racionais. No continente africano, por exemplo, existem muitas formas de união matrimonial. A poligamia praticada no continente – que aprofundaremos mais adiante – em alguns lugares como no Reino do Dahomey, no leste da Nigéria e em parte da África austral, permite que mulheres se casem entre si (BAY, 1998; ALPERN, 1998; JERRY, 2016; LECAPOIS, 2018; AMADIUME, 1987). Nestas comunidades poligâmicas, as mulheres podem se casar com mais de uma esposa, caso tenha condições socioeconômicas para manter suas famílias. No entanto, somente as mulheres com certo nível de autoridade e *status* social, poderiam assumir papel de marido. No caso dos Nnobi, da comunidade Igbo e do Reino do Dahomey, as mulheres autorizadas a governar o comércio tinham poder e autoridade, assim como os homens, e caso a mulher quisesse alcançar um elevado status social na comunidade, ela tinha que assumir o papel de marido e formar sua própria família. Depois do casamento, a mulher recebia o título de marido (LECAPOIS, 2018; AMADIUME, 1987). É importante ressaltar que o termo marido não é uma palavra associada ao gênero masculino, mas um título que pode ser atribuído tanto a homens quanto a mulheres (AMADIUME, 1995).

Neste sentido, o locus enunciativo dos teóricos que conceituaram o matriarcado é limitado à experiência localizada e, como vimos acima, o casamento é uma instituição dinâmica que se reorganiza a partir dos contextos socioculturais e econômicos de uma determinada sociedade. O casamento sendo um aspecto da cultura humana está presente em todas as sociedades e inclusive nas sociedades africanas desde os tempos imemoriais. De acordo com Alik Shahadah, o casamento na cultura africana, do norte ao sul, e do leste ao oeste, é um dos mais importantes ritos de passagem. Sendo a cerimônia mais celebrada em todas as culturas do continente (SHAHADAH, 2011. p.2). O casamento é um assunto de interesse de toda a família espiritual e social. A professora e escritora Dagara de Burkina Fasso, Sobonfu Somé (?-2017), nos convida a refletir poliversalmente sobre as relações matrimoniais entre homens e mulheres, partindo da experiência de seu povo. Na

sua concepção, estas relações "servem não apenas ao espirito[62] mais também à comunidade e aos ancestrais" (2011. p. 7).

> Ao expressar seu compromisso com o casamento, o casal expressa um compromisso com o espírito, um compromisso com o ser, com a outra pessoa e com a comunidade em geral. A comunidade, por estar presente e compartilhar seus votos, está fazendo o mesmo. Portanto é mútuo. Um casamento é uma oportunidade – quase uma obrigação – para todos reafirmarem seus relacionamentos uns com os outros, com os ancestrais, com tudo a sua volta. Portanto, o casamento não é só um assunto entre duas pessoas, mas um evento com um propósito para todos na aldeia (Idem, p.87)

A complexidade do pensamento de Somé nos faz retornar ao pensamento circular de Nêgo Bispo (2015), que entende o conhecimento como algo não construído linearmente e que não caminha na direção da conclusão, mas antes é uma reflexão com início meio e início. A visão pluriversal cruza dimensões, atravessando as limitações do corpo físico, extrapolando as fronteiras. O filófoso sul-africano Mogobe Ramose nos ajuda a refletir sobre o pensamento pluriversal no lugar do conceito universal de pensamento que tinha como referencial o cosmos dotado de um centro e periferia (NOGUEIRA, 2011). "Neste ensaio, optamos por adotar esta mudança de paradigma e falar de pluriverso ao invés de universo" (RAMOSE, 2011. p.10).

Ponderando a partir de Ramose e Somé, o pecado, em sua concepção judaico-cristã, pode ser considerado elemento primordial à regulação dos diversos tipos de relações conjugais, a exemplo: poliginia, poliandria, casamento por grupos; torna-se inapropriado como unidade de análise para categorizar uma sociedade pluriversal como uma "sociedade promíscua". Apesar da origem pindorâmica e africana da população melaninada que constitui a maioria dos habitantes do Brasil, a poligamia, praticada pela maior parte dos povos afro-pindorâmicos, não foi considerada ou respeitada como uma tradição sociocultural desta população.

Muito se escreveu sobre a poligamia a partir da visão de mundo eurocêntrica. Com a ampliação do acesso a informações e materiais bibliográficos de berços de pensamento diferenciados dos povos colonizados pelos euro-norte-americanos, é importante refletir sobre a questão da criminalização da poligamia no Brasil, visto que a maior parte de sua

[62] O conceito de espírito no pensamento de Sobonfu Somé representa a força vital que há em tudo, semelhante aos povos Akan, Yorùbá e Kemet, analisados no mito de origem da terra que emerge como o princípio de tudo no primeiro capítulo deste estudo.

população é composta por descendentes de populações poligâmicas. A poligamia constitui-se como casamento de múltiplos cônjuges. Na poliginia, um homem se casa com mais de uma mulher. No casamento poliandrico, uma mulher se casa com mais de um marido. McLennan (1871) analisou a estrutura de organização dos casamentos primitivos e, além destes, trouxe também a ideia de casamento por grupos, casamento composto por grupos de casais.

Se consideramos o ritual envolvido num casamento poligâmico, jamais poderemos pensar em termos de promiscuidade. A exemplo dos povos dagara e yorùbá, sociedades africanas atuais que praticam a poligamia optam pela poli ou monogamia de acordo com as necessidades sociais que englobam principalmente questões socioeconômicas e populacional, ou seja, se naquele determinado grupo, que também pode ser *Egbe*[63], for composto por um grande número de mulheres ou homens de maneira assimétrica, a poligamia será uma solução plausível. Ou se as condições econômicas forem desfavoráveis, a monogamia ou o casamento por grupos pode ser adotada. E podem ainda justapor a poli e a monogamia, de acordo com a conjuntura econômica do momento em que estiverem vivendo.

Um casamento poligâmico é demasiadamente complexo. Em cada grupo social, um arranho. Para o Dagara, diz Somé (2011), a decisão de agregar uma nova esposa, no caso de uniões polígenas, é necessário consultar os cônjuges, os mais velhos, a comunidade e os oráculos que regem sua sociedade. Ela acrescenta que o aceite da primeira esposa é imprescindível, e caso ela não concorde, não haverá casamento. Na poliginia, o marido, necessariamente, precisa consultar sua esposa para saber se ela quer receber uma outra esposa em seu lar. Ambos, antes de tomarem qualquer decisão, devem consultar os mais velhos de sua comunidade e os oráculos que regem sua sociedade. Além disso, a questão econômica precisa estar totalmente equilibrada, pois os novos cônjuges gozam dos mesmos direitos que os antigos cônjuges, com pequenas variáveis pautadas na senioridade.

Finalmente chegamos a parte final deste capítulo. O interesse aqui foi refletir a experiência do matriarcado a partir das narrativas que se repetem na obra de cada um dos teóricos, cruzando os dados, experiências vivenciais e narrativas endógenas. Cruzamento

[63] Termo Yorùbá para designar um grupo de entes físicos, espirituais e ancestrais que faz parte de uma mesma linhagem há muitas gerações.

que subsidia a hipótese de encontrar uma estrutura comum, ou seja, a espinha dorsal que identifica uma sociedade matriarcal, voltando à ideia de unidade cultural de Diop (2014), que constitui a estrutura de um viver matriarcal. Os dados observados pelos teóricos, deslocados das intepretações pautadas nos seus limitados universos de experiência cultural, nos servem de aporte teórico para conceber o em comum. O objetivo de responder à seguinte questão: quais observações relatadas pelos teóricos ocidentais do matriarcado aqui analisados nos ajudam no desenvolvimento dos argumentos que aferem a hipótese dessa investigação?

Para facilitar o entendimento, dentro dos limites de abrangência deste estudo, separei três categorias que se repetem como características primordiais de sociedades matriarcais de acordo com a visão dos teóricos examinados: matrilinearidade; matrifocalidade; matrilocalidade. Contudo, antes de examinar as categorias, convém diferenciar o conceito de matriarcado, ginecocracia e amazonismo, para facilitar o entendimento dos complexos conteúdos e contextos em que eles estão inseridos.

Sociedades Ginecocráticas aparecem como sociedades em que o poder é concentrado na figura feminina. Para Lafitau e Bachofen, a ginecocracia é a centralidade de poder nas mãos das mulheres, que categorizam os homens como cidadãos de segunda classe, relegando-os ao *status* de subalternidade. Na ginecocracia narradas por autores ocidentais, as mulheres subjulgaram os homens, não os reconhecendo como partícipes na concepção da vida, na formação da família e muito menos como necessários à sobrevivência da prole.

O amazonismo aparece como um sistema *revanche*, ou um sistema de vingança ou revanche, pelo sequestro ou rapto das mulheres que foram violenta e consecutivamente estupradas pelos grupos ou clãs masculinos que as sequestravam para garantir a manutenção de seus descendentes. Este foi um tipo de casamento por rapto, categorizado por McLenann como casamento exogâmico. O sistema de revanche é narrado pelo mito das mulheres guerreiras que, através da extrema violência, eliminavam todo e qualquer possível vínculo com os homens, cometendo inclusive infanticídio masculino, e castração dos poucos homens (eunucos) que eram serviçais dentro das organizações amazonistas. O objetivo destas sociedades era disputar o lugar de poder como os homens, tornando as mulheres as únicas a gerir o poder, e a figura masculina deveria ser inexistente, vivendo apenas para cumprir a função de manter a reprodução, para o nascimento de outras

mulheres. Segundo McLennan, as mulheres que fundaram o amazonismo foram as próprias vítimas ou tiveram suas ancestrais acometidas pela violência deste sequestro. Neste crime, as mulheres eram submetidas a múltiplas violências. McLennan nomeu como união exogâmica, onde os homens saiam de seu clã de origem para sequestrar esposas em outros territórios. A relação forçada de uma mulher com vários homens, ele nomeou poliandria, conceito já visto anteriormente.

O matriarcado é caracterizado por um princípio primordial: a complementariedade. Segundo Somé, a sociedade dagara, ainda hoje, segue este princípio fundante das sociedades matriarcais. O objetivo de uma sociedade matriarcal é encontrar a harmonia, ou seja, o equilíbrio. Neste equilíbrio, as necessidades sociais organizam a prioridade da agenda a ser cumprida pela comunidade. Neste contexto, os papéis sociais atribuídos por gênero, como as sociedades ocidentais organizam, não faz sentido. Os conselhos de anciãos nas sociedades dagara, por exemplo, são formados por cinco homens e cinco mulheres. Representando cinco elementos da natureza diferentes: água, terra, ar, fogo e mineral. Cada elemento é formado por um casal, assim como nos mitos de origem das sociedades matriarcais. São sociedades paritárias, que não excluem nenhum dos sexos, mas busca em sua união a unidade complementar fundamental a concepção da vida.

Os mitos de origem que organizam o entendimento de mundo matriarcal narram esta paridade na concepção do ordenamento e da perpetuação da vida. A figura feminina não tem nenhum poder despótico. A concepção de poder é totalmente diferente do entendimento que temos no ocidente. Como vimos no capítulo 1, no mito de Aset, deusa-mãe do Kemet, a figura feminina é o poder, o que é bem diferente de ter poder. Ser o poder, não implica em destituir o sexo masculino de participação social ou torna-lo figura de segunda classe. A visão binária e maniqueísta não dá conta de explicar o poder como Príncípio da Mãe. E no princípio da mãe, a figura feminina e masculina são unidades complementares como descrita do *obirin* e *okirin* (OYÈWÚME, 1997) analisado anteriormente. Uma sociedade matriarcal, apresenta uma unidade estrutural comum, composta por variáveis definidas a partir do contexto sociocultural e econômico no qual elas estão inseridas. A seguir veremos alguns exemplos.

2.1. Matrilinearidade

Os primeiros estudos sobre parentesco matrilinear no ocidente foram publicados por estrutural-funcionalistas quando a descendência e a linhagem eram características-chave para os estudos de parentesco e também tomados como princípios centrais de organização. Alguns padrões foram apresentados no estudo dos teóricos analisados.

As sociedades africanas têm sido inerentemente, mas não unicamente, matrilineares, desde os tempos mais remotos. E ao examinar cuidadosamente alguns materiais selecionados como fontes a esta investigação, ressalto o caráter dinâmico das sociedades matriarcais e a importância do desprendimento da experiência ocidental para compreensão dos conceitos africanos, "fora da caixa que norteia" nosso entendimento. Enfatizo a importância das necessidades sociais na organização dos arranjos familiares e culturais. Seguindo esta lógica, a matrilinearidade não poderia ser definida pela unanimidade apresentada pelos pensadores ocidentais do matriarcado, que foram abordados aqui. Como direito de sucessão e herança, principalmente em Bachofen (1871), que expõe o direito materno como elemento-chave da sua investigação. Direito de herança pela lateralidade materna, sucessão real, direito a propriedades, dentre outros. Todavia, após as leituras feitas sobre diversas sociedades, dentre elas: Akan (Costa do Ouro: Gana, Costa do Marfim, Togo e Benin); Agni, Adjoukrou, Fanti, Ashanti (Costa do Marfim e Gana); Azande ou Zande (Congo, República Centro-Africana, Sudão); Bainuk (Guiné Bissau, Gâmbia e Senegal) Haussá (Niger e Nigéria), Yorùbá; Igbo (Nigéria), Guanche (Ilhas Canárias); Kemety (Egito); Mandinke; Fulbe; Bakuba (Bantu-Congo); Bemba (Zâmbia, Congo); San/Boshimano (África do Sul); Herero e Himba (Bantu Namíbia); Lebou (Cabo Verde), etc; tendo a discordar do pensamento dos teóricos ocidentais do matriarcado investigados acima, ao discorrerem sobre o conceito de matrilinearidade. O modo de herança, está subordinado ao sistema de filiação, isto é um fato. Mas como poderíamos explicar a afirmação repetida de que a matrilinearidade é simplesmente uma questão de herança material, se nosso foco de análise estivesse pautado na experiência do povo Azande[64] do Nordeste da África? O povo Azande tem como prática cultural, após a

[64] O povo azande (zande ou asande) é uma sociedade de antigos guerreiros e agricultores. Pessoas que falam Adamawa-Ubangi, de origem bantu, residentes no norte da África Central, estendendo-se por toda a faixa de drenagem do Nilo-Congo. Eles vivem principalmente na parte nordeste da República Democrática do Congo, no Sudão do Sul e também são encontrados nos distritos de Maridi, Yambio; Tambura; no cinturão de floresta tropical da Western Equatoria; e Bahr el Ghazal; e no sudeste da República Centro-Africana. Os

morte, destruir todos os bens materiais do defunto. Sendo uma sociedade matrilinear – a exclusividade de ligação do conceito ao direito à herança – não faria sentido para eles. Os Azande, sendo matrilineares, não teriam herança material para receber de seus pais (REINING, 1966). Indo para o campo da imaterialidade, a herança para os azande reside no poder da magia e da cura, capital cultural de valor inestimável que um mais velho pode legar a um mais novo. Os azande herdam de seus pais, os meninos do pai e as meninas da mãe. (EVANS-PRITCHARD, 1937).

Na literatura sobre o matriarcado, autores como Bachofen, McLennan, Morgan e Engels delineiam matrilinearidade e matriarcado como algo intrínseco. Essa indefinição deixa dúvidas e gera ambiguidade sobre os conceitos. Uma sociedade matrilinear não necessariamente é uma sociedade matriarcal. E as sociedades que se mantiveram matrilineares no continente africano – após a devastação colonial – têm demonstrado que ser matrilinear não significa que a mulher ocupe *status* de poder. A *maafa* impactou em grandes mudanças culturais – e apesar de em muitas sociedades africanas, as mulheres ainda manterem o prestígio social – em outras, a mesma subjugação patriarcal que oprime as mulheres ocidentais se instalou. Principalmente por meio da devastação produzida pelas religiões de tradição judaico-cristã, como cristianismo, islamismo, judaísmo, catolicismo, neopentecostalismo, dentre outros avatares.

As delimitações conceituais sobre matrilinearidade são importantes no exame empreendido aqui. "Alguns podem pensar matrilinearidade como um tópico da antropologia que está tão morto quanto um dodô"[65][livre tradução]. Assim Pauline Peters introduz seu artigo intitulado "Revisitando o quebra cabeça da matrilinearidade na África do Sul"[66]. O autor devolve à matrilinearidade a sua relevância dentro do campo da antropologia, propondo uma reflexão para a compreensão de muitas sociedades contemporâneas. Todavia, a matrilinearidade, por si só, não estabelece o matriarcado como um sistema social, mas, sucedida por outras características fundamentais, como matrifocalidade e matrilocalidade, forma os arcabouços do matriarcado. Ressaltadas as

---

Azande congoleses vivem na província de Oriental e, especificamente ao longo do rio Uele; e os Azande Centro-Africanos vivem nos distritos de Rafaï, Zémio e Obo.

[65]Dodô é um pássaro de corpo robusto, que foi encontrado nas Ilhas Maurício até o fim do século XVII, porém, hoje encontra-se em extinção. A metonímia compara o dodô a um pássaro extinto ou sem asas.

[66]PETERS (1997. p. 125).

variáveis que modelam distinções entre elas e o movimento de alternância ou justaposição que aparece e desaparece nestas sociedades.

Matrilinearidade pode ser entendida como um conceito sociológico de extrema importância para a antropologia e paleoantropologia, pois define a descendência a partir da linhagem uterina, ou seja, a descendência é contada através da linha da mãe. Isso contrasta-se com a descendência patrilinear, onde a descendência é contada através da linhagem do pai. A matrilinearidade é condição *sine qua non* ao estudo do desenvolvimento da espécie humana e dos mamíferos pela análise do DNA. Por conseguinte, a questão da herança, não apenas no campo material, os direitos políticos – a não ser que seja por usurpação – majoritariamente, são herdados pelo lado materno. Portanto, a matrilinearidade pode ser considerada "ao mesmo tempo uma economia política e um sistema religioso" - isto é, "uma cosmosensação". De acordo com Poewe (1981), "onde quer que aconteça, a matrilinearidade fortalece o individual e o poder social das mulheres"[67], ressalvando os que adotaram a mentalidade colonial.

Matrilinear e patrilinear são "sistemas" de parentesco unilineares, uma vez que em ambos os casos os descendentes e pertencentes são traçados a partir de uma única linhagem, diferentemente da maior parte das sociedades ocidentais, onde a descendência e pertença do parentesco são calculadas bilateralmente, o que pode ser chamado de "ambos os lados" de uma família, como é o caso aqui no Brasil.

O parentesco matrilinear rastreia a descendência e o pertencimento a partir de um "lado da família". Neste caso, mãe e os seus respectivos irmãos são figuras-chave em sua linhagem matricial. Isso não quer dizer que o pai e os irmãos paternos, não ocupem posições importantes. Eles apenas não pertencem à mesma linhagem matrimonial que seus filhos. Isso não modifica a relação entre o pai e os irmãos, demarca apenas o pertencimento a grupos de linhagens distintas. O matrilinear orienta os arranjos matrimoniais, concede o direito à herança: terras ou recursos; dons ancestrais; habilidades específicas; e provê sua "casa" legítima para viver e morrer – onde seu corpo retornará para ser enterrado (JOHNSON, 2016).

Os pais pertencem, portanto, a uma linhagem diferente da linhagem de seus filhos e, se possuem propriedades ou títulos de chefia, seus prováveis herdeiros são os filhos de

[67] Carla O. Poewe, 1981.

sua irmã (que pertencem à mesma linhagem matrimonial). Sendo assim, a relação entre o irmão de uma mãe e os filhos de sua irmã é particularmente significativa.

É imprescindível ressaltar que o conceito de matrilinearidade pode ser entendido como um diálogo relacional e inconcluso entre as múltiplas culturas, suas convergências e divergências. Em todos os "universalismos" existem sempre os "particularismos" ou peculiaridades. As sociedades matrilineares, mesmo dentro de uma mesma comunidade, não são todas iguais em todos os aspectos.

2.2 Matrifocalidade

Embora a definição de *Fritz Gracchus* – "a matrifocalidade é a posição central da mãe e a marginalidade do pai"[68] – seja consensual, outras concepções definem o conceito de maneira menos maniqueísta e reducionista. Imagine a constituição de uma aldeia a partir da imagem abaixo.



Figura 21 Fonte: POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kayapo/186. Acessado em: 14/12/2018.

A matrifocalidade é o ventre irradiador posicionado ao centro, exatamente onde está a casa de reunião da aldeia Kaiapó, como na foto acima. Esta organização circular de um aldeamento tradicional retorna à circularidade, espiralidade e cosmosensação, conceitos já abordados anteriormente. Apesar da centralidade, ou do foco de organização familiar estar voltado para a figura da mãe, a figura paterna não é ausente. E também não

[68] **GRACCHUS**, Fritz. *Les lieux de la mère dans les sociétés afroaméricaines - Pour une généalogie du concept de matrifocalité. Editions Caribéennes. Centre antillais de recherches et d'études, 1980.*

é marginal, como afirmado por Gracchus. A incerteza que pairava sobre a paternidade, exposta por Bachofen, McLennan, Morgan e Engels, foi atribuída a "promiscuidade primitiva" – etiqueta atrelada a todas as sociedades não-europeias, pela fantasia indiscriminada de superioridade (AMADIUME, 2015.p.30;33). Para Diop, a etiqueta "primitiva" estava associada à ideia etnocêntrica de incapacidade de percepção da elevada noção abstrata da participação da figura paterna na concepção. O que para os antropólogos analisados, favoreceu a matrilinearidade e a matrifocalidade (DIOP, 2014.p.36).

Uma outra concepção menos restritiva, mas também menos precisa, considera a família matrifocal como uma família sob influência feminina. Podemos dizer que a matrifocalidade é funcional e relacional. No entanto, reduzir o foco de influência exclusivamente a uma questão de gênero limita o entendimento da complexidade do conceito de matrifocalidade. Pode-se examinar a representatividade do tio materno nestas sociedades:

> A importância do tio materno reside no fato de que é este que auxilia a sua irmã, que a representa em todo o lado e, caso seja necessário, toma a sua defesa. Inicialmente, o papel de assistência à mulher não cabia ao marido, que anteriormente era considerado um estrangeiro aos olhos da família materna (Ibidem. p.34).

Igualmente para o povo *Chewa*, os irmãos mais velhos das mães são chamados *Nkhoswe*, são os guardiões da linhagem e são mentores dos filhos de suas irmãs (GOUGH, 2004).

Desta forma, a figura da mãe como matricentralidade na organização cultural e ecológica não estaria aprisionada ao construto de gênero concebido no ocidente, pois a figura masculina era completamentar dentro do sistema social matriarcal. Portanto, o gênero, ideologicamente concebido como determinante biológico, como categorial de análise numa investigação sobre o matriarcado, colocaria em risco o sucesso do estudo. Nas estruturas sociais matriarcais, o corpo não era a base para atribuir os papéis sociais (OYÈWÚME, 1997.p. 1-30).

Em nenhum período da história das culturas patriarcais da Europa, a maternidade mereceu o *status* e a reverência que teve e tem nas culturas africanas (AMADIUME, 2015.p. 32) e pindorâmicas. O valor atribuído à maternidade, à linhagem de parentesco matrilinear, e à centralidade de emanação de poder atribuída a mulher, diz Diop, "conservou, mesmo depois do casamento, a personalidade, os direitos e a maior liberdade

da mulher nas sociedades matriarcais, em comparação com à condição da mulher indo-europeia" (DIOP, 2014. p. 44).

Gonzalez nos apresenta três conceitos-chave sobre matrifocalidade (1970):

> 1) A mãe é a figura estável, com outras pessoas do grupo doméstico funcionando ao redor dela; 2) A maior parte dos contatos dos membros da família são realizados com parentes matrilaterais; 3) As mulheres têm o poder de decisão sobre as crianças e a casa.[69]

Reescrevendo a última característica apontada por Gonzalez, seguindo os dados examinados nesta investigação, as mães, matronas, matriarcas, mamas, Iyalorisàs, gayakús, mejotós, mametu, ma têm o poder de decisão sobre os filhos, a casa, a vida [produção de alimentos], a morte [domínio da preparação e da distribuição de alimentos], na escolha, posse e destituição de cargos de poder, na política e na vida espiritual. Ou seja, a mãe é o centro de irradiação do poder, quando há matrifocalidade.

Matrifocalidade não significa, portanto, trocar os papéis sociais ou buscar um governo solitário sobre a família e a sociedade. As estruturas matrifocais também podem estar dissociadas de um conjunto de características que configuram uma estrutura matriarcal. Essas estruturas nos demonstram que os deveres como necessidades podem ser facilmente negociados e assumidos pelos diversos atores sociais, independentemente da categorização de gênero ocidental. A questão das mulheres e homens africanos em diáspora está muito mais relacionada às características essenciais que sobreviveram do matriarcado. O poder de fazer escolhas conscientes, que apoiem o poder e a importância da mulher na organização social. Mas, enquanto os papéis sociais estiverem atrelados a questões de gênero por uma perspectiva "hegemônica", as mulheres negras continuarão sobrecarregadas, assumindo os deveres necessários à sobrevivência da família diante das estruturas do racismo. A partir dessa análise, pode-se definir o conceito de matrifocalidade como o centramento do foco na mãe, ou uma sociedade materno-centrada (DOVE, 1998). De acordo com *Heide Goettner-Abendroth*, "nas matriarquias, as mães estão no centro da cultura sem governar os outros membros da sociedade" (GOETTNER-ABENDROTH, 2013). O objetivo, explica ela à revista *Dame*, "não é ter poder sobre os

---

[69] GONZALEZ, Nancie. *Toward a definition of matrifocality*. In Whiten Jr. & Szwed, J. (ed.) *Afro-American Anthropology*. Free Press and Collier Macmillan: New York London, 1970, *apud* George Zarur, "Repensando o conceito de matrifocalidade".

outros e sobre a Natureza, mas seguir os valores maternos, ou seja, nutrir a vida natural, social e cultural baseada no respeito mútuo".[70]

2.3 Matrilocalidade

"Na casa de minha mãe", assim podemos definir matrilocalidade. O termo está diretamente ligado a ideia de lugar, casa. As famílias estão situadas regionalmente na cidade natal da mulher. O homem ao casar, vai para a casa da família da esposa. Os homens são casados com a comunidade das mulheres, e não o contrário. Exemplos típicos de sociedade matrilocal são os *vanatinai,* de Papua Nova Guiné (LEPOWSKY, 1981); e o povo *Ngazidja* de Camores (GUY; GESTIN; MATHIEU, 1942). O marido é literalmente casado com a família da esposa. A matrilinearidade favorece a residência matrilocal, porém, existem outras formas de arranjos sociais. Um exemplo disso, são os *boyowan,* de Papua Nova Guiné da Australásia, que se organizam através do sistema de parentesco matrilinear. Contudo, o casamento é patrilocal (MALINOWISK, 1916), ou seja, a mulher sai da casa de sua família, após o casamento, para morar com a família de seu marido.

Levi Strauss afirma que a matrilocalidade é rara entre os grupos matrilineares, insistindo que "o número de sistemas matrilineares que também são matrilocais são muito pequenos". Na afirmativa, nos deparamos com o pensamento estruturalista de Strauss, que insiste que a permanência da residência patrilocal no parentesco matrilinear atesta relação de assimetria básica entre os sexos, afirmando que isso seria uma característica natural da sociedade humana (1969, p.117). Porém, suas afirmativas não resistiram durante muito tempo, e foram revisitadas de maneira crítica por inúmero teóricos (AMADIUME,1987; BUTLER 1990; MACCORMACK & STRATHERN, 1980; OYÈWÚMI, 1997).

Após refletirmos sobre matrilinearidade, matrifocalidade e matrilocalidade, podemos estabelecer uma compreensão mais matizada das diversas formas através das quais as sociedades matriarcais se apresentam extremamente complexas e em estado dinâmico de mudança, não podendo ser entendidas de maneira reducionista.

---

[70] In: https://www.damemagazine.com/2013/05/10/five-things-we-know-about-societies-run-women/. Acessado em 02/08/2018.

Segue abaixo um quadro expositivo, com as referências sintéticas, de algumas sociedades matriarcais pelo mundo, com foco principal na cartografia do continente africano e América do Sul.

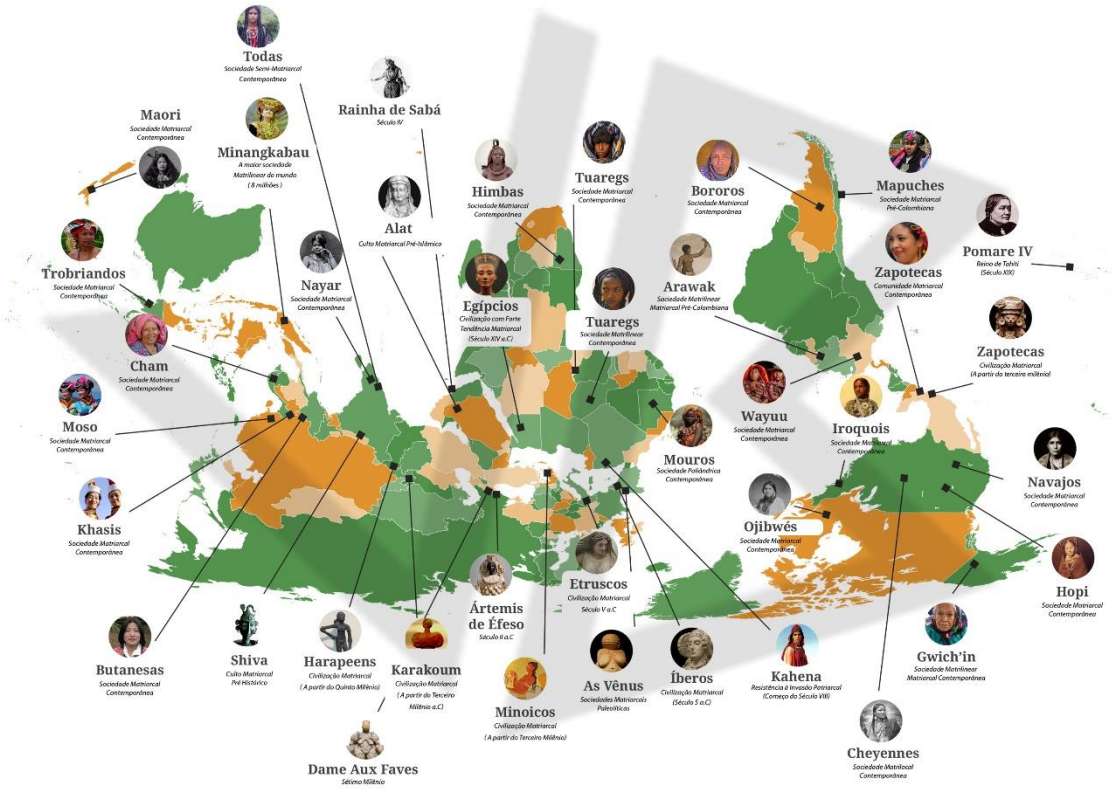


Figura 22 - Imagem autoral inspirada no trabalho de Heide Goettner-Abendroth – mapa visto pelo eixo sul

GRUPO	CONTINENTE	PAÍS/REGIÃO	CASAMENTO	LINHAGEM	REFERÊNCIA	ANO
Akan: Agni; Akim; Ashanti; Fanti; Akuapim (patrilinear); Kwahus; Denkyiras; Brongs; Akwamus; Kraschis;	África	Gana	ambos	matrilinear	Wilheumina J.Donkoh; Meyer Fortes	2003 1950
		Costa do Marfim			Marlen de Whithe	2001
Azande, Zande ou Asande	África	Congo	patrilocal	matrilinear	Evans-Pritchard	1971
		República Centro-Africana			Reining	1966
		Sudão			Suggs e Miracle	1993
		África Central			Heide Goettner-Abedroth	2013

Bemba/BaBemba/ Awemba	África	Norte de Luapula, Muchinga e Copperbelt da Zâmbia	matrilocal	matriliner	Bandinel	1842
					Gondola	2002
					Reid	2012
Bainuk	África	Guiné Gâmbia Senegal	ambos	matrilinear	P. I. A. Nogueira	2004
Bamenda	África	Camarões	patrilocal	Apenas Kom matrilinear	Phyllis Kaberry	1952
Bijagós	África	Guiné-Bissau	matrilocal	matrilinear	Luigi Scantarbulo	1978
Bochiman ou Bosquimano Kung san san	África	África do Sul	ambos	matrilinear	Selma Pantoja	2011
					Marjore Shostak	1976
Boyowan	Australásia	Ilhas Trobiand Papua Nova Guiné	patrilocal	matrilinear	Bronislaw Malinowsky	1916
Chambri/Tchambuli	Australásia	Papua Nova Guiné	matrilocal	patrilinear	Margaret Mead	1935
					Shirley Glasse (Lindenbaum)	1963
Chewa/Nyanja	África	Malawi Moçambique Zâmbia	ambos	matrilinear	Gough Amy	2004
					Isabel Apawo Phiri	2007
Dahomey/ Guerreiras Gbeto	África	Benin	patrilocal	matrilinear	Stanley B. Alpern	2011
					Francesco Borghero	1864
					Patrick Manning	1982
					Edna Bay	1998
					Stsnley B. Alpern	1998
Guanche/	Costa da África	Ilhas Canárias	indefinido	Patriarcal/ matrilinear	José-Luis Conception	1999
					Mike Eddy	1993
Herero Himba	África	África do Sul, Namíbia, Botsuana, Angola		matriarcal	Rui Duarte de Carvalho	2004
					David Crandall	2000
Huaorani/Waorani/ Waos	América do Sul	Equador		matrilinear	John Man	1982
Icamiabas/ Camapuiras	América do Sul	Brasil	matrifocal	matrilinear	Sérgio Buarque de Holanda	1986
					Luiz Mott	1992
					La Condamine	1745

					Jesco Puttkamer	1979
Igbo	África	Nigéria,	matrilocal	matrilinear patrilinear	Ifi Amadiume	1987
Imazighen	África	Saara do Norte	ambos	matrilinear	George Peter Murdok	1959
					Makilan	2003
Jívaro	América do Sul	Amazônia Ocidental Noroeste da Floresta Amazônica, Equador e Peru		totemico-patrilinear e exógamo-matrilinear	Rafael Karsten	1926
					Wilhelm Schmidt	1942
Kemet	África	Egito	ambos	matrilinear	C. A. Diop	2010
Kuna	América do Sul	Panamá Colômbia	matrilocal	matrilinear	Antje Olowali	2003
					Heide Goettner-Abedroth	2013
Lebou	África	Cabo Verde, Senergal	matrilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
Loango	África	República do Congo, República Democrática do Congo e Gabão	matrilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
					Dominique Ngoie-Ngalla	2010
Mahorais	África	Mayotte, Camores	matrifocal	Sultanato matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
Makhuwa	África	Moçambique	uxorilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
Malgaxe Vazimba Dinastia Ranavalona	África	Madagascar	matrilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
					J. F. Ade Ajayi (p.477-516)	2011
Mandingo Malinké Mandes Maninkas	África	Senegal, Mali, Guiné-Bissau Burkina-Faso, Costa do Marfim, Gana	matrilocal	Matrilinear (anteriormente) Patrilinear (atualmente islamizado)	Heide Goettner-Abedroth	2003
Nagô	África	Brasil, Benin, Nigéria, Togo e Bantus	matrilocal	matrilinear	Ruth Landes	1967
					Maria Gabriela Hita	2014
					Oyeronke Oyewume	1997
					Sérgio F. Ferretti	2009
Nagovisi	Oceania	Bougainville, Ilha de Nova Guiné	matrilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
					Jill Nash	1978

Ngazidja	África	Comores	matrilocal	matrilinear	Paul Guy Martine Gestin, Nicole-Claude Mathieu	1942
Núbios	África	Sudão	ambos	matrilinear	Ernest Godard	1867
Owambo	África	Namíbia	ambos	matrilinear	Maija Hiltunen (Tuupainen)	1970
Sabari Rainha de Sabá Império Axum	África/Ásia	Etiópia e Iêmen	matrilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
					Vickie Byrd	2004
					Wallis Budge	1932
Senufo Siena Sene Senoufo Syenambele	África	Costa do Marfim, Sul do Mali, Burkina Faso	matrilocal	matrilinear	Heide Goettner-Abedroth	2003
					Bohumil Holas	1957
					Carol Spindel	1989
					Anita J. Glaze	1981
Serer: Saaf, Ndut, Palor, Laalaa, Noon e Niominka	África	Senegal, Gâmbia, Dakar e Mauritânia	patrilocal	ambos	Henry Gravrand Charles Becker Sonko Godwin	1990 1993 2003
Siraya	Australásia	Taiwan	Duolocal, uxorilocal	matrilinear	Pastor e Candidus	1995
Tumai	África	Kenia/ Umoja	patrilocal	matriliner	Heide Goettner-Abedroth	2003
Twareg	África/Norte	Argélia	matrilocal	matrilinear	Edmon Bernus (p.162-171)	1993 1991
		(Saara) Niger			André Bourgeot	1995
		Burkina Faso			Hélène Claudot-Hawad;	1991 1993 1996
		Líbia			Mano Dayak	1992
		Mali			Sylvie Ramir	1991
		Saara Central			Fatimata Oualet Halatine	2003
Wodaabe Bororo Mbororo (Fulani)	África	Niger Sahel Nigéria, Camarões, Chade, República Centro Africana RDC	ambos	matrilinear	Carol Beckwith	1993
					Mette Bovin	2001
					Sandrine Loncke	2008 2015 (p.415)

Wolof	África	Senegal, Gâmbia, Mauritânia	patrilocal	Matrilinear (totêmica) Patrilinear (islamização) Filiação bilateral	Mamadou Cissé	2004 1994 2014
Vanatinai		Papua Nova Guiné	matrilocal	matrilinear	Maria Lepwsky	1981
Yao	África	Malawi, Tanzania, Moçambique	matrilocal	matrilinear	J. Clyde Mitchell	1956
Yoruba	África	Nigéria, Togo, Benin	ambos	matrilinear	Oyeronke Oyewume	1997

CAPITULO III

MATRIARCADO AFREEKANA: UMA NARRATIVA NA PRIMEIRA PESSOA

Finalmente adentramos no último capítulo desta investigação. Os capítulos anteriores nos ajudaram a refletir sobre a construção das narrativas e a seletividade epistemicida dos elementos que compõem tais relatos sobre o conceito de matriarcado. Esta seletividade intencionada classificamos como parte integrante da *maafa*, ou do contínuo Holocausto Negro.

A partir deste momento, examinarei algumas narrativas endógenas sobre o conceito de matriarcado, escritos teóricos, cruzados com dados autoetnográficos e outros dados etnográficos, produzidos por pesquisadores africanos, pindorâmicos e afrodiaspóricos. Vejamos uma das fontes utilizadas. A carta de uma mulher em condição de escravização:

> Eu sou hua escrava de V. Sa. administração de Capam. Antº Vieira de Couto, cazada. Desde que o Capam. lá foi adeministrar, q. me tirou da fazenda dos algodois, aonde vevia com meu marido, para ser cozinheira de sua caza, onde nella passo mto mal. A primeira hé q. ha grandes trovoadas de pancadas em hum filho nem sendo uhã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q. sou hu colcham de pancadas, tanto q. cahy huã vez do sobrado abaccho peiada, por mezericordia de Ds. esCapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por batizar. Pello q. Peço a V.S. pello amor de Ds. e do seu Valimto. ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Procurador que mande p. a fazda. aonde elle me tirou pa eu viver com meu marido e batizar minha filha q. De V.Sa. sua escrava Esperança Garcia. (Carta de Esperança Garcia, Piauí, 1770)[71]

> Eu sou uma escrava de V.S.a administração de Capitão Antônio Vieira de Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda de algodões, onde vivia com meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar. Peço a vossa senhoria pelo amor de deus ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha[72].

[71] Disponível em : http://culturadigital.br/cartaesperancagarcia/a-carta/. Acessado em 01/02/2019.
[72] Fez-se necessária a reescrita atualizada da carta para torna-la inteligível à nossa época.

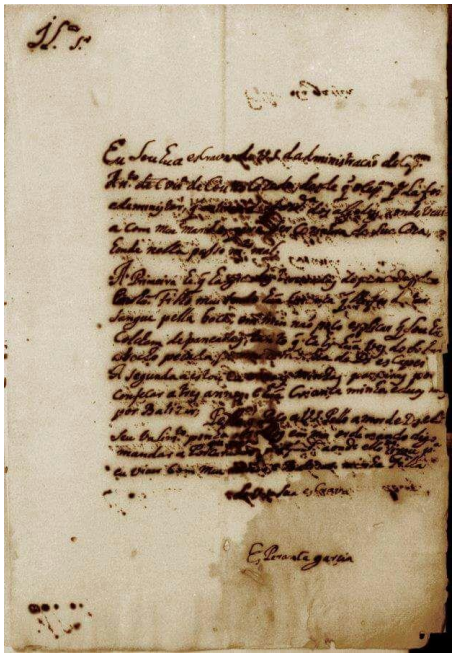


Figura 23 Carta de Esperança Garcia, Piauí, 1770.

A memória da mulher negra-africana que, no fim do século XVIII, foi obrigada a viver a desumanização da escravização no Brasil emerge nos achados das investigações sobre a Verdade de Escravidão Negra no Brasil, através da Comissão, formada pelo Conselho Seccional da OAB do Piauí[73]. A coragem singular de Esperança Garcia surge como combustível à esta investigação. No contexto socioeconômico, no Brasil – um dos últimos países a abolir a escravidão – era inimaginável que uma pessoa humana em condição de escravização pudesse exercer ação política. Reivindicando através de prerrogativas bastante coerentes, o cumprimento de alguns deveres daquela administração, acarta escrita no dia 6 de setembro de 1770, dois anos antes da expulsão dos jesuítas de uma das fazendas da Companhia de Jesus, denuncia a desumanidade, na qual Esperança e seus pares estavam submetidos. O conteúdo da carta reforça a tese desta investigação, no que tange à sobrevivência da preponderância no papel social exercido pelas mulheres negras-africanas e pindorâmicas nas antigas sociedades.

A agência daquela mulher, unida à história de milhões de outras afrodescendentes e pindorâmicas no Brasil, problematizam a condição social ancorada na subalternidade

[73] Os dados sobre Esperança Garcia foram extraídos do Dossiê Esperança: símbolo de resistência na luta pelo direito, publicado pela EDUFPI e a OAB/Piauí em 2017

da mulher dentro das sociedades coloniais/patriarcais e do contexto greco-romano. Esperança nos devolve a possibilidade de elevação da autoestima, nos intiga a examinar com maior empenho o papel social das mulheres dentro de seus pequenos universos sociais. Nos revigora, nos estimulando a esvaziar-nos das limitações conceituais e das análises reduzidas a esquemas produtores de práticas sociais que não dialogam com a arhké do matriarcado *afreekana*. A realeza da mulher africana não foi algo inerte e longínquo, aprisionado num passado distante. Em Esperança, o legado emerge como a terra *Afuraka* ou *Afurakait*. Terra soprada, com fôlego da vida, o espírito do princípio. O princípio que não diz respeito a origem estática, mas se refere ao movimento. O Princípio da Mãe, aquele epríto da maternidade compartilhada po milhões de afrodescendentes que manteve uma identidade mesmo diante de semioses universais. Do choque entre a energia cultural opressora (patriarcado) e a oprimida (matriarcado), emergiu a terra sagrada. Este princípio reformado, transformado e remendado no fluxo transatlântico, como vimos no primeiro capítulo.

Da carta de Esperança, escolho dois pontos centrais na elaboração do argumento da herança matriarcal. O primeiro, para além da dororidade (PIEDADE, 2017) partilhada por Esperança – um relato muito caro a uma pesquisadora de ascendência afro-pindorâmica – , a carta nos revela duas questões de grande importância para essa análise:

1) A condição de impermanência, na qual foram submetidos os seres humanos na escravização atlântica. Além da carta postular as evidências da brutalidade com que nossas crianças e mulheres eram tratadas, Esperança nos ajuda a refletir sobre a solidão da mulher negra em um contexto sociocentrado. Levantado a possibilidade de pensar a solidão não em termos individuais, mas como um problema de ordem coletiva;
2) O papel social e a agência da mulher negra dentro de um contexto contingenciado pela sociedade escravagista brasileira.

Antes de problematizar as questões acima, destaco a importância de pensar o conceito dororidade no contexto do matriarcado africana. Dororidade é um conceito criado pela filósofa afrodescendente Vilma Piedade (2017). O conceito concebido a partir da sua constatação de limitação do conceito feminista intitulado sororidade. Apesar da autora se declarar feminista, ela descreve em seu livro o conceito de sororidade da teoria do feminista, não deve ser usado como unidade de análise quando o foco da investigação

é a mulher negra. Vilma reativa a importância de se pensar a arkhé cultural (SODRÉ, 2005) para examinar certos contextos. Nossa premissa é reiterada na dororidade como conceito que emerge da experiência civilizatória na qual as mulheres negras da diáspora brasileira estão inseridas. A autora reforça a ideia da limitação conceitual do feminismo, não apenas por sua origem, mas principalmente pela manutenção da verdade absoluta, e a negação da necessidade de esvaziamento de sua origem para renascimento policêntrico, ou descentralizado. Neste caso, a sororidade é um conceito que reforça a *maafa*. Portanto, mantenedor do contínuo holocausto da população afro-pindorãmica.

Como descrevemos anteriormente (capítulo 1), a *maafa* apreende as experiências das populações afro-pindorâmicas, reposiciona seu centro para o eixo norte e se legitima no legado que pertence somente aos próprios protagonistas destas experiências. Como vimos, com o feminismo não tem sido diferente.

As políticas públicas e a leis criadas a partir da luta pela equalização do poder entre homens e mulheres não tem dado conta da agenda racial das mulheres afro-pindorâmicas. Cabe levantar algumas questões: porque nós não vemos o movimento feminista lutar contra a desapropriação de terras pertencentes aos povos originários? Topdavia as mulheres pindorâmicas estão muitas vezes à frente desta batalha. Igualmente, não vemos o movimento feminista se mobilizar para desenvolver políticas públicas protetivas ao direito à habitação da população negra. Levando em conta que as mulheres negras, que em sua maioria são mães sem cônjuge – por abandono ou por variáveis distintas –, compõem o maior contingente populacional que não tem acesso a habitação. O número de mulheres negras mães sem um companheiro para dividir as responsabilidades da maternidade, segundo dados do IPEA/DISOC, passou de 4.360.761 em 1995 para 15.872.953 em 2015 em todo o Brasil[74]. Em vinte anos, um aumento de 11.512.192 milhões de casos.

E estas são apenas duas, das infinitas demandas da agenda das populações afro-pindorâmicas no Brasil. Desta forma, o conceito de dororidade, ancora seu sentido na dor que acomete as mulheres negras não apenas pelo machismo do sistema patriarcal brasileiro, mas primeiramente pelo legado traumático da escravidão e do racismo, cressalvada pela autora: “contudo, quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um

[74] Fonte IBGRA/PNAD, disponível em: http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores_chefia_familia.html. Acessado em 01/02/2019.

agravo nessa dor" (PIEDADE, 2017. p. 17). Referindo-se a marca, a pele preta. E apesar da implementação de legislações protetivas[75], as violências praticadas contra a mulher negra tem aumentado. O Atlas da Violência 2018, no recorte de gênero, avalia que, em dez anos (2007-2017), houve um crescimento de 20,7% na violência contra mulheres. Na comparação entre mulheres brancas e negras (pretas e pardas), o aumento foi de 1,7% para mulheres brancas, enquanto para mulheres negras foi mais de 60%[76].

Para Vilma, "a sororidade parece não dar conta da nossa pretitude" (PIEDADE, 2017. p.17). No mesmo sentido, o relato narrado na carta de Esperança Garcia, não poderia estar associado à luta feminista. Primeiro pela questão anacrônica que distancia o tempo de existência física de Esperança e a inauguração da teoria feminista; e segundo pela questão da dor, experimentada por todas as pessoas negras-africanas, na diápora. Independentemente de sua sexualidade determinada pela biologia.

Nesta lógica, a concepção de Matriarcado *Afreekana* encontra no conceito de dororidade de Vilma Piedade, suporte que converge na dor como ponto comum que une a população afrodescendentesafrodescendente na diáspora [e acrescentando, as pindorâmicas].

Recentemente sistematizada pela autora, a dororidade, carrega em si um antigo fardo que a *maafa* nos lega no contexto pós-colonial. No choque entre as energias que culturais de quem escravizou e dos que foram escravizados, nasce o vazio, aquele capaz de criar novos espaços. Vácuos que Sodré (2005) apresenta como lugare de recriação de sentido. Na ancestralidade africana e pindorâmica, acentadas na Terra-Mãe como princípio fundamental de sua ontologia, a dororidade se concebe enquanto experiência diaspórica. A experiência que carrega o peso do fardo cultural e suas tentativas de aniquilação do princípio ancestral da pessoa afrodescendente e pindorâmica.

Fardo que Esperança relata em sua carta, transcendendo o seu próprio corpo para o corpo familiar, coletivo, sociocentrado. A dororiade nasce numa encruzilhada. O cruzo (RUFINO, 2014) do fluxo transacional do Atlântico.

---

[75] Como foi o caso da Lei 11.340/2006 nomeada como Maria da Penha em homenagem a Maria da Penha Fernandes, que foi vítima de violência doméstica.

[76] Segundo os dados do Ministério da Saúde compilados pelo Atlas da Violência, lançado dia 05/06/2019, pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34784&Itemid=432. Acessado em 01/07/2019.

A união entrelaçada nas costas do norte ao sul do oceano Atlântico criou nas convergências, confluências, intersecções e transfluencias (SANTOS, 2015) de suas águas profundas, uma história, descrita por Paul Gilroy como “Atlântico Negro”. Porém, baseada na auto-crítica, descrita no prefácio da edição brasileira do seu livro Atlântico Negro (2012. p. 9-25), ele pondera que o livro poderia ter sido nomeado como Atlântico Negro do Norte, refereindo-se a falta de inclusão da História do Atlântico Negro do Sul, do Centro, etc.

É certo que nenhum estudo, por mais amplo que seja, dá conta de abranger a grande multiplicidade de experiências que estão ativas no mundo. Cada um de nós, carrega consigo seus próprios poliversos. Observando o próprio corpo humano, entendemos que os complexos mecanismos que organizam seu funcionamento são formados por nano universos que organizam sua pluriversalidade. Abrange não apenas o mundo visível, mas principalmente, o mundo invisível, das energias que nos mantêm em atividade. E é este universo cósmico que não pode ser abandonado em um estudo que versa sobre o Espírito da Matermindade que mantém a harmonia do mundo.

Seguindo a análise da carta de Esperança Garcia, vamos primeiramente pensar a condição de impermanência à qual foram submetidos os seres humanos na escravização atlântica. Os relatos autobiográficos e as biografias da história de vida nos trazem uma visão interna do Holocausto Negro. Para além das evidências da brutalidade física, cada uma das histórias expostas no início desta investigação [capítulo 1], atomiza o perpétuo estado de impotência ao qual aquelas pessoas estavam submetidas. É comum nos relatos a formação de novos laços de afeto. Os laços aparecem como vínculos que superam diferenças linguísticas e culturais. Remoemorando a unidade de ambos os sexos e gerações foi a dororidade da escravização.

O tumbeiro, também chamado de navio negreiro, carregava de diversas partes do continente africano para as Américas fragmentos da História dos países componentes dos continentes americanos.

Laços de afeto temporários, pois cada uma das pessoas em condição de escravização presentes naqueles navios sabia exatamente qual era o seu destino: a impermanência. No desembarque em cada porto, laços se rompiam. A receptação daqueles que já eram parte da família, por novos agentes do tráfico negreiro aniquilava o

único elo de ligação afetiva entre a vida que viviam em seus lugares antes de serem sequestrados e a recorrente morte de si, por meio de cada uma destas novas rupturas.

Todavia, a circularidade da arkhé (SODRÉ, 2005; SANTOS, 2015) remodelava laços e novos vínculos eram formados. Ainda que ameaçados pela impermanência.

A carta de Esperança reativa o relato das autobiografias ao narrar seu arranjo familiar e os laços afetivos que ela havia criado. Uma família com filhos, maridos e companheiras que, pelas mesmas condições de impermanência do contexto, haviam sido rompidas com sua transferência para a fazenda citada.

A solidão da mulher negra, herança da impermanência do escravagismo, na voz de Esperança, apresenta-se como solidão coletiva. Ela e seu marido foram separados pela permissividade legal da sociedade escravagista. As condições de pobreza, desigualdade e desamparo, permeiam a impermanência.

Ser negro é estar em impermanência. Sua fragilidade levanta algumas questões pautadas na teoria metapsicologia da dor, tanto em sua dimensão física, quanto em sua dimensão psíquica. Apesar dessa limitada dissertação não abranger uma discussão profunda sobre a solidão da mulher negra, não poderia deixar de registrar a necessidade de estudos que reflitam sobre o estado de solidão individual da mulher negra e a dororidade coletiva que atravessa a vida dos afrodescendentes na diáspora. Dado o estado contínuo de impermanência vivenciado pela população em condição de escravização, e a hipótese de transmissão de caracteres epigenéticos entre diferentes gerações (TREROTOLA; RELLI; SIMEONE; ALBERTI, 2015), concebido pela teoria da herança epigenética, nossa solidão poderia ser abordada como solidão pautada no gênero, ou a solidão seria uma questão sociorracial das pessoas marcadas pelos signos negro-africanos, que nos mantém dentro do fenômeno do Holocausto, ou da *maafa*?

A dororidade expressada na escrita de Esperança nos aproxima da liberdade negra, ao mesmo tempo que expõe a agência da mulher negra dentro de um contexto contingenciado pela sociedade escravagista brasileira.

Na segunda questão abordada em sua carta, Esperança nos transmite, além do ativismo e da agência, perspicácia no uso de algumas prerrogativas doutrinárias impostas pelos jesuítas na época em que as fazendas estavam sob o domínio dos missionários da Companhia de Jesus; ou seja, "a necessidade dos batismos e dos casamentos entre os escravos, os 'índios' e os agregados" (org. SUELI; SOUSA[et al.], 2017. p.19). É

extraordinária a sofisticação estratégica daquela mulher negra, em condição de desumanidade, em negação de liberdade, sem direito a decidir sobre a sua própria vida. Ela demonstrou sua grande capacidade político-intelectual, ao basear sua defesa na mesma estratégia utilizada pelos invasores coloniais do Brasil.

Utilizando-se da rigidez da estrutura hierárquica, típica das sociedades escravagistas, a negra mulher, Esperança Garcia extrapolou as barreiras da "não-liberdade", acionando os referenciais religiosos-culturais que dominavam a política social da época. Nos padrões dos protocolos hierárquicos, ela direciona ao interventor a denúncia, para que a mesma chegue ao governador. Sua atitude demonstra que, apesar das interdições impostas pelo contexto da escravização, a ação reivindicatória de Esperança foi uma ação em favor do coletivo, um direito que não se limitava apenas a si e a seu núcleo familiar, mas ela estendia às prerrogativas de proteção a todos os escravizados. E foi exatamente a prerrogativa de reivindicação social que rendeu a ela o póstumo reconhecimento como a primeira mulher advogada do país.

Outra carta que levanta algumas características comuns com a de Esperança é a carta da africana Theodora Cunha de 1866:

> Meu Marido Snr° Luis Muito heide estimar que esta va achar voçé esteije com saude que meu deseijo voçe me mande contar para hande voçé esta morando. Quem me arematou foi um moçó muito rico de campinas o homem chama Marciano quina eu fis uma pormeça em comgo voçé não esta lembrado da pormeça que voçé que eu fis voçé não esta lembrado que voçé pai vendeu voçé para se lembra da pormeça que me avisou de noite eu estava dormindo. Rainha tem companheiro de fase pormeça e não compir e agora ella esta persa no lmal e poriço cartas, procurações, escapulários e patuás 115 facillital com santos e poriço voçé veija que a rainha e maior do mundo e esta persa no mal e não pode se salvar porque São Bendicto perdeu ella no mar não pode se çalvar e poriço eu não facilito com santos eu espero hinda compir ainda que esteja com cabelos bracos [...] (AESP, A Justiça versus Claro e Pedro, escravos do cônego Fidélis Alves Sigmaringa de Moraes, 1868-1872).

Tanto a história de Esperança quanto a de Theodora, em seu conteúdo central, retratam situações de vivências relativamente comuns entre as populações escravizadas daquela época. O destino incerto, a quebra dos novos arranjos familiares, a ruptura dos laços de afeto, a saudade e o banzo, a melancolia da solidão.

A denúncia e a reivindicação de direito de uma mulher piauiense, em 1770, encaminha-nos a investigar a participação das mulheres negras nas complexas experiências dos quilombos e suas comunidades remanescentes. De acordo com Schuma

Schumaher e Érico Vital Brazil (2013), pouco se sabe sobre a participação das mulheres nos quilombos que se espalhavam por todo o Brasil, mas, mesmo assim, é possível localizar indícios da liderança das mulheres e da distinta importância do papel social que elas ocuparam no período colonial (SCHUMAHER; BRAZIL, 2013. p.42).

Apesar disto, exitem dois extensos documentos que relatam o cotidiano, os costumes e as leis que vigoravam no interior dos vários quilombos que compunham a República de Palmares, denominada por seus habitantes como Angola Janga [Pequena angola] (SCHWARTZ, 1987. p. 84). Um deles foi escrito em 1677 por Manuel de Inojosa (FREITAS, 2004), um invasor do Brasil, que "ganhou" terras e receptou escravos. Um dos homens que foram designados para destruir Palmares. O relato de Inojoa foi descrito por um homem que era por ele escravizado, e foi infiltrado no quilombo, em troca de uma suposta alforria. O outro relato foi localizado no Arquivo municipal deE Biblioteca pública de Évora, próximo à cidade de Lisboa em Portugal[77]. Em ambos os relatos, o papel central da organização sócia é atribuído as mulheres. Cada um que conseguia se livrar a escravização, e fugido, chegava a Palmares era distribuído a uma família, onde o comando era da mulher. "Todos estes maridos se reconhecem obedientes á mulher, que tudo ordena, assim na vida como no trabalho" (INOJOSA, 1677). Além do papel central na organização social, as mulheres também gozavam de outro *status* em função da poligamia, ou relações conjugais consensuais com mais de um parceiro. Sobre a poligamia, falarei mais adiante, todavia cabe ressaltar a poliandria (união matrimonial de uma mulher com mais de um marido) como diferenciador do status social da mulher na República Palmarina e no contexto social a época no Brasil.

Para alguns historiadores (MOURA, 1988; FREITAS, 2004), a poliandria palmariana pode ser atribuída adesproporção de sexos existentes na população escravizada. São muitas variáveis que poderiam ter influenciado este desequilíbrio. Para Clóvis Moura (1988), os exravizadores davam preferencia à intercepção de homens e jovens que estivessem mais aptos ao trabalho braçal enquanto as mulheres e crianças eram destinadas ao tabalho doméstico. Para Nyane (2019), o desequilíbrio entre os sexos na escravização europeia se deve a escravização arabo-muçulmana no continente africana, antecessora da escravização europeie, pois os escravizadores árabes, davam preferencia

[77] Biblioteca P[ública de Évora, códice 116/2-13, peça 9, folha 51 a 59v; transcrição de Jair Rattner; Arquivo Histórico Ultramarino, códice 265.

às mulheres e crianças, a fim de ampliar seu continengente populacional através da reprodução.

Ao estudar algumas sociedades matriarcais africanas, percebi que o equilíbrio é um princípio fundamental para que a vida social siga em perfeita harmonia. Nas religiões de matriz africana presentes no Brasil, podemos observar através dos mitos contados de geração a geração, a importância dada ao *muntu*/*asè* [kimbundu/yorúbá]. Interpretada como força vital (LOPES, 2005; ABIMBOLA, 1971; SANTOS, 2011; HAMPATÉ BÂ, 1982), a a força de realização do ser humano necessita de constante manutenção. São os rituais constantes e a consulta aos oráculos que asseguram a possibilidade de equilíbrio dsta força. Do mesmo modo, indissociável do seu pensamento social, a busca por este equilíbrio, torna as sociedades matriarcais, sociedades mais igualitárias no sentido do genro biológico. Ou seja, se tem mais homens que mulheres, a poligamia praticada será a Poliandria e vice-versa. Entretanto, esta não é uma questão tão simples, visto que em muitas sociedades, a poligamia: Poliandria, poliginia, casamento por grupos; e a monogamia, co-existiram, ou ainda co-existem. Em Angola Janga não foi diferente. Apesar da poliandria ser predominantes naquela sociedade, Moura (1988) e Inojosa (1677), relatam que Ganga Zumba e Zumbi eram poligênicos, ou seja, tinham mais de uma mulher, pois eram reis e tinham a necessidade social de ter muitos filhos, herdeiros de linhagem. Mais adiante retormarei a questão da poligamia, porém é um assunto denso que merece um estudo à parte.

Felizmente hoje temos muitos exemplos do status social e da função estratégica ocupada pelas mulheres negras, sobretudo os papéis que exerceram na organização social e na manutenção da sobrevivência da população afrodescendente. Como lavadeiras, rezadeiras, benzedeiras, quituteiras, vendedeiras, ganhadeiras, quitandeiras dos largos, feirantes, comerciantes, passadeiras, parteiras, agricultoras, aguadeiras, cozinheiras, espiãs, estrategistas de front, enfermeiras, dentre outras ocupações; as mulheres negras tiveram um papel vital na preservação da vida e principalmente na afirmação de humanidade da população afrodescendente.

Mas, será que este ativismo pode ser considerado uma replicação de comportamentos estruturados dentro das sociedades matriarcais africanas? Esta é a questão central deste capítulo. Os capítulos anteriores nos ajudaram a refletir sobre a construção das narrativas ideológicas e a seletividade epistemicida dos elementos que

compõem tais narrativas sobre o conceito de matriarcado. Esta seletividade intencionada classificamos como parte integrante da *maafa*, ou do contínuo Holocausto Negro.

Baseada nos dados extraídos dos grupos focais[78], nas observações do campo, nas reflexões autoetnográficas e nos estudos históricos e etnográficos, iniciaremos a organização conceitual do matriarcado afreekana.

3.1 Nossa herança matrilinear africana

Pode-se supor que o patriarcado é o poder sobre o outro (dominação) e o matriarcado é o poder do princípio (interno-doador). Para ilustrat tal suposição, apresento o mito de Onilè, ou Iyá Onilè, a Mãe da Terra. Culturada como a primeira divindade da Terra entre os povos yorùbá, Iyá Onilè é um Orisà feminino que representa a base de toda a vida. A Terra-Mãe, tanto na vida quanto na morte. A Terra-Ventre, que pari vida e é o receptáculo da morte. Marcando a linha tênue entre a concepção da vida e a reiniciação na morte. Iyá Onilè é venerada em casas tradicionais dos cultos yorùbá no Brasil e na *Yoruba Land* e pelos iniciados na Sociedade Ogbony. Princípio da representação coletiva, é a primeira a receber as oferendas e a ser evocada nos ritos e sacrifícos, independentemente de qual energia está sendo cultuada. A contração oni = senhora e ilè = casa, espaço. Representado a Senhora da Terra. No livro Casa de Santo, Luiz Carlos Peres (2015) descreve como Iyá Onilè ganha de Olodumare o governo da Terra:

> Quando os Orixás e seus irmãos se reuniam no palácio do grande pai para as grandes audiências em que olodumares comunicava suas decisões, onilé fazia um buraco no chão e se escondia, pois abia que as reuniões sempre terminavam em festa, com muita música e dança ao ritmo dos atabaques (PERES, 2015; p. 120).

Reginaldo Prandi (2001), reitera o itã que vem sendo difundido oralmente, dos mais velhos para os mais novos nas religiões de matriz yorùbá:

> Um dia o Grande Deus mandou os seus arautos avisaram: haveria uma grande reunião no palácio e os orixás deveriam comparecer ricamente

[78] O quadro de informações básicas dos encontros do Grupo Focal está anexado no fim deste estudo.

> vestidos, pois Ele iria distribuir entre os filhos as riquezas do mundo e depois haveria muita comida, música e dança (...). Quando chegou por fim o grande dia, cada Orixá dirigiu-se ao palácio na maior ostentação, cada um mais belamente vestido que o outro, pois era o esej de Olodumare. Iemanjá chegou vestidade (...). Não ouve quem nã usasse toda a criatividade para apresentar-se ao grande Pai com a roupa mais bonita (...). Os Orixás encantaram o mundo com suas vestes, menos Onilé. Olnilé não se preocupou em vestir-se bem. Onilé não se interessou por nada. Onilé não se mostrou para ninguém. Onilé recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão (...) Olodumare deu assim a cada orixá um pedaço do mundo (...). Assim, sempre que o ser humano tivesse uma necessidade relacionada a uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma prenda ao Orixá que a possuísse. Mas Olorum-Olodumare levantou-se e pediu silêncio, pois a divisão do mundo ainda não estava concluída. Disse que faltava ainda a mais importante das atribuições. Que era preciso dar a um dos filhos o governoda Terra, o mundo no qual os humanos viviam e onde produzim as comidas, bebidas e tudo mais que deveriam ofertar aos Orixás. Quem seria? Preguntaram-se todos. "Onilé", respondeu Olodumare. (PRANDI, 2001. p. 410-412)

Iyá Onilè, que estava escondida numa cova dentro da Terra, vestida de Terra como disse o próprio Olodumare, também foi nomeada de Ilè, ou Planeta. Desde então, todos que habitavam a Terra passaram a dever tributos a ela, pois ela era a Mãe de todos, o abrigo, a casa. Afinal todas as riquezas que olodumare deu a seus filhos ficava na Terra. Semelhante ao pensamento quilomboa exposto por Nêgo Bispo (2015), logo no capítulo 1, quando se refere ao melhor lugar para se guardar a macaxera, a Terra.

Para que haja harmonia, equilíbrio, a Terra-Mãe deve ser cultuada. No matriarcado, o princípio visceral é o ventre do mundo, ou seja, a Terra-Mãe. No mito de Iyá Onilé, além de eforçar a tese fundamental do matriarcado, o mundo como totalidade holística, a ecologia do saber, a gratidão aparece na troca. Estamos diante da "força do conhecer", designado pelo muntu dos povos originários do troco linguístico bantu ou a "força vital" dos povos genericamente denominados como nagôs, o asè. Em Sodré, a troca aparece como sacrifício (SODRÉ, 2005. p.96). Para ele, um nagô integro é aquele que restitui,

que devolve, ou o que simbolicamente não deixa resto. Apresentado a troca como princípio antitético ao princípio do capital no Ocidente.

Numa sociedade de troca, como é o caso das sociedades matriarcais, o princípio é circular. Principio de reciprocidade. A semelhança do matriarcado com a cultura negro-africana e pindorâmica, é a ligação comum das culturas de *arkhé*, ou as culturas que retornam as ordens arcaicas para retomar a origem. Muito autores concordam que as sociedades africanas majoritariamente foram ou se mantém sociedades fundamentadas no princípio matriarcal (DIOP, 2014; AMADIUME, 1987; OYÈWÙMÍ, 1997).

Neste estudo a origem aparece como príncipio dinâmico e circular e não como algo romantizado como muitas vezes é repetido no Ocidente, "de buscar lenitivos para impasses civilizatórios em aspectos culturais do selvagem, do louco ou da criança" (SODRÉ, 2005. p.92). Não há ingenuidade sobre uma origem que pressupõe pureza. O conceito de cultura, sob a ótica de Muniz Sodré (2005), na perspectiva matriarcal também assume a *arkhé* como princicipo fundante, em seu próprio radical matri-arkhé. Aquela sociedade que agencia nos interstícios, nos vácuos, nos "vazios nascidos nascido no encontro da matéria com a antimatéria" (SODRÉ, 2005. p.84). Encontro que aniquila as formalizações, onde a única constância é a permanência da ambivalência. O matriarcado é a expressão do que é incontrolável, enigmático e impermanente. A essência é a ambivalência, o enigma, a possibilidade e a potencia criadora de novos arranjos adaptativos, em que estes não inviabilizam sua essência. E é um grande erro categorizar o pensamento matriarcal como pensamento selvagem, governado por necessidades orgânicas ou econômicas (SODRÉ, 2005. p.80). A cada sociedade matriarcal examinada neste estudo, o que se encontra além da enorme diversidade histórica e dos diferentes modos de relacionamento com o real, são os complexos cículos, as curvas de suas compexas elaborações de mundo que necessariamente são relacionais e dialógicas. Necessitam do outro, necessitam do encontro para que possam existir. Um contraponto a linearidade finalística das elaborações inspiradas no pensamento europeu, a poli, pluri ou multi-versalidade dinamiza o real, ampliando as suas possibilidades de materialização. Reativando a complementariedade e interdependência do sistema social matriarcal ao todo. Uma integração ecológica entre as dimensões materiais e anti-materiais num mesmo lugar. O matriarcado é um sistema social integrado e interdependente do sistema ecológico, sem o qual não haveria possibilidade de existir. Neste sentido, o matriarcado

não é uma teoria, muito menos um sistema de poder reverso que coloca mulheres no lugar de dominadoras e homens no lugar de dominados.

Os grupos focais foram impescisndiveis para que outras experiências de mulheres negras fossem mapeadas e cruzadas com meu memorial. A figura daquela mãe que é autoridade constituída comunitariamente, reapareceu em cada um dos encontros do grupo. Curiosamente, aquela figura feminina associada a maternidade, algumas vezes não havia sido mãe biológica. Este fato remete ao mito da Rainha-Mãe de Kush, também conhecidas como Kentakes ou Candaces. Localizada na Antiga Núbia (Sudão), norte africano, o Reino do Kush é marcado pela importância do papel social das mulheres nas decisões políticas, estratégicas e como governantes e guerreiras. A sucessão do reinado das rainhas e princesas era matrilinear de tia para sobrinha (COSTA E SILVA, 1996.p.115). Este fato demosntra que o poder instituído a uma matriarca que é comunitarimanete reconhecida como tal, não está associado a condição de parir. As "tias", desempenham papel fundamental, tanto na lateralidade materna quanto na paterna.

Como vimos anteriormente [capítulo 2], a matrilinearidade desempenha um papel muito importante nas sociedades matriarcais, porém, devido a sua cartacristica ambivalente e a possibilidade de mobilidade e flexibilidade do sistema, não é indispensável a sua existência.

Baseada na definição de matrilinearidade, a partir das observações das sociedades matriarcais africanas e das observações postuladas pelos etnógrafos abordados no capítulo anterior, pode-se refletir sobre a existência da matrilinearidade dentro de algumas estruturas sociais fundamentadas na cultura de matriz africana aqui no Brasil.

Recorrendo ao meu arquivo memorial, lembro-me de muitas vezes que tive a oportunidade me consultar ou auxiliar alguma consulente num jogo de búzios. De acordo com alguns Babás e Iyás que conversei durante a vida juntada a experiência iniciática em uma das vertentes da tradicional religião de matriz africana – que tem como raiz a Casa Branca do Engelho Velho, um dos terreiros de origem yorubana mais antigos do país – é o oráculo que orienta os consulentes sobre o momento de seu caminho e as possíveis intervenções para reequilíbrio da força vital.

O Meredilogum ou *Àdáàsà* (Owó-Eyo Éérìndínlógún -*Yorùbá*) é considerado o oráculo mais antigo dos *Yorùbá*. Foi herdado dos seus antepassados desde o início da criação[79].

A preponderância da lateralidade materna, ou matrilinearidade, se apresenta no exato momento em que o jogo é iniciado. Na família do terreiro de matriz africana que faço parte e nos que visitei, toda vez que um consulente inicia o jogo, a pergunta: qual o nome da sua mãe, é feita. Em outra oportunidade, sendo assistente de um *Babalawo* nigeriano[80], durante as sessões oraculares com seus consulentes a repetição da palavra *Ọmọ*, me chamou atenção. *Ọmọ* ou filho de, indicava que o consulente deveria falar o nome da mãe. O nome do pai, sendo nos jogos dentro dos terreiros ou nos jogos do *Babalawo*, nunca foi inquirido. A descendência para o oráculo é contada a partir da linha materna. Acaso o destino dentro da concepção da religião tradicional Yorùbá também é contado a partir do DNA mitocondrial?[81] Porque somente a linhagem materna é levada em conta neste ritual? Qual o papel social exercido pelas mães dentro destas matrizes religiosas? Seguimos levantando questões e buscando outras narrativas que nos ajudem a compreender o papel social e a similaridade da representação da mãe dentro das organizações sociais que tem como base a cultura africana.

> Em Salvador, no dia 21 de março de 1871, O Alabama noticiava: "Aguadeiras: soube que as africanas fizeram uma coligação?" O que o jornal abolicionista chamava de "coligação" foi nada menos que o boicote das aguadeiras do Terreiro de Jesus ao guarda do chafariz dessa região — um dos mais importantes postos de abastecimento da cidade — que "por antipatia" a elas exigira "mais um vintém" pela água derramada, além de proibir que "lavassem a cara ou que arrastassem os barris". Inconformadas com essa situação, elas deliberaram, após reunião embaixo de "uma das árvores", não mais comprar água naquele posto. Diante de tal posicionamento, o guarda se

[79] Nos tempos primordiais, este sistema de adivinhação, conhecido como Àdáàsà, utilizava peças de marfim, nozes e sementes e mais tarde introduziram 2/2 os búzios, conhecidos como Owó-Eyo Éérìndínlógún (sistema de adivinhação dos 16 búzios), sendo usado até hoje. Informações extraídas do documento de referência Our Ref. CULT./VOL./180-16, Aláàfin of Òyó State, de 01/08/2016, anexo 1, deste projeto.

[80] Por questões éticas de cunho hierárquico, optei por não indicar nem o nome das sacerdotisas e nem dos sacerdotes entrevistados, mesmo tendo autorização para fazê-lo. Eu assisti o Babalawo em 30 sessões de jogos em terreiros e em sua casa na Zona Oeste do Rio de Janeiro, durante o ano de 2018, até abril de 2019.

[81] O DNA mitocondrial ou mtDNA é um composto orgânico presente nas mitocôndrias, e passado maioritariamente de mãe para filho na grande maioria dos organismos multicelulares. Isto ocorre porque, durante a fecundação, as mitocôndrias do espermatozóide são degradadas, restando somente as mitocôndrias do óvulo. A partir disto, todas as células do novo ser em formação terão apenas a carga genética herdada da mãe. Em casos raros, algumas cópias do espermatozóide são preservadas, dando origem a um fenômeno chamado heteroplasmia.

> viu isolado e foi obrigado a "dar satisfação a cada uma de per si e presenteá-las com duas garrafas de vinho" (SCHUMAHER; BRAZIL, 2013. p.32).

A chamada Revolta das Aguadeiras, em 1871, noticiada pelo jornal da época O Alabama, em Salvador, em conjunto com a carta de Esperança, nos revela o ativismo político das mulheres africanas e afrodescendentes nos séculos XVIII e XIX. O poder de organização, nos mostra como aquelas mulheres recuperaram sua humanidade e parte de sua liberdade, exercendo o poder econômico sobre o guarda, que não teve outra opção a não ser se redimir. O boicote sempre fez parte da estratégia de emancipação da comunidade negro-africana pelas diásporas e tem demonstrado ser uma técnica muito eficiente no pleito e cumprimento de direitos. Como podemos ver, a passividade não foi uma qualidade exercida por nossas mulheres e que mesmo em condições bem mais desumanizadores que as vivenciadas pelas mulheres brancas, não se colocaram em posição de subjugação passiva. Sobre esta questão, aprofundaremos a partir do olhar de Ifi Amadiume (1987), mais adiante.

3.2 O lugar social da mulher em África: uma narrativa de dentro

3.2.1 O matriarcado na obra de Diop

A década de 50 respirava os ares do intenso debate sobre o processo de independências no continente africano, Cheikh Anta Diop (1923-1986), um dos grandes intelectuais de sua época, já abordado nesta dissertação, destacava-se como um dos mais importantes pesquisadores sobre a História da África. Oriundo do Senegal, Diop teve uma trajetória *sui generis*. Se formou no Senegal, numa escola muçulmana, finalizando os estudos primários, e em 1964 foi para Paris, estudar matemática. Já na Universidade de Sorbonne cursou sociologia, antropologia, história antiga e linguística e teve como professores: André Aymard, Gaston Bachelard, Leroi-Gourhan e Marcel Griaule, este último foi pesquisador da africana Sociedade Dogon. Diop foi duplamente formado, nas exatas: matemática e física nuclear; e nas humanas: antropologia, sociologia, história, linguística e egiptologia. Ele direcionou sua vida acadêmica a escrever sobre a História do Kemet (Antigo Egito), defendendo a tese de uma origem negra-africana para a civilização kemetyu, em um momento em que a Egiptologia europeia defendia o argumento de uma origem civilizacional exógena ao continente africano, e branca. Sua

tese *Nations Nègre et Culture*, apresentada em 1951, foi recusada na Universidade de Paris e só foi aceita uma década depois. A disseminação da obra, publicada em 1979, demarcou a Civilização Kemetyu (egípcia) como símbolo de valorização e grandiosidade de um passado comum africano, relacionado à ideia de "raça negra", enfatizando-a como origem da humanidade, que posteriormente foi apropriada pelos movimentos nacionalistas africanos e pelo pan-africanismo.

Projetando um futuro situando-o em um mergulho analítico no passado, o objetivo de Diop era contrapor as meta-narrativas que constituíram uma ideia de África sob estereótipos de incivilidade, trazendo à tona uma conscientização histórica a partir de uma perspectiva endógena sobre a África. Suas contribuições sobre o conceito de matriarcado levantaram reflexões acerca da afirmativa eurocêntrica sobre a universalidade do sistema e a sua transmutação dentro de um processo evolucionista. O debate sobre a universalidade foi abordado no capítulo anterior. Agora seguiremos a uma breve exposição de sua tese sobre a origem e permanência do matriarcado nas sociedades africanas e afrodiaspóricas como continuidade de uma unidade cultural da África Negra.

A concepção de África Negra foi abordada por Diop na tese publicada, pela primeira vez em 1982, com título original *L'unité culturelle de L'Afrique Noire. Domains du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique* , traduzida na versão portuguesa como A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do matriarcado e do patriarcado na Antiguidade Clássica, publicada em 2014 em Angola e em Portugal. Em uma abordagem crítica, Diop contesta as ideias e teses antropológicas e históricas, que se assentam numa perspectiva evolucionista do século XIX. Além disto, Diop denega a associação reducionista do matriarcado como um sistema onde a mulher ocupava o lugar de autoridade e centralidade política, ou seja, um sistema oposto ao patriarcado. Em seus argumentos, ele se utiliza da narrativa de historiadores, filósofos e antropólogos ocidentais para reconhecer o sistema matrilinear como um sistema que aparece em justaposição com o sistema patrilinear e patriarcal. Neste sentido, podemos considerar que o patriarcado não seria um sistema juvenil como afirmado pelos teóricos ocidentais. Matriarcado e Patriarcado coexistiam, se alternavam e se justapunham. E seguindo esta lógica, não poderia ser considerado um sistema inferior ao patriarcado, visto que não seria um sistema anterior e involuído. Esta concepção defendida por Diop, aparece no quadro analítico exposto no capítulo anterior, onde algumas sociedades apresentam o patriarcado

e o matriarcado coexistentes, sem que um inviabilizasse o outro. Este argumento questiona a construção eurocêntrica sobre o oposicionismo e a tensão de disputa entre os dois sistemas, e nos leva a refletir sobre as trajetórias discursivas que organizaram a oposição binária e maniqueísta entre eles. Conhecendo as fontes de Diop, pude me debruçar sobre algumas das obras dos autores analisados em seu livro, além de ampliar a análise a outros teóricos não examinados em sua investigação. Apesar de discordar dos argumentos de defendidos por Bachofen (1871), a análise direta de sua obra, sem interpretações de interlocutores, trouxe ricas contribuições para compreensão de pontos importantes sobre tais sociedades.

Considero que para (re)construir um conceito sobre o matriarcado, o relacional e o dialógico são imprescindíveis para a nova concepção, afinal, um conceito deve ter um começo (OLIVEIRA; LIMA), porém, no caso do matriarcado, o seu começo foi concebido como pertencente a um domínio de uma história que foi narrada por *outsiders*. A obra de Diop nos ajuda a pensar sobre os endereçamentos, pertencimento e o princípio da simetria na construção de um conceito que faz parte do *ethos* cultural da sociedade africana dentro e fora do continente. Fundamentando sua oposição à narrativa do progresso investida no discurso sobre o desejo do "patriarcado", Diop tenta mostrar que faltam bases científicas que provem a superioridade do patriarcado, o primitivismo do matriarcado e a oposição entre eles.

Diop argumenta que o matriarcado e o patriarcado se constituem ao mesmo tempo, em espaços diferentes. Um dos elementos-chave é a influência da ecologia sobre a organização social que atribui como fatos externos que influenciaram a adaptação de um ou outro sistema, ou ainda a alternância entre eles. Segundo ele, existiriam duas lógicas de organização socioeconômica, organizadas a partir da interação do ser humano com seu ambiente. Ele apresenta a hipótese dos dois "berços" civilizatórios de desenvolvimento humano. O berço norte, ou berço setentrional e o berço sul, ou berço meridional, divididos pela bacia do Mediterrâneo. Nele o matriarcado é apresentado como substrato para pensar a unidade cultural para o continente africano. As distinções entre o berço setentrional ou berço nórdico – que "compreende as estepes eurasiáticas (a chamada civilização dos tumulus), a Germânia, a Grécia, Roma e Creta. Na verdade Creta já surge como zona de transição em pleno oceano, entre o Sul [África] e o Norte" (DIOP, 2014. p.66) – e o berço meridional, ou berço sul – o qual Diop limitou ao continente africano – segundo ele, são

organizadas a partir das necessidades sociais influenciadas pelos fatores ambientais. E são estas distinções determinantes para o favorecimento de um ou de outro sistema.

O argumento apresenta o caráter hostil de um ambiente árido do lado setentrional que favoreceu o nomadismo, legando a mulher o status e segunda classe, pois a mesma era considerada um fardo às mudanças de ambiente necessárias a sobrevivência do grupo. Reduzida à função de procriação, o papel social da mulher a partir da perspectiva setentrional, segundo Diop, foi relegado à subalternidade e submissão, dando origem a um sistema social centrado no homem como único ente de poder. O clima bastante rigoroso, não propiciava o desenvolvimento da agricultura e sim a dependência da caça, como o principal meio de sustento. Assim a vida estava em constante risco e o clima frio fez com que o grupo necessitasse de muitas roupas para se aquecer, e ambientes fechados para habitação, que os protegesse das baixas temperaturas. Na sua concepção estas características foram responsáveis pelo desenvolvimento de hábitos de competição e conquista, cultuo a propriedade privada, individualismo e a visão intolerante em relação ao outro, o que Diop denomina como xenofobia (Idem, p.66-85).

Do lado meridional, que engloba o continente africano, teve suas bases no desenvolvimento de sociedades agrárias, devido ao clima e a vegetação existente, possibilitando o processo de sedentarizarão, afinal, o tempo, para uma sociedade baseada na agricultura, é um tempo que depende única e exclusivamente do sistema ecológico. Por este ângulo, a teoria diopiana converge com os dados apresentados nas sociedades analisadas: nas sociedades matriarcais, o sistema social está inserido dentro do sistema ecológico, e isso como vimos no capítulo primeiro, coloca a Natureza como mãe, facilitando o desenvolvimento do sistema matriarcal, ou princípio da maternidade coletiva. E à mulher é conferido o status fonte de emanação de poder, simbolicamente representada pela terra e a analogia com o ventre. Para Diop, o ambiente meridional facilitou o desenvolvimento do matriarcado, formando sociedades poligâmicas, matricêntricas, matrilineares, com uma concepção sociocentrada da vida comunitária, o que tornou possível a xenofilia e a percepção positiva da alteridade, pois a diferença do outro não era vista como algo errado, mas parte da construção social que incorpora e não exclui a diversidade. A mulher não estava amarrada em papéis sociais, determinantes, da sua exclusiva inserção na vida privada, ou na vida doméstica, como nos sistemas patriarcais. Sua posição social era na vida comunitária, pública. Na sociedade

matricêntrica, os valores e a ética, transmitidos pelos mais velhos, fundamentaram a paz e a cooperação social. Segundo Diop, era a mulher que recebia o dote no casamento, e tinha a liberdade de repudiar seu marido a qualquer momento (DIOP, 2014.p. 51-66).

Subscrevendo os argumentos de Diop, Elisa Larkin Nascimento, uma das interlocutoras da obra de Diop no Brasil, defende que a humanidade se iniciou na África e que os africanos foram os primeiros a desenvolver civilizações humanas, que foram a base de construção das civilizações posteriores. Segundo ela, as civilizações africanas tinham como principal característica a organização matrilinear, que não consistia num domínio da mulher sobre o homem, mas sim em uma divisão de privilégios e responsabilidades, fazendo com que houvesse um equilíbrio na organização do Estado. (NASCIMENTO, 2008).

3.2.2 O matriarcado na obra de Ifi Amadiume

Nascida na Nigéria em 1947, Ifi Amadiume faz parte da comunidade Igbo, localizada em Kaduna. Sua formação de base se deu na Nigéria e posteriormente, sua formação acadêmica aconteceu na Universidade de Londres, quando viajou, em 1971 para o Reino Unido para estudar na *School of Oriental and African Studies, University of London*. Formou-se bacharel em 1978 e, respectivamente, doutora em Antropologia Social em 1983. Foi pesquisadora na *University of Nigeria, Enugu* e professora nos países: Canadá, Reino Unido, Estados Unidos e Senegal. Além de antropóloga, Ifi é poeta e ensaísta nigeriana.

Suas grandes contribuições intelectuais foram sobre as diversas perspectivas de entendimento dos conceitos de: sexo e gênero nas sociedades africanas e o lugar da mulher na história e na cultura africana. Sua pesquisa de campo na Nigéria resultou em duas monografias etnográficas. Aprofundando-se na experiência interna da Sociedade Igbo, ela examina a presença das raízes matriarcais nesta sociedade, tanto no primeiro trabalho *Igbo – African Matriarchal Foundations* (1987), quanto no segundo *Male Daughters, Female Husbands* (1987). Premiado, este último trabalho foi considerado inovador devido ao fato de mais de uma década antes da difusão da *teoria Queer*, argumentou que o gênero, tal como construído pelo discurso feminista ocidental, não existia na África antes da imposição colonial de uma compreensão dicotômica da diferença sexual.

Amadiume traz um diálogo aberto com os argumentos e pressupostos de Diop (2014), concordando e discordando criticamente de sua metodologia. Em 1989, a autora prefaciou a edição inglesa da obra de Diop (Editora Karnak House), A Unidade Cultural da África Negra (2014). No texto, ela descreve o quanto a obra influenciou seu trabalho. Apesar da influência, posteriormente ela levanta importantes questionamentos sobre as unidades de análise dos conceitos e das teorias diopianas. A autora evidencia o problema existente no uso de termos e expressões europeias para investigações sobre civilizações e culturas não-europeias. Reconhecendo a importância intelectual de Diop e o pioneirismo de sua obra, mas não obstante, ela levanta observações críticas, apontando que a sua escolha metodológica macrocósmica na investigação sobre o matriarcado teria sido inapropriada.

Primeiramente, ela destaca a importância de compreender as relações econômicas e suas implicações sociais na comunidade africana. Indica a necessidade de estabelecer uma metodologia que apreenda o aspecto multidimensional da sociedade em suas estruturas, com base em nas instituições sociais e na economia, relacionadas a sua organização, envolvendo política dialética de cultura e ideologia. Ela questiona o autor [Diop] em três pontos:

1) por ter baseado sua investigação em grandes civilizações, preterindo as relações existentes entre os universos macro e microcósmicos, vila e cidades;
2) pelo uso de conceitos e explicações ocidentais;
3) por ter partido de fatores e debates exógenos à África, para considerar a organização matriarcal na África. Principalmente no que tange ao direito à sucessão, regras de herança como princípio fundante da matrilinearidade.

Ademais, do contexto histórico e político, Amadiume reflete sobre as escolas de antropologia às quais Diop estaria ligado no momento em que discute uma "unidade cultural orgânica" para todos os africanos. Ela aponta que este foi o período das abordagens orgânicas na análise das sociedades, principalmente dentro do campo da Antropologia. A autora conclui que Diop estava preocupado em constituir uma visão da História da África que valorizasse positivamente a África em contraposição a séculos de versões negativas produzidas por árabes e europeus.

Na obra *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, lançada em 1997, Amadiume parte para um diálogo direto com a teoria e metodologia apresentadas por

Diop. Debatendo seu olhar para a macro-história, a ênfase no exame de realezas de grandes impérios, e o foco nos sistemas de poder político centralizado, que de acordo com ela, ele ignorou a base dos sistemas sócio-políticos que havia proposto analisar. A chave de sua crítica reside no método, que teria desprezado as relações econômicas de poder dentro das comunidades rurais que cercavam as grandes cidades e centros analisados.

> Diop tentou mostrar que os africanos também realizaram a construção de grandes impérios – de fato antes a Europa – ele criou uma dicotomia entre Reinos Africanos que são equacionados com as grandes nações de civilizados/destribalizados/internacionais e a sua periferia representada como primitiva/atrasada/sociedades fechadas. Claro que seria absolutamente ingênuo da minha parte chamar Diop de racista pelo uso invertido dos termos europeus. Isto seria um chamado para a descolonização da mente africana e para os perigos das palavras brancas e pessoas negras (AMADIUME, 1997. p.13)

A crítica de Amadiume parte de sua visão de que todo o sistema social e político no continente africano passaria por pequenas comunidades de base. Sua crença se torna perceptível quando descreve que foram as visões etnocêntricas europeias que classificaram as microssociedades africanas como "sociedades sem estado, ou acéfalas" cuja característica seria "a falta de alguma coisa", como um rei, organização de Estado, a ordem, uma liderança, supondo que a mentalidade colonial os impediu de ver as diferentes dinâmicas autônomas naquelas formações sociais. Encerrando suas críticas sobre o método de análise adotado por Diop, Amadiume argumenta sobre a teoria dos berços matriarcal e patriarcal, os quais formariam dois sistemas irredutíveis e orgânicos. Em sua avaliação, esta abordagem produz uma imagem estática e não leva em consideração as dinamicidades e complexidades sociais. Por fim, ela concorda com Diop que o patriarcado e o matriarcado sempre conviveram e foram sistemas coexistentes. Contudo, assegura a irredutibilidade de uma "unidade matricêntrica" como fato social que está presente nas sociedades africanas.

Na mesma obra (1997), Amadiume aprofunda questões sobre a mulher africana e o matriarcado no continente, através de ensaios produzidos entre 1989 e 1994. No compêndio de textos, ela elabora reflexões a respeito dos estudos sobre sociedades africanas particulares realizados ao longo de sua carreira. Nestes mesmos estudos, ela defende sua posição teórica com relação a análises antropológicas de sociedades africanas e as questões de gênero. Ela baseia sua investigação nos dados produzidos pelas

experiências de campo, qualificando-as como microestudos, seguindo o exemplo do caso específico dos Igbo.

Na percepção de Amadiume, o matriarcado ocorre através do papel que a mulher assume enquanto mãe dentro de uma unidade matricêntrica, que é a definidora cultural do matriarcado. O poder e o *status* social da mulher nas sociedades africanas estaria ligado à importância sagrada atribuída à maternidade, que era vista como algo divinizado, distinguindo o *status* e a experiência social das mulheres africanas em relação às europeias.

No conjunto de suas obras, a matrifocalidade é entendida como princípio organizador da sociedade, só podendo ser compreendida enquanto tal se forem consideradas questões estruturais endógenas. Para ela, o matriarcado não estaria ligado a questões como a ausência, o baixo *status* econômico, ou exclusão econômica dos homens. O matriarcado estaria ligado a uma estrutura matricêntrica de organização social, que aloca a mulher como unidade central mais proeminente, sem dar a devida importância a figura masculina, que entende como unidade complementar. Isso no caso da Sociedade *Nnobi*, uma comunidade do grupo Igbo, que serviu de aporte para que a autora analisasse a presença da estrutura matricêntrica e comparasse a diferentes sociedades africanas.

As mulheres *igbo* da Nigéria ocidental foram as primeiras a chamar a atenção dos investigadores na literatura antropológica. Tal reconhecimento se deu após manifestações massivas, tanto pacíficas quanto violentas, e revoltas que culminaram na guerra aberta contra o governo colonial britânico em 1929. Desde então, as mulheres *igbo* foram reconhecidas universalmente como as mais militantes das mulheres (AMADIUME, 2015. p.49; PAULME, 1963; ROSALDO & LANPHERE, 1974; ARDENER, 1975, 1978; HAFKIN & BAY, 1976; CAPLAN & BURJA, 1978). O governo colonial britânico finalmente assumiu, em 1929, que estava enfrentando problemas na *Igboland*[82]: as pessoas em conjunto estavam tornando impossível a governabilidade; e as mulheres se rebelavam e estrategicamente se amotinavam demonstrando uma militância com a qual os administradores não estavam acostumados. Assim, o governo resolveu enviar os etnógrafos para estudar o sistema político e social dos igbo (AMADIUME, 2015. p.49).

[82] O termo Igboland, também conhecido como Sudeste da Nigéria, se refere a terra dos igbo. É uma Região cultural não-governamental e região linguística comum no sul da Nigéria. Geograficamente, é dividido pelo baixo Rio Níger em duas partes desiguais - uma oriental (que é a maior das duas) e uma seção ocidental. Caracteriza-se pela diversa cultura Igbo e a igualmente diversa língua igbo.

Os etnólogos do sexo masculino se ocuparam em examinar seus homólogos homens e deixaram de lado as mulheres. Suas impressões e interpretações unilaterais equivocaram-se em afirmar que o sistema de parentesco Igbo era fundamentalmente patrilinear e sistemas políticos descentralizados (MEEK, 1937; BASDEN, 1938; FORDE & JONES, 1950; UCHENDU, 1965; JONES, 1945). Contribuições posteriores corrigiram as impressões iniciais revelando um sistema de filiação dual (OTTEMBERG, 1968). Outros afirmaram um sistema de filiação matrilinear (NSUGBE, 1968). Cada um deles descreveu seus relatos a partir de pequenos grupos da extensa *Igboland*, baseando suas análises em suas próprias experiências civilizacionais eurocêntricas. Mas as mulheres britânicas também escreveram sobre os igbo, com foco nas mulheres, porém, não deixaram de fazer afirmações contraditórias derivadas do racismo das autoras (LEITH-ROSS, 1939).

"As mulheres igbo eram claramente diferentes das mulheres europeias". Esta diferença foi contemplada por alguns pesquisadores como foi o caso de Leith-Ross que, a partir do conceito ocidental de reencarnação, observou que, em um dos povos igbo, uma mulher poderia reencarnar em um homem, mas não o contrário (1939, p.101). "Uma mulher de meia idade havia indicado que o homem que desejasse ser uma mulher era louco" e "várias mulheres declararam que gostariam de se transformar em homens"; e a interpretação da pesquisadora foi equivocada, no sentido de relacionar a declaração com identificação de autoridade, privilégios e poder. Sua visão correspondente entre gênero e sexo partia de uma ideologia de gênero vitoriana rígida (AMADIUME, 2015. p. 52). Além desta, Amadiume aprofundou análises sobre os materiais escritos a respeito do povo igbo e chegou à conclusão que tanto homens quanto mulheres brancos-euro-norte-americanos expressavam-se de forma racista com relação as pessoas igbo (AMADIUME, 2015. p.33). E como os materiais examinados eram do campo antropológico, pode-se sugerir que a Antropologia Ocidental, antes de ser machista, é racista.

A rígida percepção em que não se pode separar o sexo do gênero, da ideologia ocidental, estigmatizou o esquema vigente na sociedade igbo. Este esquema propunha a dissociação entre atributos masculinos e sexo masculino e atributos femininos e sexo feminino. Assim nasceu a expressão que deu título a obra de Ifi, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in African Society* [Filhas Masculinas, Maridos Femininos: gênero e sexo na Sociedade Africana] (1987). Semelhante à visão igbo de gênero é a encontrada nas religiões de matriz africana no Brasil. Nos terreiros que visitei (Umbanda,

Nação Keto, Nação Ewe-Fon, Axé Oxumare), o determinante do gênero não está associado ao sexo biológico, mas ao primeiro ancestral que o iniciado recebe em seu corpo. É esta ancestralidade que regerá o gênero e os papéis sociais daquela pessoa, enquanto ela estiver dentro do espaço religioso e, muitas vezes, até fora dele. Ou seja, o gênero se separa do sexo biológico. A mesma questão aparece na narrativa sobre a revolta das aguadeiras e na importância do papel social das mulheres negro-africanas na organização social e nas lutas de insurreição no período da escravização africana no Brasil, como vimos nos fragmentos e alguns relatos de suas participações ativas no processo de libertação. Poderia citar muito nomes, porém, a cada nova fonte de pesquisa, tenho acesso a repetição de ações estratégicas que organizaram as insurreições, que me levam a supor que as ações narradas não foram ações pontuais, mas uma constante dentro das microestruturas sociais que organizavam o grupo de pessoas escravizadas. Isso demonstra que a fragilidade ocidental, atribuída às mulheres, não poderia ser atribuída de igual forma a mulheres africanas e descendentes e às mulheres pindorâmicas. A ativista abolicionista afro-norte americana *Sojouner Truth* (1797-1883), em seu celebre discurso *Ain't a Woaman?*[83], argumentou, em resposta às colocações de um palestrante branco do sexo masculino, que enquanto a cultura norte-americana colocava (metaforicamente) as mulheres brancas sobre um pedestal e lhes concediam certos "privilégios" (principalmente de não exercer atividades remuneradas) em decorrência de uma suposta inferioridade intelectual e física, esta mesma atitude não era estendida às mulheres negras, que diante do contexto de escravização e pós-abolição, foram enclausuradas no trabalho braçal e degradante, demonstrando que as desigualdades para as mulheres negras não estavam pautadas no sexismo, mas sim, em questões raciais profundamente arraigadas na sociedade norte-americana até os dias de hoje.

Na sociedade igbo, Amadiume aponta que as filhas podiam converter-se em filhos e, em consequência, maridos podiam converter-se em esposas. Os *Nnobi* se organizam a partir de um sistema dual de sexos, e na oposição entre os sistemas *mkpuke* e *obi*. O primeiro representava a unidade matricêntrica, incluindo mães e filhos; onde o foco das

[83] "*Ain't I A Woman*?" (em português: "Eu não sou uma mulher?") foi o nome dado ao discurso feito de por Sojourner Truth, proferido na *Women's Convention* em Akron, Ohio, em 1851. Pouco depois de conquistar a liberdade em 1827, tornou-se uma conhecida oradora abolicionista.

relações giravam em torno da mãe. E o segundo representa a casa ancestral focada no homem. De acordo com ela, a estrutura das relações entre estes dois sistemas ou estruturas de gênero são refletidas no âmbito mais amplo da organização social e política. E juntos os dois sistemas formam um conjunto de diferentes valores que coexistem: o *ummume*, ligado diretamente a pratica da **maternidade compartilhada**, ou **complementariedade,** que expressa valores como: compaixão, amor, paz, em contraste com o *umunna*, valores da paternidade, que se expressa pela competitividade, valor, força e violência. Sendo assim, a coexistência dos dois sistemas, um matriarcal e outro patriarcal, é apresentado por Amadiume como uma relação dialética. A separação analítica do sexo e do gênero ajudam a ressaltar ocasiões e situações nas quais as mulheres podem ser homens e vice e versa. Neste sentido, reivindicar equidade a partir da dissociação com o sexo biológico não faria sentido como agenda política feminina dentro da sociedade igbo e nas organizações de religiões de matriz africana. "E ao impor as normas ocidentais de gênero à cultura igbo, os britânicos classificaram a agressividade e a militância das mulheres igbo durante a guerra como 'masculinas'" (AMADIUME, 2015.p. 53). Nesta lógica, poderíamos dizer que as mulheres igbo, poderiam ser classificadas em duas categorias distintas: mulheres femininas e mulheres masculinas e os homens, vice-versa.

Concomitantemente, ela apresenta um terceiro sistema que também coexiste com os outros dois, o *nmadu*. E este não se baseia nem em diferenças de gênero, sistemas classificatórios, ou em papéis definidores de *status* político de lideranças. A autora salienta que *nmadu* é um termo linguístico que não é baseado em gênero, e se refere a humanidade ou ser humano ou pessoa. Amadiume destaca o "**espírito da maternidade**" e o categoriza como "**maternidade coletiva**", se referindo às relações estabelecidas na unidade de produção. Semelhante ao ditado popular africano: "é preciso uma aldeia para educar uma criança"[84], todos os que se alimentam numa mesma unidade familiar compartilham então do espírito que emana da maternidade. Neste sentido, todos estariam ligados como filhos de uma mesma mãe, representada como mulher, denominada *Idemili*. E todas as mães são representantes desta entidade. A matricentricidade aparece no mito de origem, no domínio doméstico, até a organização econômica e social. *Mkpuke* seria a menor unidade de parentesco e a menor unidade de produção da sociedade. Baseado nas

[84] Ditado popular, autor desconhecido. Extraído da roda de conversa do encontro Mulherismo Africana, ocorrido em agosto de 2016 na CAARJ, no Centro do Rio de Janeiro.

decisões da mãe, determinava-se como se daria a produção e a distribuição de alimentos dentro da unidade familiar.

No seu artigo intitulado *Theorizing Matriarchy in Africa* [Matriarcado Teorizado na África] de 2005, Ifi Amadiume organiza o conceito de matriarcado não como um sistema totalitário – ou seja, dizendo respeito às regras totais de governação da sociedade – mas como um sistema estrutural em justaposição com outro sistema numa estrutura social (AMADIUME, 2005. p.83). O ponto de partida de Amadiume consiste em distinguir "entre a academia eurocêntrica e uma perspectiva afrocêntrica", sendo esta última constituída pelos estudos que assumem como ponto de partida o "lugar africano".

E como a matrilinearidade não aparece em sua obra diretamente relacionado ao matriarcado, a autora aponta que uma sociedade matriarcal e suas unidades matricêntricas podem se apresentar tanto como matrilineares quanto patrilineares, observando que as sociedades africanas apresentam multiplicidades de possibilidades, e o matriarcado nesta perspectiva poderia ser definido através do papel da mulher na unidade familiar enquanto mãe. A palavra mãe, no contexto africano, não seria definida como aquela que pari, mas como um ente, um espírito, o espírito da maternidade, que organiza o sistema social. Podendo ser exercido por todos aqueles que educam e que gerem, desde que seu princípio seja observado e sua ética seja aplicada. A maternidade é compartilhada.

Como vimos, ambos os autores compartilham a ideia de unidade cultural entre os povos africanos, elegendo o matriarcado como sistema que materializa a unidade. As diferenças primordiais de análise pautam-se no método escolhido por cada um dos pesquisadores. Para um (DIOP) a analise macrocósmica era a mais apta ferramenta para designar o status social das mulheres, examinando a vida de realezas dos grandes impérios que sobrepuseram impérios ocidentais. Servindo não apenas para referendar o matriarcado como sistema inerente a sociedades africanas, distinções ambientais também resguardavam a afirmação da diferença de organizaçãoes sociais de acordo com o contexto ambiental, mas principalmente para marcar um "lugar" narrativo, baseado na África como centro emanador do conhecimento de mundo. Para Amadiume, a metodologia de análise microcósmica seria a melhor opção para analisar o sistema-mundo-matriarcal, visto que o dinamismo social das organizações africanas não era estático, não podendo ser medido como algo homogêneo, utilizando-se de generalizações.

Contudo, ambos os autores trazem importantes contribuições para o estudo do fenômeno matriarcado, oferencendo importante reflexões sobre o tema, conjugando erros e acertos de análise que nos ajudam a revisitar e aprofundar conhecimentos sobre o tema.

3.3 Unidades de Análise do Matriarcado Afreekana

3.3.1 Mãe como unidade espiritual complementar

Amadiume levanta o problema referente ao termo maternidade. Isso me leva a analisar a etimologia da palavra mãe na concepção de algumas das sociedades examinadas.

Na concepção ocidental, Mãe (também chamada de progenitora ou genitora) é o ser do sexo feminino que gera uma vida em seu útero como consequência de fertilização ou que adota uma criança ou filhote que por alguma razão não pôde ficar com seus pais. É também o equivalente feminino do pai. A fertilização de óvulos humanos femininos ocorrida *in vitro*, em laboratórios ou hospitais, na modernidade, estendeu as considerações milenares sobre a maternidade[85].

Como a própria autora afirma, a matricentricidade não girava em torno da mulher, mas sim do "espirito da maternidade", que é um espírito compartilhado por todos, inclusive pelos os homens. Semelhantemente, à visão de Kopenawa, os povos Yanomamis não indicam distinção de gênero em termos que organizam as relações de parentesco. Um exemplo é a palavra *õse*, que designa filho/filha; outro exemplo são os *õse* referenciando seus pais como *napa*, que literalmente significa mãe, ou seja, aqueles que educam e nutrem, independentemente de seu sexo biológico (2015, p.70). Para Sobonfu Somé, na Sociedade Dagara, o termo mãe está diretamente ligado ao elemento terra, sendo responsável pelo nosso sentido de identidade, comparando-a aos pés ao chão, como a habilidade de apoiar e nutrir uns aos outros (2011, p.23). Desta forma, o termo mãe pode ser descrito como um substantivo a-gênero, ligado diretamente ao espírito do cuidado com a perpetuação da vida, sendo pelo caminho da nutrição ou da educação. É uma palavra que carrega em si a complementariedade, materializada na reponsabilidade bilateral de nutrição e cuidado. Onde se constitui a base do sentido de humanidade dentro

[85] Disponível em: https://www.dicio.com.br/mae/. Acessado dia 01/02/2019.

das sociedades, que se entendem como sistema social no interior do sistema ecológico, ou seja, um sistema social que só existe a partir do reconhecimento da Natureza como o ventre do mundo, gerador e mantenedor da vida.

As famílias, dentro das sociedades africanas aqui abordadas, são famílias amplas, que não se constituem somente a partir da consanguinidade, mas através de dinâmicos arranjos sociais. Vimos ao longo deste estudo que muitos atores exógenos a configuração familiar nuclear ocidental, no interior de tais sociedades, são agregados como parentes, ainda que existam algumas distinções nos termos, os quais são referidos conforme será apresentado por Oyěwùmí mais adiante. De acordo com Somé, a família na África é sempre ampla. "A pessoa nunca se refere a um primo como 'primo', porque isso seria um insulto. Então ela chama seus primos de irmãos e irmãs. Seus sobrinhos de filhos. Seus tios, de pais. Suas tias, de mães. O marido da irmã é seu marido, e a mulher de seu irmão é sua esposa" (SOMÉ, 2011.p.24). Entre os Dagara, as crianças também são estimuladas a chamar outras pessoas de fora da família de mãe, pai e irmãos (SOMÉ, 2011. p.24).

A diferenciação do arranjo familiar também presente no contexto da escravização dos povos africanos no Brasil reaparece nas famílias simbólicas reconstituídas dentro das senzalas e fora do mundo das senzalas. Tais estudos, empreendidos por muitos historiadores (ENGEMANN, 2008[86]; MACHADO, 2008), revelam a existência de alianças e acordos tecidos em torno do parentesco dentro dos arranjos sociais das famílias africanas no Brasil. Os arranjos organizados a partir do contexto da escravização foram reconfigurados. No exemplo das religiões de matriz africana no Brasil, as famílias se agregaram a partir de afinidades ancestrais. Organizando-se em hierarquias gerontocráticas e por vínculos simbólicos não-sanguíneos. Num terreiro, todos os iniciados pela mão de uma mesma Iyalorisà ou Babalorisà passam a ser considerados irmãos. E caso estes, após cumprirem as obrigações rituais e receberem seu *dekà* (direitos adquiridos após sete anos de iniciado. Caso seja reconhecido este direito no mundo espiritual), iniciem novos membros, serão agregados como netos da Iya ou Babalorisà que o "raspou". São as chamadas genealogias de asé, ou "famílias de santo", que veremos mais adiante.

[86] ENGEMANN, Carlos. De laços e de nós. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

Nestes termos, o entendimento do conceito social de mãe e de família, arraigados na base cultural e filosófica ocidental, não são pertinentes nas averiguações sobre sociedades africanas, ou sociedades descendentes de africanos e pindorâmicos. Na investigação sobre o matriarcado *afreekana*, o verbo Ser torna-se secundário, dando lugar ao Estar. No presente estudo, repetidas vezes, nos deparamos com categorias sociais que não estão marcadas pelo corpo, mas sim pelo lugar.

A experiência Dagara revela ainda que os filhos pertencem à comunidade e a partir do seu nascimento a progenitora não é a única responsável pela criança. Caso uma mulher tenha um bebê, poderá amamentar qualquer outra criança, sem nenhum problema, semelhante às figuras das "amas de leite", excetuando qualquer análise crítica sobre o assunto, por questões dos limites da presente dissertação. Retornando aos Dagara, a progenitora deseja ver seu filho, mas ela não consegue, pois, muitas pessoas estão cuidando dele. "Lembro-me de que costumava pregar uma peça nas minhas irmãs. Eu pegava seus filhos e desaparecia com elas por um bom tempo. Minhas irmãs ficavam pensando onde estariam seus filhos, mas sabiam que estavam seguros" (SOMÉ, 2011.p.43).

3.3.2 A mulher como invenção da concepção ocidental de gênero em Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, nasceu na Nigéria, no Estado de Oyo. Sua formação acadêmica se deu na University of Ibadan, também na Nigéria de onde partiu para Berkley, na University of California nos Estados Unidos, onde fez seu doutoramento. Sua tese, publicada em 1997, *The Invention of Women: Making na African Sense of Western Gender Discourses* [A Invenção das Mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero], foi premiada pela *American Sociological Association* em 1998, na categoria gênero e sexualidade.

Oyěwùmí, utiliza-se das categorias de gênero e sexualidade para organizar sua análise interdisciplinar sobre a questão da mulher africana. Trazendo para o primeiro plano o ponto de vista endógeno. Seu estudo argumenta – a partir do estudo linguístico yoruba, etnografias, revisão histórica e relatos sobre o povo Yorùbá – que, antes da colonização, a Sociedade Oyo-Yorùbá do sudoeste da Nigéria não se organizava a partir de papéis de sociais ou hierarquia advindas de divisões por gênero, ou sexo biológico,

mas sim pela gerontocracia. A narrativa de Oyěwùmí é partilhada por Amadiume e outras teóricas africanas, confluindo o argumento que refuta a categoria de gênero na perspectiva ocidental como possível unidade de análise para as sociedades matriarcais. Como vimos no primeiro capítulo, na análise de Oyěwùmí, a lógica cultural no Ocidente que categoriza os papéis sociais a partir do determinismo biológico não poderia ser empegada na sociedade Oyo-Yoruba, pois a distinção e a hierarquia sociais não eram projetadas a partir de diferenças biológicas. O princípio sistematizador da sociedade se pautava na senioridade, baseada na idade cronológica. Aproximando a realidade brasileira da argumentação de Oyěwùmí, dentro das religiões de matriz africana aqui ordenadas, a senioridade, ou a gerontocracia também é a forma de ordenação hierárquica nestes espaços. Com uma diferença: a senioridade não está ligada à idade cronológica, mas sim, à idade iniciática. Por exemplo: uma mulher grávida inicia-se na religião, sendo a primeira iniciada de sua casa. Posteriormente um dos seus filhos ou companheiro se inicia, ela e seu bebê, serão hierarquicamente mais velhos do que seu pai ou seus irmãos.

Oyěwùmí examina a tradução ocidental de termos como *iyawo* e *oko*. Para o inglês a palavra *yorùbá iyawo* foi traduzida como esposa, e segundo ela, não corresponderia ao significado atribuído pelos yorubas. O mesmo acontece com a palavra *oko*, traduzida como marido. Quando analisados a partir da organização social yoruba, os termos não têm nenhuma associação entre si para serem categorizados como esposa e marido. Os termos *oko* e *iyawo* eram usados para distinguir parentesco, ou seja, aqueles que integravam a família por consanguinidade e aqueles que passaram a integrar após união matrimonial. Além disso, ambos não teriam nenhuma distinção de gênero, podendo ser usados tanto para homens quanto para mulheres. Como os termos apontados no capítulo 1, *obirin* e *okirin*, ambos derivados do ente único *Rin*, as interpretações ocidentais de tais termos, como diria Kopenawa são "as palavras torcidas, são mentiras de maus convidados" ou ainda, "nossas palavras foram enredadas numa língua fantasma" (KOPENAWA, 2015. p. 75). A organização social yoruba não se baseava nas relações de gênero. Os *oko* ocupavam uma posição superior em relação aos *iyawo*, pois os *oko* eram membros da família por consanguinidade. As mulheres *oko* estavam em posição superior às mulheres *iyawo*. No entanto, precisamos considerar a fluidez existente nesses papéis sociais. A mobilidade vem a partir da incorporação de novos membros à família e, por isso, as posições sociais encontravam-se em constante mudança.

Como podemos analisar, Oyěwùmí levanta a questão da "bio-lógica" (1997. p.ix), problematizando o determinismo do sexo biológico na investigação sobre os povos africanos. A autora assinala o problema central de sua tese, a categoria social "mulher", baseada em uma anatomia corporal elaborada em oposição a outra categoria "homem"; no sentido da presença ou ausência de certos órgãos, determinantes da posição e da hierarquia social (1997). Relata que conforme aprofundava sua pesquisa e completava seu pensamento, ia se dando conta que a categoria fundamental "mulher" – elementar nos discursos ocidentais de gênero – não existia antes do contato do processo de colonização dos povos Yorùbás, sendo que a lógica cultural deste povo não estava baseada na ideologia do determinismo biológico, dificultando o uso da categoria "gênero", amparada à matriz cultural do ocidente como unidade de análise nos estudos das sociedades africanas. Neste sentido, a categoria social "mulher", concebida como distinção de gênero pautada no determinismo biológico, é uma invenção do ocidente, que inspira o título do seu livro *The Invention of Women*.

Em consequência da compreensão de que as categorias sociais: mãe, mulher, gênero e família, formuladas, derivadas e teorizadas no interior da experiência ocidental não são plausíveis às investigações de sociedades constituídas em outra base de experiência cultural e filosófica, é necessário reavaliar os conceitos que apontam o debate, substituindo-os por conceitos que deem conta da experiência cultural e filosófica afrodiaspórica e pindorâmica brasileira.

3.3.3 Complementariedade

Uma diferença básica e primordial entre o pensamento matriarcal e a teoria feminista é a unidade complementar entre homens e mulheres:

> (…)Todos vocês são muito bem vindos para desfrutar conosco durante esta [futura] celebração de agosto. O tema para este ano de 2003 é assim: Gênero: Parceria entre Homens e Mulheres e os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio. NB o nosso Chefe de Estado Presidente Paul Biya foi parte desta decisão tomada durante o Congresso das Nações Unidas realizada em Nova York a partir do 6ª a 8ª setembro de 2000. Não é maravilhoso? Isso significa simplesmente que devemos trabalhar de mãos dadas com nossos maridos, filhos e toda a comunidade. Isso permite que sejamos partes integrais em tudo que empreendemos, com o amor e a paz que nossa sociedade requer. Nem mesmo o maior homem da terra pode se orgulhar de seu sucesso sem o apoio da Mulher. De fato, a Mulher é tudo e muito mais, não importa a natureza. Quando começamos em 1998, os homens pensaram que queríamos assumir a posição deles, agora descobriram por si mesmos que precisamos apenas que essa abordagem de gênero se materialize. Seria maravilhoso se nos esforçássemos para alcançar esses objetivos do milênio com facilidade e

> compreensão. NAWODEF; levante-se, trabalhe duro, pense positivamente e seja embaixador da sua área aqui e em outros lugares. Eu gostaria de agradecer a todos por terem vindo. Tenha um tempo maravilhoso conosco (*Benedicta Mukalla Neng* 1932-2014 - Camarões)[87]

Benedicta descreve exatamente a unidade complementar entre o feminino e masculino. Nos mitos de origem Ewê-Fon, Yorùbá, Kemetyu, Kushitas, Dogon, Igbo, Ashante, dentre outros, reaparece o conceito de complementariedade destas sociedades. Vejamos alguns exemplos?

No *Kemet* a Terra era um disco rodeado pelas águas primordiais, designadas por *Nun*. O centro da Terra era o Kemet e *Nun* rodeava ainda o Mundo Inferior e o Céu, ou seja, todo o Cosmos estava envolvido num oceano primordial. Como surgiu, então, o Mundo? Vamos analisar a influência de três obras clássicas que influenciaram e levaram os *kemetyus* a desenvolver múltiplas cosmogonias: o *Livro das Pirâmides*, o *Livro dos Sarcófagos*, e o *Livro dos Mortos do Kemet*. Existiram ainda, outras obras de relevo, porém, apenas três principais escolas teológicas seguiram, inspiradas nas três obras identificadas. É neste ponto em que as interpretações divergem quanto às relações entre os elementos fundadores do Universo: a Escola de Heliópolis (Grande Escola de Hemenu de Kemenhu, Eneade de Heliópolis), a Escola de Hermópolis e a Escola de Mênfis.



Figura 24 - Fonte: Imagem de Olaf Tausch

[87] O último discurso da ativista pelos direitos das mulheres camaronesas, Benedita, que pertenceu ao povo Grassfiel, província a noroeste de Camarões. Disponível em: https://mirjamdebruijn.wordpress.com/tag/matrilineal-societies/, Acesso em 05 ago. 2018.

Os deuses primordiais do Kemet simbolizados no *Hemen*, representam quatro pares de deuses à esquerda, os masculinos com cabeça de sapo e os femininos, de cobra.

O *Hemenu, c*ujo nome era derivado justamente de *Hemenu*, da cidade de *Khemenu* (denominada pelos gregos de Hermópolis, pois associavam *Thot* a Hermes), capital do XV *nomo* do Alto *Kemet*, dominava um panteão de oito deuses, agrupados em quatro casais. Esses deuses eram denominados *Hemu*. A origem deles pode variar: por vezes eram apresentados como primeiros deuses que existiram; em outros casos eram filhos de *Atun e Shu.* À medida que quatro (totalidade simbólica) são dobradas e, portanto, intensificadas, o número oito aparece em vários grupos de deuses *kemetyu*, como quando o Deus *Shu* criou oito deuses para ajudar a apoiar as pernas da deusa *Nut* em seu disfarce como grande vaca celestial. Embora os nomes dos deuses que compõe o grupo mudem nos textos *kemetyu*, é fato que eles sempre têm até oito assentamentos, demonstrando que o conceito do grupo dos oito tinha mais importância do que as deidades específicas que compunham o grupo. O *Hemenu* de oito deidades muitas vezes representa dois conjuntos de quatro ou quatro conjuntos de dois deuses e deusas, com o último mais comum. Coletivamente referido como os "*Oito Deuses do Caos" e "Guardiões das Câmaras do Céu".*

O maior *Hemenu* – o de *Khemenu* é um bom exemplo, pois foi composto por quatro pares de divindades originais que representavam a soma da existência antes da criação. Eles formam a base do mito da criação em sua visão cosmogônica. Juntos, eles personificam a essência do caos primordial antes da criação do mundo. Os deuses eram quatro casais: *Nun* e *Naunet*: as águas primordiais, a cheia, primavera do Nilo, o Caos; *Huh* e *Haue*t: a eternidade e o espaço infinito (*Heh* em *kemetyu* significa "milhão", e se refere indiscriminadamente ao incomensuravelmente grande tanto em termos de tempo quanto de espaço, dimensões que no domínio sagrado, são indistintas); *Kuk* e *Kauket*: o que havia antes da luz, escuridão ou o portador da luz; e, finalmente, *Amon e Amaunet* (o ar ou o vento em sua característica de invisibilidade, e nesse sentido, o invisível, o oculto)[88].

[88] http://www.pantheon.org/articles/o/ogdoad.html; http://www.egyptianmyths.net/ogdoad.htm; https://cristianaserra.wordpress.com/2014/08/22/a-ogdoade-hemenu-de-hermopolis/. - acessado em 05/04/2017.

Os deuses pares simbolizam a complementariedade necessária à geração e à perpetuação da vida. Para a Nação *Yorùbá*, de acordo com a narrativa de *Awofá Ogbebara* (OGBEBARA, 2014. p.13-40), em um tempo imemorial, nada mais existia além do *Orún*[89]. No *Orún* existiam todas as coisas que existe hoje em nosso mundo, mas de forma imaterial, tudo muito bem cuidado e em perfeito equilíbrio. Cada elemento representava um protótipo do que temos hoje no Ayê (Terra/Plano Existencial). *Olorún* resolver criar um novo mundo que seria habitado por seres mortais, semelhantes a Ele próprio. E para isso precisaria da ajuda de todos os seus filhos. Os *Orisás* Primordiais, ou *Funfun* (*Orisàs* do Branco), liderados por *Obàtálà*, o primogênito, e *Oduduá*, sua contra-parte feminina e filha mais velha de *Olorún*, se reuniram para ouvir as ordens e funções designadas pelo Grande Deus. A *Obàtálà* foi designado a criação do mundo dos mortais, o *Ayé*. Todos os Orisàs receberam importantes funções, e estavam submetidos a *Obàtálà*. *Olorún* passou às mãos de *Obàtálà* o *apo-iwa*, ou o saco da existência e os detalhes das instruções para a criação. A criação tinha seu exato lugar, o *Opô Orún-Oun-Ayê*, nos limites do reino, onde estava localizado o grande pilar que une o mundo de Olorún e o vazio do infinito. *Obàtálà dirigiu-se a casa de Orumilá*, Senhor da Sabedoria, com a finalidade de obter orientações do Oráculo de Ifá, pois era de suma importância conhecer o Odú Ifá[90] e saber que tipo de vibração o esperava na missão. O grande *Oluô* (pai que sabe ou guarda o segredo) apresentou o *Odú Ejiogbe*[91] como responsável pela missão. E como o oráculo não se apresentou com bons presságios, para que a missão fosse exitosa, *Obàtálà* deveria fazer sacrifício a *Esú-Elegbará*. E *Obàtálà* indignado, por se achar superior aos demais, negou-se a fazer a oferenda. Reuniu os Orisás Primordiais e seguiu sua missão. Com pouca água e sob o sol escaldante, um a um foram desistindo pelo meio do caminho até que sozinho *Obàtálà* prosseguiu. *Esú* pegou o ogó (cajado de madeira entalhada) e girou sobre a própria cabeça e jogou sob o solo o pó de uma das muitas cabacinhas que

[89] Segundo os povos Yorùbá que chegaram ao Brasil, o Orún é o espaço mítico habitado por Olodumare e outros entes espitituais que compõe o panteão nagô. É considerado a morada dos deuses, onde se encontra Olórun – o Criador Supremo – cercados pelos Orixás, Eborás e espíritos das mais diversas categorias. A interpretação deste itã (histórias míticas), mescla infomações captadas das narrativas orais dos estudos de campo, pesquisa de dados nas páginas de terreiros e coletivos de matriz africana e no livro *Igbadu*: a cabaça da existência (2014).

[90] Os Odús são os signos representativos do sistema oracular denominado Ifá, cujo patrono é Orumilá. A interpretação destes signos é a comunicação com os entes espirituais.

[91] Ejiogbe é o primeiro do signo dos Odús do sistema divinatório de Ifá e está ligado à vida, à luz e à existência material. É o caminho preferencial do Orisà Obatalá.

carregava consigo, onde surgiu o *igui opé* (qualidade de dendezeiro). A palmeira rapidamente atingiu certa altura que se podia avistá-la de longe. Ao avista-la, o Grande Orisá rumou imediatamente em sua direção e cravou o cajado no tronco da palmeira e recolheu a seiva da cabaça que dela escorria, bebeu até sentir-se plenamente saciado. Adormeceu, pois o líquido tinha grande teor alcoólico, rompendo a principal interdição imposta por Olorún: Guarda-te de consumir qualquer tipo de bebida fermentada (...). Em profundo sono, *Obàtálà* deixou cair o saco da existência. Os *Orisàs* que retornaram ao *Orún* comunicaram o ocorrido a *Olorún*. *Esú* retornou com o saco da criação e o devolveu a *Obàtálà*. Ele, o Deus supremo, já estava ciente do ocorrido, pois todas as coisas acontecem com a sua permissão. E Ele, em sua infinita sabedoria, diz para *Esú:* "regra da criação é a aparente oposição, o bem e o mal necessitam-se mutuamente para que possam existir. E o que aparentemente é oposto, na verdade, se complementa. Então, a *Oduduá* foi confiada a missão de, no Oceano do Não Ser, criar a Terra. *Oduduá*, em profunda reverencia a *Olorún*, une-se a todos os *Eborás*, e a *Esú*, reconhecendo a importância de todos no ato da criação. *Esú* e *Oduduá* seguem juntos e respeitosamente. Ela consulta Ifá, que a apresenta o *Odú Oyeku Meji*, segundo *Odú* oracular e complementar ao primeiro signo de *Ejiogbe*, sendo sua contraparte ou a sua unidade complementar. *Oduduá*, fazendo a oferenda designada por Ifá a *Esú* e ao próprio *Olorún*, seguiu para cumprir a missão. *Oduduá*, regida por *Ikú*, veste-se de preto e se torna a senhora da vida e da morte, designada como *Iyá Male*, ou Mãe de Todos os *Orisàs*, grande ventre do universo.

Os dois mitos de origem apresentam a unidade complementar do feminino e do masculino, ou seja, da paridade como características comuns. Igualmente, outros mitos de origem de sociedades matriarcais são marcados pela mesma característica.

Somente através do empreendimento de uma investigação coletiva o matriarcado afreekana poderá aprofundar uma investigação histórica de envergadura para alicerçar o conhecimento sobre o assunto.

Abaixo, exponho um quadro de características referenciais que se repetem nas sociedades examinadas.

QUADRO CONCEITUAL DO MATRIARCADO AFREEKANA Codificação de características que se repetem nas sociedades matriarcais estudadas
Princípio da Mãe
Maternidade Compartilhada; Maternidade Coletiva; Espírito da Maternidades Matricentricidade
Reciprocidade/troca

Complementariedade
Gerontocracia/Senioridade
Sistema social intra-sistema ecológico/Holístico
Solidariedade/Dororidade
Gestão da abundância
Horizontalidade
Poliracionalidade; poliversalidade
Conhecimento orgânico
Subsistência/Sustantabilidade

3.4. O matriarcado no Brasil

No Brasil, mesmo dentro do contexto de escravização ao qual africanos e pindorâmicos foram violentamente inseridos, o matriarcado marcou forte presença, tanto nas lutas de libertação, quanto nas organizações sociais configuradas dentro dos microcosmos no contexto afro-pindorâmico.

A antropóloga Ruth Landes (1908-1991), que chegou no Brasil em 1938, contratada pela Universidade Columbia para realizar uma etnografia sobre as relações raciais no Brasil, foi uma das pioneiras dos estudos afro-brasileiros a defender a tese sobre o matriarcado ativo nos terreiros de Candomblé. Introduzida no mundo das religiões de matriz africana na Bahia pelo renomado escritor e etnógrafo Edson Carneiro (1912-1972), realizou sua pesquisa sobre os cultos afro-brasileiros, posteriormente publicada sob o título *City of Women* [Cidade das Mulheres] (LANDES, 1947). Sua tese central defende a ideia de matriarcado presente nas organizações sociais afro-religiosas da Bahia. A observação da etnógrafa estadunidense parte de sua experiência dentro dos terreiros, aos quais Edson Carneiro abriu portas a sua entrada. Apesar das narrativas pautadas na sua experiência cultural e filosófica reforçarem ideias racistas e supremacistas, Landes, por meio de suas conexões pessoais com os frequentadores e dirigentes dos terreiros, levantou questões de vital importância para pensarmos as religiões de matriz africana no Brasil. Em 1970, ela escreve no artigo *A Woman Antropologist in Brazil*, que imaginava que as mulheres negras teriam um papel importante no Brasil, reproduzindo a eminência do papel social das mulheres nas sociedades *Igbo* e do Oeste da África, de onde provavelmente se originaram (LANDES, 1970. p.120-122). Imersa num contexto socialista, cercada por pesquisadores e professores, relativistas da antropologia cultural evolucionista (Franz Boas e Ruth Benedict), Ruth canalizou suas pesquisas ao exame dos papeis de gênero, investigando na Sociedade Canadense *Ojibwa*, de onde revelou “os

papéis anteriormente esquecidos, que as mulheres como indivíduos ocupavam na sociedade" (NORD, s/d. p.5). Criticada pela então aluna de antropologia Margaret Meade, discípula de sua professora Ruth Benedict, de quem mais tarde se tornou namorada, Landes viu seus estudos sobre o matriarcado ativo se tornarem alvo de desaprovação e declarações sexista de sua própria colega: Lande é "exasperante, porque ela sempre confundia sexualidade ativa com a passiva, e mais ainda, não se comportava nem como senhora nem como uma acadêmica ordinária e própria" (COLE, 2003. p.282-283). A citação torna-se importante para que possamos refletir sobre as implicações dos estudos que levantam o matriarcado como sistema ativo dentro das organizações sociais herdeiras de sociedades onde o matriarcado é a base de organização social. Benedict e Meade, renomadas pesquisadoras da teoria feminista, incorporam o sexismo nesta e em outras declarações preconceituosas sobre comportamento social da colega. Aqui caberia perguntar: quais são os limites da sororidade feminista?

Seguindo os estudos de Landes, uma das principais ferramentas de coleta de dados utilizada por ela foi a imagem fotográfica. Como documentação, as fotografias registraram o cotidiano dos terreiros, focalizando as mulheres negras e a estrutura familiar. A experiência de Landes nos terreiros: Gantois, Engenho Velho, a Casa de Flaviana e o Terreiro do Caboclo Sabina deram base para sua tese de matriarcado nos candomblés da Bahia. O papel da liderança feminina se destaca não apenas nas fotos, mas também nos relatos etnográficos transcritos no livro. Em seu relato, ela diz que começou

> a achar que este era realmente um templo de matriarcas e que os homens, embora desejados e necessários, eram principalmente expectadores... [As mulheres] eram de pele escura, fortes e grandes, e nada tinham de modos recatados que a classe alta considera femininos e sedutores. De fato, parecem-me homens vestidos com as saias baianas (LANDES, 1967.p.88)

A narrativa de Landes é reveladora, primeiro destacando o perfil das mulheres negras que ocupavam a posição de eminência dentro dos terreiros. Em segundo lugar, evidenciando que sua análise interpretativa se fundamenta na base cultural euro-norte americana, ao destacar o gênero como categoria central de análise, conceituado a partir de sua visão, limitado a sua própria experiência, atrelado ao determinismo biológico. A mulher, apresentada por ela como categoria social, é a mulher subalterna, exposta por comportamentos designados ao seu papel social feminino. O estereótipo nos ajuda a

reforçar a ideia do discurso de *Truth,* já citado anteriormente: eu não sou uma mulher? Em plena ousadia, eu me atreveria responder *Truth* da seguinte forma: Não, você não é uma mulher, a partir da concepção experienciada na matriz cultural europeia.

Nestes termos, sendo um homem branco ou uma mulher branca, a experiência cultural comum, como é o caso dos teóricos ocidentais do matriarcado e de Landes, a narrativa é carregada de estigmas e preconceitos raciais e culturais. O que evidencia que o matriarcado na concepção *afreekana* não pode ser escrito por alguém de dentro do próprio matriarcado. Do contrário, a confluência se encontra sempre no lugar comum: a racialização da experiência.

Os seus relatos descritivos e as imagens fotográficas são fontes documentais de grande importância para uma investigação sobre a sobrevivência do matriarcado aqui no Brasil. As fotos contêm informações interessantes e únicas sobre a organização social das comunidades de candomblé e da cidade de Salvador. Mãe Menininha, Mãe Pequena Maria da Conceição, ambas do Gantois, Mãe Flaviana do Ilé Opô Afonjá, foram algumas das matriarcas registradas nas lentes de Landes. Sob o comando de Mãe menininha, Maria da Conceição era quem administrava todas as atividades religiosas do terreiro. Cargo de

Mãe Pequena da casa, era a responsável pela manutenção e pelo bom funcionamento do terreiro. A distância temporal do registro para os dias de hoje não ocasionou mudanças no sentido de a organização social do terreiro estar nas mãos das mulheres. Dos terreiros que tive a oportunidade de visitar, todos são administrados por mulheres negras. Este fato não exclui a presença dos homens, porém a gestão é responsabilidade das mulheres.

De acordo com Landes, a Mãe Menininha era a epítome da matriarca e confirmou as teorias do poder feminino no Candomblé. Landes admirou a posição que ela ocupava como “uma grande chefe, a sua vida transcorrera num pedestal religioso” em sua “sociedade matriarcal” (LANDES, 2002, p. 126).



Figura 25 Legenda:" two principal priestesses of this temple. the dark one, Josefa, is the mother in godhood, and the light one is an assistant". Tipo: .JPG Dimensão: 494x 768 Tamanho:277KB.



Figura 26 Sacerdotisas com água sagrada para lavar a igreja para a cerimônia. Tipo: .JPG Dimensão: 494x 768 Tamanho:288KB.

Os terreiros são a grande fonte de estudos sobre o legado matriarcal ativo no Brasil, mas este estudo preliminar organiza um esboço das evidências que apontam para a sobrevivência dos sistemas matriarcais, não limitado apenas aos espaços religiosos, mas abrangendo os espaços comuns de convivência cotidiana, onde a maior parte da comunidade é de pessoas descendentes de africanas ou pindorâmicas.

Niara do Sol, uma mulher pindorâmica, filha de pai Fulni-ô[92] e mãe Kariri Xocó[93], veio para o meio urbano bem jovem. Pela mistura étnica de seus pais, ela não pôde permanecer nem em uma aldeia, nem em outra. Ela e seus irmãos foram educados dentro

[92] Os fulni-ô, também conhecidos como carnijó e formió, são um grupo pindorâmico que habita próximo ao rio Ipanema, no município de Águas Belas, no Estado de Pernambuco, no Brasil. Junto com os prindorâmicos do Maranhão são os únicos povos indígenas da Região Nordeste que conseguiram preservar o idioma nativo. Da etnia, descende um dos maiores ídolos da história do futebol brasileiro: Mané Garrincha e a tenista Teliana Pereira.

[93] Os Kariri-Xocó são um grupo pindorâmico brasileiro que habita na margem esquerda do rio São Francisco, nos limites do município de Porto Real do Colégio, no estado de Alagoas, mais precisamente na Área Kariri-Xocó. Atualmente, 1500 habitantes, em média, formam o grupo. Os Kariri-Xocó são originários da fusão de diversos grupos nativos que no final do século XIX buscaram refúgio no aldeamento dos Kariris de Colégio, entre eles os Xocó, Fulni-ô, Natu, Caxagó, Aconã, Pankararu, Karapotó e Tingui-Botó.

das tradições de seus ancestrais, mantendo vivos os cultos e símbolos nativos de suas nações. É uma das fundadoras da Aldeia Marakanã, movimento de resistência dentro da cidade do Rio de Janeiro que ocupa o espaço do Museu Indígena e pleiteia a criação de uma universidade. Segundo Dauá, seu amigo, da Nação Puri[94], o movimento de resistência que eles haviam empreendido só se tornou uma Aldeia no momento em que Niara assumiu a gestão. No seu relato, Niara aparece como a figura central que organizou o movimento desde a captação de alimentos, distribuição, até comércio, limpeza, logística, estratégias políticas e ritos espirituais. A exposição foi espontânea, em uma conversa informal, num dos almoços comunitários promovidos por Niara todas as quintas-feiras, em sua casa, localizada na zona central da cidade do Rio de Janeiro. Repetindo características da gestão matriarcal, Niara, moradora de um conjunto habitacional popular, compõe o bloco dos povos pindorâmicos e seus descendentes que foram removidos da primeira ocupação da Aldeia Maracanã. Niara se tornou mãe de alguns jovens em situação de vulnerabilidade, acolhidos por ela em sua casa. Eles são responsáveis pela manutenção das hortas que ela implementa dentro do seu condomínio, no Morro do São Carlos e em espaços públicos da cidade do Rio de Janeiro. Sob sua gestão, as hortas produzem alimentos para os almoços comunitários que ela realiza, além de prover alimentos para os moradores do entorno das hortas. A produção e a distribuição de alimentos, característica fundamental das sociedades matriarcais, são reproduzidas em meio urbanos por uma mulher pindorâmica, que se tornou o sol, ou a centralidade de emanação de força vital na vida de muitas pessoas que fazem parte do seu convívio social.

Outra realidade matriarcal aparece materializada na expressiva imagem da *mulúnduri* – herdeira – Tina (CASTRO [et al.], 2017.p.27), apelido carinhoso dado pela dona Amélia, mãe da princesa Quelé, ou simplesmente Clementina de Jesus da Silva, rainha do partido-alto no Brasil. As matriarcas do samba são, em sua maioria, mulheres negras, netas de seres humanos que foram escravizados e que, em suas atitudes, reproduzem as características primordiais de uma organização matriarcal, incorporada

[94] Os puri são um grupo pindorâmico brasileiro pertencente ao tronco linguístico macro-jê, de habitação originária nos quatro Estados do Sudeste: Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. Seu território tradicional incluía toda a extensão regada pela bacia hidrográfica do Rio Paraíba do Sul, desde o atual estado de SP até a sua foz, os diversos afluentes como o Itabapoana, o Preto, o Pomba, o Muriaé e seus subafluentes. No séc. XVIII, antes de serem vendidos como escravizados, os Puris foram estimados em mais de 5.000 pessoas. O censo do IBGE 2010 registrou 675 Puris. Desses 335 em MG, 169 no RJ, 113 no ES e 24 em SP.

aos contextos conjunturais em que estão inseridas. Além dos terreiros, o campo da cultura popular, os bairros periféricos são onde a maior parcela da população é composta por afro-pindorâmicos.

Neste sentido, a dissertação aponta como resultado o quadro de microssociedades e histórias de vida a serem examinadas, a fim de revelar evidências que atestem ou refutem a hipótese deste trabalho.

FINALIDADE	FONTE
RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA	
Iyá Nassô Marcelina de Jesus	MARCELINA, 2016; CASTILLO, 2016 In: http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/13052011-08.pdf
A Casa da Mulheres e n'Outros terreiros: famílias matriarcais em Salvador-Bahia	HITA, 2014
Ilé Opô Afonjá – Mãe Aninha; Mãe Agripina; Mãe Aninha - 1909-1938 Mãe Bada de Oxalá - 1939-1941 Mãe Senhora - 1942-1967 Mãe Ondina de Oxalá - 1969-1975 Mãe Stella de Oxóssi - 1976-2018	https://www.youtube.com/watch?v=eHV8zoKdFO8; https://books.google.com.br/books?id=BXys54g2lW8C&pg=PA72&lpg=PA72&dq=Ob%C3%A1+Sany%C3%A1&source=bl&ots=Dos7MtslRq&sig=W0FV8GsXSBl5vjVCMXiQbhtEo-U&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwidlYjIsd3XAhXGjZAKHdq9AKoQ6AEIKzAB#v=onepage&q=Ob%C3%A1%20Sany%C3%A1&f=false;
Gayaku Luiza e a trajetória Jeje-Mahi na Bahia	CARVALHO, 2006
Querebetã de Zomadônu: Casa das Minas do Maranhão	FERRETTI, 1937
Casa Branca do Engenho Velho	Pesquisa de campo;
O Matriarcado na Olaria, do Morro da Mangueira – Vô Jacintha	Autoetnografia; história de vida;
O Matriarcado Negro em Tenda dos Milagres	FERREIRA, 1977
SAMBA	
Dona Ivone Lara: a Primeira Dama do Samba; Nasci para sonhar e cantar. Dona Ivone Lara, a mulher no samba	NOBILE, 2015. In: https://books.google.com.br/books?redir_esc=y&hl=pt-BR&id=rPNJDwAAQBAJ&q=1922#v=onepage&q=1922&f=false; Mila Burns, 2009
Quelê, a voz da cor: Biografia de Clementeina de Jesus	CASTRO...[et tal], 2017
PINDORÂMICO	
O Matriarcado Pindorâmico: Dona Neuza Bororo; Dona Virgínia Guarani; Dona Lázara Xavante;	PAPPIANI, 2019
Guardiãs da Floresta: Joênia Wapixana, Dona Nice, Sônia Guajajara e Dona Dijé.	https://www.youtube.com/watch?v=g8FFxblhmOc; https://www.youtube.com/watch?v=M4DEUzJgOqQ;

Jaguataporã – Aldeia do Sol	Pesquisa de campo;
LITERATURA	
Nêngua Kainda	EVARISTO, 2017
DANÇA	
O matriarcado no Jongo Benedito da Conceição da Barra – Espírito Santo	VENDRAMINE, 2013
ECONOMIA	
As Ganhadeiras; vendedeiras; quituteiras;	SOARES, 1996
ECONOMIA/IRMANDADES	
Irmandade da Boa Morte	LESSA, 2017. In: GOMES & FURTADO, 2017; CONCEIÇÃO, 2017;
Festa da Boa Morte	Cadernos do IPAC, 2011
POLÍTICA	
A revolta das aguadeiras	SCHUMAHER & BRAZIL, 2014
Esperança Garcia	Dossiê Esperança Garcia (RIBEIRO, 2017)
Luiza Mahin	http://tede.mackenzie.br/jspui/bitstream/tede/1821/1/Dulcilei%20da%20Conceicao%20Lima.pdf; http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/13052011-08.pdf
QUILOMBO	
O matriarcado palmarino	FREITAS, 2004 ; MOURA, 1988; INOJOSA, 1677; SCHHWARTZ, 1987; FUNARI, 1996;
SAÚDE	
Um matriarcado no caos: uma história de vida e superação do câncer em Juazeiro na Bahia	ALMEIDA, 2019.
O matriarcado e a Medicina Tradicional Afro-Pindorâmica	Estudo de Campo; Grupo Focal;

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma longa caminhada, recortada em um ponto. Considero os resultados desta pesquisa um esboço preliminar, pois o Matriarcado A*freekana* é um sistema-mundo, que não pode ser sistematizado no espaço de uma dissertação. Tenho uma longa trajetória para trás (Sankofa) e uma jornada a cumprir pela frente, que envolvem conhecimentos não apenas individuais, mas de todo um grupo de pessoas com as quais compartilho as vivências que discuto neste trabalho. São dezenas, centenas... E ainda poucos. (Re) construir a filosofia, a economia, a história e a antropologia do matriarcado moderno, africano e diaspórico, é um trabalho que apenas se inicia. Assim, considero que o objetivo da dissertação foi cumprido, pois os quadros referenciais sobre o tema dão suporte a novas pesquisas sobre o mesmo.

O Matriarcado é um sistema-mundo, vivo, ativo, mas muitas vezes passa despercebido. No Brasil, as microestruturas matriarcais estiveram e estão presentes em diversas organizações sociais, como por exemplo: a Angola Janga, ou o Quilombo dos Palmares. Nesse sentido, a presente dissertação elencou algumas experiências matriarcais afro-pindorâmicas e suas características, tanto em nosso passado quanto em nosso presente.

Em um nível, este estudo é uma provocação, que nos instiga a reavaliar o próprio termo matriarcado e o seu lugar na experiência civilizatória moderna. Considero que os teóricos ocidentais contribuíram para um equívoco teórico-conceitual ao arrogarem o desaparecimento das estruturas matriarcais da vida moderna. Como esta pesquisa demonstrou, o Matriarcado ainda está presente em diferentes espaços, mas só conseguimos enxergá-lo se deslocamos o pensamento para outras concepções de mundo que nos ensinam, em suas práticas e no legado escrito e oral, formas mais apropriadas de estar no mundo, que não consideram o indivíduo o centro do sistema.

Além disso, a valorização da experiência, torna este estudo um exercício de escrevivência, como concebe Conceição Evaristo. Ou seja, trata-se de um texto que afirma a potência de narrar-se de dentro para fora, levantando dúvidas e reflexões sobre quais matrizes civilizatórias têm amparado nossas pesquisas e como temos feito a seleção de dados e as escolhas das unidades de análise utilizadas nas investigações sobre o tema.

A partir do material exposto, refutamos a visão de Matriarcado como um modelo superado de organização social, centrado no governo das mulheres. O estudo mostra a

presença do Matriarcado ao longo da modernidade, na África e no Brasil, confrontando as afirmativas de que tal modelo social apenas existiu no plano mítico. A dissertação, ainda, permite a futuros investigadores ampliarem o entendimento de conceitos como gênero, mãe, gozo, poligamia, marido. A definição que restringe o Matriarcado a configurações sociais em que o governo é atribuição exclusiva das mulheres reforça o binarismo maniqueísta das teorias ocidentais modernas, que opõem e assumem como inconciliáveis Matriarcado e Patriarcado. Tal oposição, como discutimos nesta dissertação, reforça modelo socioeconômico mundial hegemônico, bem como reafirma a tradição patriarcal dos estudos sociais e antropológicos ocidentais.

Reitero que o presente estudo não é um ponto final, mas algo como uma vírgula sobre o tema, que pode introduzir e estimular novas pesquisas sobre o *Matriarchal Infinity*. Reconhecer as mulheres como sujeitos da história não é apenas um ato político. Significa uma ação de reparação a tantos danos causados à população afro-pindorâmica. O não reconhecimento dos espaços de poder feminino na vida moderna favorece a perpetuação de violências em todos os níveis sociais. Recuperar, na nossa fala, as histórias de nossas tataravós, bizavós, avós, mães, tias, irmãs, é nos dar a oportunidade de reviver um passado poderoso, ao narrar possibilidades de gestão e organização social que nos fornecem energia suficiente para vencermos todos os contingenciamentos sócio-políticos e lidarmos com violências e desigualdades no Brasil de hoje.

O Matriarcado pauta-se no amor, na maternidade não como um papel social atribuído exclusivamente às mulheres. De acordo com a pesquisa realizada, o Matriarcado Afreekana sobrevive pela sua estreita relação com o caráter sagrado da maternidade para os povos tradicionais africanos e pindorâmicos. As mães africanas, das quais me reconheço como herdeira, tinham suas formas de poder reconhecidas e valorizadas nas primeiras e nas antigas sociedades. Se temos dificuldade de enxergar os traços desse poder materno nos dias de hoje, é preciso ajustar o olhar. Neste trabalho, propus substituir as premissas universais do discurso ocidental moderno sobre maternidade por uma visão poliversal, o que permite questionar a leitura de que a experiência materna restringe o poder das mulheres.

Na vivência experimentada por mim de encontro com outras e outros ao longo da escrita desta dissertação, o Matriarcado se expressa no exercício coletivo da maternidade e não através de um papel social imposto a cada mulher individualmente. É um fenômeno

que mobiliza toda a comunidade em torno do ato de cuidar, gerir e educar os mais novos. É, portanto, uma expressão do poder feminino, mais do que de opressão. Nas casas das matriarcas afro-pindorâmicas (que incluem, além da casa individual de cada uma e de sua família, também o terreiro, a igreja, os movimentos e organizações sociais, a universidade, a internet, a escola de samba, e tantos outros ocupados por essas mulheres), reproduzem-se experiências dos terreiros de religiões de matriz africana, em que os egbomy (irmãos mais velhos de iniciação) instruem os iyawôs (noviços), sendo homens ou mulheres.

A oposição Patriarcado x Matriarcado é parte da ideologia de dominação socioeconômica mundial - parte da tradição nos estudos sociais e antropológicos e suas visões ocidentais machistas do mundo. Desse modo, ao concluir este trabalho, sugiro o cuidado, em investigações futuras sobre o tema, de incluir memórias e vivências que se constroem a partir de outros lugares ontológicos e epistemológicos.

As mulheres são produtoras, provedoras e vinculadas à sacralidade do ventre do mundo, a Terra, o que não deve ser necessariamente tratado como um fardo. Para ilustrar, o relato pessoal: a cozinha, para o feminismo hegemônico, é símbolo da subjugação das mulheres, o lugar menor, de onde as mulheres devem escapar. Ao longo da dissertação, mostrei que essa é uma história parcial, que retrata a experiência das mulheres brancas ocidentais. Para minha mãe, a cozinha era o lugar de poder, do afeto, do cuidado, do controle da nutrição de toda a família. Nas muitas vezes que tentei me ocupar desse lugar, pensando estar dando a ela algum alívio do fardo de cozinhar, fui surpreendida pela imediata recusa e chateação que ela demonstrava. Da mesma forma, nos terreiros e na narrativa sobre o início da Aldeia Maracanã apresentado no estudo, é a cozinha o lugar de mais alto poder e prestígio, onde as formas de resistência à violência e à injustiça são articuladas da maneira mais sutil e afetiva.

Desta forma, concluo o presente estudo sugerindo o resgate do sentido etimológico das palavras e epistemológico dos conceitos que cercam Matriarcado guiado pela ontologia suleada de dentro, nascida do ventre do mundo, aquela que esteve guardada e protegida das mais nefastas tentativas de aniquilação. O Matriarcado é o princípio das mães que suleou nossa emancipação ontológica e hoje nos orienta à autonomia epistêmica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDULLAHI, ALI Arazeem. **Trends and Challenges of Traditional Medicine in Africa.** Afr j Tradit Complement Altern Med. 2011; 8(5 Suppl): 115-123. Published online 2011 Jul 3.

ABIMBOLA. Wande. A concepção Yoruba da personalidade humana. Edição nº 544. Tradução de Luiz Martins (2011). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.

AGANBEN, Giorgio. **O campo como paradigma biopolítico moderno**. In: Homo sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: editora UFMG: 2004. P. 125-197.

AGUINALDO, A.M.A.et. all. (1997). **Evidence for a clade of nematodes, arthropods and other moulting animals**. Nature. 387, p. 489–493.

AKURANG-PARRY. Kwabena O. **History in Africa**. Vol. 31. Cambridge University Press: 2004, pp. 19-42.

ALMEIDA. Mauro William Barbosa de. **Lewis Morgan**: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011). Cadernos de Campo, 2011.

ALMEIDA. Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

AMADIUME, Ifi. **African Matriarchal Foundation: Igbo Case**. London: Editora Karnak House, 1987.

_____. **Male Daughters, Female Husbands:** Gender and Sex in an African Society. London: Zed Press,1987.

_____. Hijas que son varones y espososque son mujeres: Género y sexo en una Sociedad Africana. Barcelona: Edicion Bellaterra, 2018.

ANDRADE, Oswald. Capítulo: A crise da filosofia messiânica. In: **Oswald de Andrade Obras completas VI – Do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias**. Rio de Janeiro: Editora civilização Brasileira,1978. p.75-138.

ANI, Marimba (Dona Richards). **Yurugo**: Na African-centered Critique of European Cultural Thought Behavior. New Jersey Africa Word press, Inc., 1994.

_____. *Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*. 1989.

ARHIN Brempong**. GHANA The role of Nana Yaa Asantewaa in the 1900 Asante War of Resistance.** Le Griot, Vol. VIII. Department of African Studies K.N.U.S.T. – Kumasi, 2000.

ARISTÓTELES. ***Política*.** Tradução do grego, introdução e notas do Prof. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: UNB, 1997.

_____. *Política*. Edição bilíngue (português-grego) com tradução direta do grego. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. 1ª ed. Lisboa: Vega, 1998. 668p. ISBN: 972-699-561-2.

ASANTE, M. K. **Afrocentricidade:** teoria de mudança social. (Trad.) Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizani e Ana Lúcia. NY: Afrocentricity. 2014.

BACILA, Carlos Roberto. **Criminologia e Estigmas:** Um estudo sobre os Preconceitos. São Paulo: Gen Atlas, 2016.

BACHOFEN, J. J. **Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach religösen und rechtlichen Natur**. Stuttgart: Verlag von Krais & Hoffman, 1861.
_____. **El Matriarcado**: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antigo según su naturaliza religiosa y jurídica. Edición de Maria del Mar Llinares Garcia. Madrid-Esapanã: Editiones Akal S.A., 1987.

BAQUAQUA, Mohommah Gardo. **Biografia de Mohommah Gardo Baquaqua**. São Paulo: Editora Uirapuru, 2017.

BARASHANGO. Ishakama. **African Woman**: The Original Guardian Angel. Whashinton: New Edition, 2001.

BARATA, André. **"Maafa": o grande desastre**. Portugal: Universidade da Beira Interior, 2017.

BARBOSA. Maria Aparecida. **Leitura do matriarcado de Bachofen**. Universidade Federal de Santa Catarina. Revista Brasileira de Literatura Comparada, n.33, 2018.

BARON-COHEN, S.; Knickmeyer, Rebecca S.; Belmonte, Mathew S. (4 November 2005). Sex Differences in the Brain: Implications for Explaining Autism. In: **Science:** American Association for the Advancement of Science. 310 (5749): 819–823. doi:10.1126/science.1115455. PMID 16272115.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BAY, Edna. **Wifes of the Leopard: gender, politics and culture in the kingdom of Dahomey**. Virginia University,1998.

BÍBLIA de Estudo Pentecostal: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira Almeida, com referências e algumas variantes. Revista e corrigida. Flórida: Life Publishers, 1995. 1110 p.

BIGOMBE, Betty and KHADIAGALA, Gilbert M. **Major trends affecting families in Sub-Saharan Africa**. Naciones Unidas, 2004.

BITTENCOURT, Franscisco. **Racismos:** das cruzadas ao século XX. 1a.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BRIFFAUT, Robert. **Las Madres**: La Mujer desde el Matriarcado hasta la Sociedad Moderna. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1974.

BROWN, Ritchie E. et. All. (2012-7). Control of sleep and wakefulness. In: **Physiological reviews.** 92 (3): 1087–1187.

BUSBY, Margaret (org.). **New Daughtersof Africa: An International Anthology of Writing by Women of African Descent**. Germany: CPI Books, 2019.

CAMPBELL, Joseph. **Deusas:** Os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athenas, 2009.

_____. **Mito e Transformação** (As obras reunidas de Joseph Campbell). São Paulo: Editora Agora, 2008.

CARVALHO, Marcos. Gaiaku Luiza: **A trajetória do Jeje-Mahi na Bahia**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Scielo: Mana vol.2 no. 2. Rio de Janeiro, 1996.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COSTA, J. Bernardino; Grosfoguel Ramón. **Descolonialidade e perspectiva negra**. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf. Acesso em: 02 maio 2018.

CRAWFORD , Robert. **Devolving English Literature**. Google Books: 2000, pp. 152–3.

D'ADESKY, Jacques. **Afro-Brasil:** debates e pensamentos. Organização Jacques d'Adesky e Marcos Teixeira de Souza. Rio de Janeiro: Cassará editora, 2015.

DAVIES, John. **A History of Wales**. Penguin. 1994. p.54.

DIAMOND, Alan. **The Victorian Achievement of Sir Henry Maine**: a centennial reappraisal. 1991. p. 106.

DIOP, C. Anta. **A unidade cultural da áfrica negra:** esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Angola: Pedago, 2014.

_____. **The African Origen of Civilization:** Mith or reality. Chicago: Library of Congress, 1974.

_____. **Civilizacón y Barbarie.** Una Antropología sin Condescendencia. Présence Africaine,París-Dakar, 1981. Traducción de Alberto Roca Álvarez. Edicions Bellaterra, SI, Navas de Tolosa, Barcelona, 2015.

_____. **Naciones Negras y Cultura**. Présence Africaine,París-Dakar, 1954-1979. Traducción de Alberto Roca Álvarez. Edicions Bellaterra, SI, Navas de Tolosa, Barcelona, 2012.

_____. **Black Africa.** The Economic and Cultural Basis for a Federated State. Traslation of: Les fondements économique et culturels d'un état féderal d'Afrique Noire. Présence Africaine, París-Dakar, 1974.

D'OBALUAYÊ, Batista. **Iyá-Mi Oshoringá – Poderosa Deusa Africana**. Rio de Janeiro: Editora Império da Cultura, 2013.

DOROLIERT, Clair; SAMBROOK, Sally. *Organisational Autoethnography.* ***Journal of Organizational Ethnography***, v.1, n.1, p. 83-95, 2012.

DOMINGOS, Petrônio. Um desejo infinito de vencer o protagonismo negro no pós-abolição. In: **Topoi**, v. 12, n.23, jul-dez, 2011, p. 118-139.

DORIGNY & GAINOT. Marcel e Bernard. **Atlas das Escravidões**: Da Antiguidade até os nossos dias. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

DOVE, Nah. **Afrikan Mothers:** Bearers of Culture, Makers of Social Change.State University of New York Press, Albany, 1998.

DRANSART, Penny. Pachamama: A Mãe Terra Inka da Longa Garganta Varrer. In: **Vestido e Gênero:** Fazer e Significar. Ed. Ruth Barnes e Joanne B. Eicher. Nova York / Oxford: 1992. 145-63.

ELLER, C. **Mith of Matriachal Prehistory**: Why an Invented Past Won´t Give Woman a Future. Boston. MA: Beacon Press, 2000.

ENGELS, Frederich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.** 2a. edição. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2016.

EQUIANO, Olaudah. **The interesting narrative of the life of Olaudha Esquiano or Gustavus Vassa, the African**. London: Printed for, and Sold by the Author, 1794.

FANON. Franz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.

_____. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA. 2008.

FEATHERS, James; R. Kipnis; L. Piló; M. Arroyo & D. Coblentz (2010). **How old is Luzia?** Luminescence dating and stratigraphic integrity at Lapa Vermelha, Lagoa Santa, Brazil. Geoarchaeology, 25 (4), p. 395–436.

FEDOSEYEV, P. N. **Karl Marx:** A Biography. Progress Publishers: Moscow, 1973. pp. 41-42 & 49.

FILIPE. Maria de Lourdes Proença Nicolau**. O papel da mulher na Sociedade Iroquesa**: mestrado em estudos americanos. Lisboa: Universidade Aberta, 2001.

FOUCAULT, MICHEL. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. **Melleus Maleficarum:** O martelo das feiticeiras. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

FREUD, S. **Obras completas**, 3ª ed., 3 v., Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

GASS, Ildo Bohn(org). **Formação do povo de Israel:** Uma introdução à bíblia volume II. São Paulo: Paulus, 2002.

GRAEBNER, Fritz. **Das Weltbild der Primitiven** (A Visão Mundial dos Primitivos), 1924.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro:** modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GIRAUD-TEULON. Alexis. **La Mère: chez certains peuples de l'Antiquité**. Paris: Ernest Thorin, Libraire-Éditeur, 1867.

GOETTNER-ABENDROTH, Heide. **Investigación moderna del matriarcado**; sus resultados y su importância actual. Traducción: Susanne Schmidt.

_____. **Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Agross the Globe**. New York: Peter Lang, 2012.

_____. **Societies of Peace: Matriarchies, Past, Present and Future**. Toronto: Inanna Publications and Education Inc., 2003.

GONDIM. Sônia Maria Guedes. **Grupos focais com técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos**. Paidéia, 2003,12(24), 149-161.

GRADA, Kilomba. **Plantation Memories:** Episodes of Everyday Racism. Münster: Urast Verlag, 2. Edição, 2010.

GRAHAM. Makeda. **Black issues in social work and social care**. Bristol: University of Bristol; Police Press, 2007.

GRIAULE, Marcel and DIETERLEN, Germaine. **The Pale Fox (Le Renard Palê)**. L,Institut d'Ethonologie. Paris, 1965.

GRIFFITHS, J. Gwyn. *The Origins of Osiris and His Cult*. Liverpool: E.J. Brill, 1980.

GUY, PAUL. **Sur un coutume locale de droit musulman de l'Archipel des Comores.** Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence. pp. 78-79. Disponível em: http://www.anthropologieenligne.com/pages/magnahouliA.html. Acesso em: 22 maio 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Lamparina, 11.ed. 2011.

_____. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

HAMPÂTÉ BA, Amadou. **Amkoullel, O Menino Fula**. São Paulo: Editora Pallas, Casa das África, 2003.

HOOD, Robert Earl. "both the marketplace and the yearnings of the Christian soul". In: **Begrimed and Black**: Christian Traditions on Blacks and Blackness. Fortress Press, 1994.

HOLDEN, Clare-Janaki; Ruth, Mace. **Spread of cattle led to the loss of matrilineal descent in Africa:** a coevolutionary analysis. Proceedings of the Royal Society de Londres, 2003.p. 2425–2433.

INYANG-TALBOT, Victoria. **Perspectives on the "New Matriarchy"**: Who Pounds the Yam? 2018. Disponível em: <https://www.panafricanthought.com/perspectives-on-the-new-matriarchy/>. Acesso em: 05 ago 2018.

JOHANSON, Donald e SHEREEVE, James. **O filho de Lucy**. A descoberta de um ancestral humano. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

JOHNSON, J. 2016. Matriliny. In: **The Cambridge Encyclopedia of Anthropology** (eds) F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/16matriliny>. Acesso em: 05 ago 2018.

JUNG, Carl G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

KEITA, Boubokar Namory. **Contribuição endógena para a escrita da história da**

África Negra: Ensaio sobre a obra de Cheikh Anta Diop. Luanda-Sul, Angola: Mayamba Editora, 2015.

KIPPENBERG, Hans G. **Discovering Religious History in the Modern Age**. Editions California: Paperback, 2002.

KI-ZERBO, Joseph (editor). **Metodologia e pré-história da África**. Coleção História Geral da África (volume I): Brasília: UNESCO; São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **História Geral da África** – metodologia e pré-história volume I. Cortez Editora. UNESCO, 2011.

KUMARI, Ayele. **Iyanifa: Woman of Wisdom: Insights from the priestesses of the Ifa-Orisha Tradition, their Personal Lourneys, and Plight for Divine Feminine**. Ayele Kumari PHD, 2014.

LAFITAU, Joseph-Françoise. **Moeurs des sauvages Ameriquains**, compare aux moeurs des premiers temps. Paris: La Compagnie de Jesus, 1724.

LANDAU, Misia. **Narratives of Human Evolution**. Yale University, 1991.

LARKIN. Elisa Nascimento (org.). **Guerreiras da Natureza** - Mulher negra, religiosidade e ambiente. Coleção Sankofa volume 3. Selo Negro. 2008.

_____(org.). **A Matriz Africana no Mundo**. Coleção Sankofa volume 1. Selo Negro. 2008.

LASTARRIA-CORNHIEL, S., & FRÍAS, G. Z. (2007). Gênero e direitos fundiários: resultados e lições dos estudos de países. In Galán, B. B. (Coord.). **Compêndio de estudos de países sobre gênero e terra**. FAO. Disponível em: <http://www.fao.org/docrep/010/a0297p/a0297p00.htm>. Acesso em: 10 jun 2018.

LEACH, Edmund Ronald. O Gênesis enquanto mito, In: DAMATA, Roberto (org.). **Antropologia:** coletânea. São Paulo: Ática, 1993. p.57-115.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral:** África Negra. São Paulo: Pallas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LEVINE, Nancy E.; SILK, Joan B. **Why Polyandry Fails: Sources of Instability in Polyandrous Marriages**. Currentt Anthropology, Vol. 38, No. 3. Chicago: University Chicaco Press, 1997. p. 375-398.

LIDÓRIO, Ronaldo. **Komkobas:** O nascer da igreja em uma tribo africana. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

LOVEJOY, Paul. **Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia**. Vol1, no.1. Rio de Janeiro: Topoi, 2000.

LUNDY, B. D. **Resistance is Fruitful:** Bijagos of Guine-Bissau. New York. Kennesaw State University, 2006.

M'BOKOLO. Elikia. **África Negra História e Civilizações** – Tomo I e II. EDUFBA. 2011.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Marta Lança. Antígona, Portugal, 2014.

_____. **África Insubmiss**a. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Coleção Reler África. Portugal: edições Pedago, 2013.

_____. **Necropolítica.** Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N1edição, 2018.

_____. **"As sociedades contemporâneas sonham com o aparthaid**". Entrevista Novo Jornal, 2014.

_____. **Les Africains doivent se purger du désir d' Europe**. França: Le Monde, 2018. In: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/02/10/achille-mbembe-les-africains-doivent-se-purger-du-desir-d-europe_5421762_3212.html. Acesso em: 16 fev 2019.

MCLENNAN, John Ferguson. **Primitive Marriage** (1 ed.). Edinburgh: Adam & Charles Black, 1865.

_____. **Primitive Marriage**: an inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies Édition : Chicago ; London : University of Chicago press, 1970.

MENEZES, Maria Paula Guttierrez. Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidade e o encontro colonial. In: GOMES, Nilma Lino (org.). **Um olhar das fronteiras: educação e relações raciais**. Coleção Cultura negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 55-76.

MEREDITH, Martin. **O Destino da África:** Cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios.1a Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MOLOI. Vusi. The Organic Roots Of The African Matrilineal Society, 2012.

In http://africaunbound.org/index.php/aumagazine/issue-2/item/the-organic-roots-of-the-african-matrilineal-society.html acesso: 10/03/2019

MONTAIGNE, Michel de. **Dos canibais**. São Paulo: Alameda, 2009.

MONTEIRO. Lorena Maruga. **Prosopografia de grupos sociais, políticos situados historicamente**: método ou técnica de pesquisa? Pelotas: UNIT. 2014.

MORGAN, Lewis H. Ancient Society or **Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.** London: MacMillan &

Company,1877.

MOORE. Carlos. A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. 2ª edição ampliada. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. **O marxismo e a questão racial**: Karl Marx e Frederich Engels frente ao Racismo e a escravidão. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ª edição ampliada. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MUDIMBE, V. Y. **A Ideia de África**. Angola: Edições Mulemba, 2013.

MWAURA, Philomena N. **A família na África**. 2015. Disponível em: <http://www.osservatoreromano.va/pt/news/familia-na-africa>. Acesso em 26 ma. 2018.

NOGUERA, Renato. Afrocentricidade e educação: os princípios para um currículo afrocentrado. In: **Revista Africanidades** – Ano 3 – n. 11, novembro 2010 – ISSN 1983-2354.

ODÙDUWÀ, Abisogun Olátúnjí. **Às Irmãs: Mulheres Africanas na Revolução Preta Mundial**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2019.

OGOT. Bethwell Allan. **História Geral da África**. Volume V. Cortez Editora. UNESCO, 2011.

OLIVEIRA, Jéssica Caroline de. **Nem todo homem vivo é um homem livre**: justificativas da escravidão na Antiguidade Africana. Paraná, Campo Mourão: Universidade Estadual do Paraná, 2014.

OLIVEIRA, Rosalira. **Em nome da mãe:** o arquétipo da deusa e sua manifestação nos dias atuais. Revista Artemis. ISBN 1807-8214. Número 3, 2005.

OYÈRONKE, Oyèwúmi. Famíly bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epstemologies. Sign, Vol 25, no. 4, **Feminism at a Millenium,** pp 1093-1098. Summer, 2000.

_____(org.). **African Gender Studies: a reader**. New York: Palgarve Macmillan, 2005.

_____. **What Gender is Motherhood**? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity. New York: Palgarve Macmillan, 2016.

_____. **The Invention of Women**. Making na African Sense of WesternGender Discourses. Minneapolis: University Minnesota Press, 1997.

PADINHA, Laura e MATA, Inocência. **A mulher em África:** Vozes de uma margem sempre presente. In:

https://www.researchgate.net/profile/Debora_Leite_David/publication/291599880_A_MULHER_EM_AFRICA_VOZES_DE_UMA_MAR-GEM_SEMPRE_PRESENTE/links/57729b1b08aeeec389540ef7/A-MULHER-EM-AFRICA-VOZES-DE-UMA-MAR-GEM-SEMPRE-PRESENTE.pdf. Acesso em: 05 ago 2018.

PAGE, Willie F. **Encyclopedia of African history and culture**: African kingdoms (500 to 1500), Volume 2. Pennsylvania: Facts on File, Inc., 2001.

PETERS, P. E. **Introduction:** revisiting the puzzle of matriliny in South-Central Africa. Critique of Anthropology 17, 1997. p. 125–46.

_____. **Against the odds**: matriliny, land and gender in the Shire Highlands of Malawi. Critique of Anthropology 17, 1997. P. 189–210.

PICHON-RIVIÈRE, E. **O processo grupal.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PILETTI, Nelson; PILETTI, Claudio. EJA. Educação de Jovens e Adultos. São Paulo: Ática, 2003.

PLATÃO. **A República.** Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

POEWE. Karla. **Matrilineal Ideology: Male Female Dynamics in Luapula, Zambia.** London: Academic Press. 1981.

QUIJANO, Anibel. ***Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimento em América Latina***. In: *Anurário Mariateguiano*. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.

RAMOSE, Mogobe B. A filosofia Ubuntu e ubuntu como uma filosofia. In: **African Pilosophythrough ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

RATTS, André; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REDIKER, Marcus. **O navio negreiro: uma história humana.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RIGG, James McMullen. McLennan, John Ferguson. In: LEE, Sidney. **Dictionary of National Biography**. London: Smith, Elder & Co. 1894.

ROCHA, Aline Matos da. **Pensar invisível:** As mulheres negras como produtoras de pensamento filosófico. Brasília: Universidade de Brasília/ICHDF, 2014.

ROSA E SILVA, E. Q.; BOMFIM, E. A. (Org). **Dicionário Mulheres de Alagoas ontem e hoje.** Maceió: Edufal, 2007.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCT/UNB, 2015.

SANTOS, Ricardo Ventura. **Qual retrato do Brasil? Raça, biologia, identidades e política na era genômica**. ISSN 1678-4944. Scielo, Rio de Janeiro, Museu Nacional UFRJ.

SAUSSURE, F. **Curso de Linguística Geral.** 8ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHULTZ, Samuel J. **A história de Israel no antigo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SERTIMA, Ivan Van. **African Presence in Early Asia**. Edited by Runoko Rashidi. Jornal of African Civilizations Ltd. New Jersey: 1985.

_____. **Black Woman in Antiquity**. Transaction Publishers, 1984.

SETHE, Kurt. **Urkunden des Alten Reichs**. Germany: Leipzig,1933.

SHAW, Ian; Paul Nicholson. «Nome». In: Harry N. Abrams. *The Dictionary of Ancient Egypt*. Nova Iorque: Princeton University, 1995.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. Rio de janeiro: DP&A, 2005.

STONE. Lawrewnce. **Prosopografia**. Revista Sociol. Polit. V. 19 n. 39, p.115-137. Curitiba, 2010.

STRENSKI, Ivan. **Thinking About Religion**. An Historical Introduction to Theories of Religion. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.

TAVARES Júlio César. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP13_tavares.pdf> . Acesso em: 05 ago 2018.

THORNTON, John. Warfare in Atlantic Africa, 1500-1800. London: University College of London Press/Routledge, 1999.

TUCKER, Robert C. **O Leitor Marx-Engels**. p. xv 1978

UZOCHUKWU, Nnenna. **Traditional Medicine in Igbo Culture: Dibia**. Nigéria, 2018. In: https://igboamakacultural.org/wp-content/uploads/2018/02/Traditional-Medicine-in-Igbo-Culture-Dibia-website.pdf. Acesso em: 04 abril 2019.

VENDRAMINE, Bárbara Fernanda. A presença de mulheres na liderança das

manifestações culturais com indicação de uma possível educação matriarcal. **Anais eletrônicos do XVI Congresso Brasileiro de Folclore**, Florianópolis: 2013.

WACQUANT, Loïe J. D. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe.** Tradução Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WALKER, Robin. **When We Ruled:** The Ancient and Medieval History of Black Civilizations. Baltimore: Black Classic Press, 2011.

WASHINTON. Teresa N. **The Architects of Existence: Àjé in Yoruba Cosmology, Ontology, and Orature.** EUA: Oya'a Tornado, 2018.

WILKINSON, Richard H. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt**. New York: Thames & Hodson, 2003.

WOOD, Ellen. **Democracia contra capitalismo.** A renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.

YILDIRIM, Kemal. **Historical Sociology of Matriarchal Societies in Ancient Mesopotamia: Historical Sociology of Matriarchal Societies in the Process of Civilization.** Germany: Lambert Academic Publishing, 2014.

ZASLAVSKY. Claudia. **Africa counts: number and pattern in African culture**. Boston: Prindle, Weber & Schmidt, 1973.

Fontes áudio visuais

Eau sacrée. In: http://sacredwater-movie.com/. Acesso em 28 jun 2017.

O homem que matou a Eva. Disponível em: https://super.abril.com.br/ciencia/o-homem-que-matou-a-eva-origem-africana-da-especie-e-incerta/. Acesso em 15 mar 2018.

A sociedade dos negros tem uma economia muito atrasada. Disponível em: http://portalmoznews.com/2017/04/as-sociedades-dos-negros-tem-uma-economia-muito-atrasada-porque-a-unica-coisa-que-os-negros-compreendem-e-o-consumo.html. Acesso em: 01 mar 2018.

Deus bíblico pode ser fusão de vários deuses. Disponível em: http://g1.globo.com/Noticias/0,,MUL652419-9982,00-

DEUS+BIBLICO+PODE+SER+FUSAO+DE+VARIOS+DEUSES+PAGAOS+DIZEM+ESPECIALISTAS.html. Acesso em 09 maio 2018.

Fontes virtuais

African sex series. Disponível em: http://www.orijinculture.com/community/african-sex-series-labia-elongation/?lang=pt. Acesso em 05 ago 2018.

Base de dados de artigos sobre estudos africana. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/695369. Acesso em 01 jun 2018.

Bijagos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=UrnmBLB-UX4. Acesso em: 03 abril 2018.

Johann Jakob Bachofen: Explorer of the Mother Rigth. In: http://www.myrine.at/Bachofen/bachofen_e.html. Acesso em: 03 abril de 2019.

Perspectives New Matriarchy. In: http://www.panafricanthought.com/perspectives-on-the-new-matriarchy. Acesso em: 22 maio 2018.

Técnica africana milenar ensina os caminhos da ejaculação feminina. Disponível em: https://www.metropoles.com/colunas-blogs/pouca-vergonha/tecnica-africana-milenar-ensina-os-caminhos-da-ejaculacao-feminina. Acesso em: 05 jul 2018.

The Trans Atlantic Slave Trade Database Voyages. Emory University, W. E. B. Du Bois Institute (Harvard University), 2008/2009. Disponível em: http://slavevoyages.org/tast/index.faces. Acesso em: 10 mar 2018.

ANEXOS

GRUPO FOCAL PESQUISA MATRIARCADO AFREEKANA 2016-2019 Quadro 1 - Informações Básicas sobre os Grupos Focais			
LOCAL	**DATA**	**QUANTIDADE**	**OBSERVAÇÕES**
CAARJ	11/02/2017	15	Mulherismo Africana
CAARJ	04/06/2016	12	Mulherismo Africana
CAARJ	02/07/2016	10	Mulherismo Africana
CAARJ	06/08/2016	12	Mulherismo Africana
CAARJ	10/09/2016	10	Mulherismo Africana
CAARJ	15/10/2016	12	Mulherismo Africana
CAARJ	12/11/2016	30	Mulherismo Africana
BPE	10/01/2017	8	Matriarcado e memórias
RIO CRIATIVO	04/03/2017	10	Matriarcado e o lar
RIO CRIATIVO	10/04/2017	6	Símbolo Ancestral Feminino no Brasil
IPCN	25/05/2017	20	Renascença Africana
MUHCAB	20/10/2018	10	Um debate sobre escrevivêrncia e matriarcado
MUHCAB	Agosto a Dezembro 2018 Encontros quinzenais (total 9 encontros)	11	Matriarcado Africana
MUHCAB	11/08/2018	10	Mitos de origem e Simbologiadas Iya mi
MUHCAB	30/03/2019	11	As tradições Africana e a Mulher Manginga - Sogolon
MUHCAB	14/12/2018	9	Balayo das Iyabás
TERREIRO SANTA TERESA	24/03/2019	10	Auto-cuidade e auto-amor

Quadro 2 - Quantidades e Tipos de Grupos Focais	
QUANTIDADE	**TIPO DE GRUPO**
2	Mulheres Negras com idadeentre 18 e 50 anos
1	Mulheres e Homens Negros
1	Famílias negras

QUADRO 3 - Característica de Descrição do Participantes	
CARACTERÍSITCA E DESCRIÇÃO	**QUANTIDADE**
Caracterísitica principal: Ser negro membro de uma organização familiar majoritariamente negra; moradores de áreas	**12**

periféricas; praticantes de religiões de matriz africana;	
Caracterísitica secundaria: Entre 18 e 40 anos; ensino médio e superior; Mulheres; classe média baixa;	**10**

Vamos falar de pessoas que são referência para nós. Quem é aquela pessoa que você admira e que te inspira?		
Aspectos Positivos	**Entraves**	**Fatos Relevantes**
A maior parte das respostas estava ligada às mulheres negras. Recorrentemente a figura da avó materna.	Emoção; voz embargada; choro.	Descrição de sensações que evocam memórias afetivas como: cheiro da comida da avó; o olhar repressor da mãe;

Como você narra o matriarcado?	
Mulher negra; Volta Redonda – RJ; Nascida em 1964	Nós do coletivo X, acreditamos no protagonismo da mulher enquanto ser social, capaz de alcançar as instâncias do poder.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1975	Para mim matriarcado é avalorização da mulher negra todo saber das nossas mais velhas adquiridos ao longo de toda vida a força, o saber e a resistência. São dotadas de tamanho conhecimento que não dá para aprender nessa vida.
Mulher negra; Nova Friburgo - RJ; Nascida em 1996	Um sistema que compreende a mulher no centro das posições de poder, decidindo institucionalmente as questões da sociedade. Um modo de viver que tem a mulher no topo da hierarquia social, o que de modo slgum significaria ima opressão, pois para hierarquizar muitas sociedades nos mostram que não é necessário oprimir. Eu penso na teoria dos dois berços de Diop que me fez entender que a posição da mulher numa sociedade matriarcal orienta todo o restante devido as caracterisricas essencialmente femininas como dar a luz por exemplo... Por essa (que é o qur eu consigo lembrsr aqui) e outras, essas sociedades comumente não são nômades por exemplo. Matriarcado pode ser entendido como uma perspectiva africana de vida, o sistema matriarcal nos contribui para afrocentrar nossa política, nossa afetividade, nossa intelectualidade e etc.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1980	É quando a mulher tem um papel atuante e importante numa sociedade. Um papel de protagonismo.
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1977	Autoridade Feminina reconhecimento.
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1970	Sociedades que compreendem o papel das mulheres na construção de sociedades igulalitárias.
Mulher negra; Maricá – RJ; Nascida em 1989	Construção social em que a mulher tem posição social de influência.
Mulher negra; Zonz Central - RJ; Nascida em 1985	Matriarcado em conceito é o oposto de patriarcada, ou seja, a mulher tendo autoridade maxima numa.comunidade. Apesar da oposição acredito que é a chance de ao invés de termos esse grande desequilibrio social, politico e economico é oportunidade de

	aprendermos a ver/ter uma autoridade que pense no coletivo considerando todas as nuances que isso exige.
Mulher negra; Rondonóplois; Nascida em 1992	Parte da cosmologia africana na organização social, espiritual e econômica. Ainda perceptível em vários arranjos da diáspora, mesmo que não sendo mais a política vigente.
Mulher negra; Subúrbio do Rio de Janeiro; Nascida em 1992	Estrutura social centrada no poder da mulher.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1967	Formato social em que as mulheres têm um papel de liderança.
Mulher negra; Zona Sul do Rio de Janeiro; Nascida em 1984	Acredito que matriarcado é uma forma de estruturar uma comunidade tendo como referência a mulher preta. Uma referência que leva em consideração a importância do grupo e não somente dos indivíduos.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1986	Seria o conjunto de valores culturais herdado pela figura materna
Mulher negra; Zona Central do Rio de Janeiro; Nascida em 1984	É o regime social que tem pela sua linhagem, as mulheres.
Mulher negra; Zona Central do Rio de Janeiro; Nascida em 1993	Essa palavra me lembra mãe
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1963	É o reconhecimento de lideranças sociais, econômicas e políticas por mulheres, cujo modelo e histórico são apagados ou modificados por sistemas ideológicos organizados.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1981	Uma sociedade concebida com o poder das mulheres, a mulher em destaque principal.
Mulher negra; Zona Sul do Rio de Janeiro; Nascida em 1984	Mãe o ventre que povoa o mundo.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1969	Sistema político e social liderado e pensado por mulheres
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1989	Herança das mulheres ancestrais
Mulher negra; Subúrbio do Rio de Janeiro; Nascida em 1988	O matriarcado sería una forma de estar no mundo guiada pelo cuidado para com todos, uma vez que este, o cuidado, faz parte do ser Feminino.
Mulher negra; Espírito Santo; Nascida em 1991	Eu entendo o matriarcado como uma organização familiar e social de forma geral gerenciada por mulheres e concebida por meio de sua linhagem geracional. Acredito ser uma outra lógica de sociabilidade, tal qual tive pouquissimo acesso durante a graduação em Ciências Sociais, mas que foi possível conceber que se trata de uma forma de estruturação social não-ocidental. Tenho muito interesse em saber mais sobre o matriarcado, principalmente da cultura das diferentes sociedades africanas para ampliar minha concepção de estruturas sociais fora das leituras consagradas de patriarcado e dominação branca-europeia-masculina.
Mulher negra; Subúrbio do Rio de Janeiro; Nascida em 1987	Todas as referencias possiveis da palavra mãe.
Mulher negra; São Gonçalo - Rio de Janeiro; Nascida em 1971	Entendo como protagonismo feminino negro em todos os aspectos da vida social
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1986	Um regime social onde a mulher é o centro de poder.
Mulher negra; Subúrbio do Rio de Janeiro; Nascida em 1995	Entendo matriarcado como um modo de operação onde a vida e gestação de vida é prioridade, valorização da mãe/mulher como força ignitora, constitutiva e mantenedora da sociedade.
Homem negro; Salvador – BA; Nascido em 1978	Conjunto de formas e maneiras de ser e estar no mundo, a partir de organizações cuja base são mulheres. Algumas formas de estado dirigidas e organizadas a partir das mulheres
Mulher negra; São Gonçalo - Rio de Janeiro; Nascida em 1972	Ainda não tenho condições de responder quero entender através do curso
Mulher negra; Zona Central do Rio de Janeiro; Nascida em 1984	Não conheço muito sobre o assunto, mas penso sempre sobre o papel das mulheres na sociedade. Assim como na importância das mães na vida das famílias.
Homem negro; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1957	É UMA FORMA DE PODER, DE COMANDO, DE DECISÕES OU LIDERANÇAS EXERCIDO PELO SEX0 FEMENINO EM SOCIEDADE, EM DETERMINADO GRUPO
Mulher negra; Subúrbio do Rio de Janeiro; Nascida em 1972	ANCESTRALIDADE
Homem negro; Jardim Marcelino - São Paulo - SP; Nascido em 1996	Primeira organização social africana.
Mulher negra; Samambaia - Brasilía - DF; Nascida em 1987	As mulheres como centro da sociedade, como aquelas que sabem o que é melhor para todos e por isso são consultadas, respeitadas e ouvidas em todas as decisões que forem tomadas sobre qualquer assunto.

Mulher negra; Granja do Torto - Brasilía - DF; Nascida em 1967	A centralidade do feminino nas experiencias comunitárias, assinalando que não é o posto do patriarcado, onde oas relações entre os sexos são brutalmente hierarquizadas, no matriarcado africano as relações entre os sexos são complementares.
Mulher negra; Mooca - São Paulo - SP; Nascida em 1983	A regencia da sociedade, do desenvolver humano sociopsiciologia pela mulher.
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1967	O empoderamento da mulher, agente de ação dentro da sociedade, rompendo com o esteriótiponte de submissão feminina.
Mulher negra; Canoas – São José – Rio Grande do Sul; Nascida em 1984	Entendo como o sistema de organização no qual o papel de liderança social, política e ecônomica é exercido por mulheres.
Homem negro; Subúrbio – Rio de Janeiro - RJ; Nascido em 1984	Não tenho ainda como opinar
Mulher negra; Duque de Caixias -Baixada Fluminense; Nascida em 1982	Sistema social de poder da mulher.
Mulher negra; Zona Sul do Rio de Janeiro; Nascida em 1967	Regime social em que a autoridade é exercida pelas mulheres.
Mulher negra; Niterói - RJ; Nascida em 1975	As mulheres têm o papel predominante no seu núcleo familiar.
Mulher negra; Ilha do Governador - RJ; Nascida em 1987	Ainda não entendo muito bem, mas creio que seja uma referência à força e ao poder femininos, como responsáveis pela criação mesmo.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1965	Uma sociedade gerida por mulheres
Mulher negra; Subúrbio – Rio de Janeiro - RJ; Nascida em 1982	Entendo por um regime social em que a autoridade é exercida pelas mulheres.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1970	Sistema de gestão de uma sociedade orientado pela mulher
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1960	Empoderamento de nós mulheres diante da força ancestral feminina e nosso comprometimento para com.todo o.proces
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1978	Sistema de gestão das mulheres
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1974	Uma forma de olhar para a importância da mulher na organização não somente familiar, mas social e comunitária.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1983	Uma ordem social pautada em valores negros e femininos
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1990	Compreendi o matriarcado através de uma imersão no livro de Chiziane [Niketche], quando o fiz precisei me desnudar e jogar tudo que até aquele momento achava que sabia. É necessário se desnudar para vermos ao fundo o real sentido do matriarcado, qual centraliza a mulher como ponte de salvação de toda sua comunidade, sendo também elo/tronco firme de ligação com a natureza mãe. Matriarcado é a sabedoria de um povo é o elo de ligação com o universo, á meu ver.
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1963	Sociedades, comunidade ou famílias comandadas por mulheres. Como também, podemos entender como toda influência feminina nas sociedades.
Mulher negra; Icaraí – Niterói - RJ; Nascida em 1955	Matriarca é a grande mae, o matriarcado seu legado
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1952	Regime social de um grupo em que o poder é exercido por mulheres
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1967	Matriarcado está associado a uma cultura que tem por base o poder centrado nas mulheres.
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1963	Organização social de mãe.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1954	Cultura na qual a mulher é o centro Regime social cuja autoridade era exercida por mulheres.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1980	A um tempo eu vinha me aprofundando sobre o matriarcado, fazia isso de modo a alimentar essa busca pelos conhecimentos espirituais que me rodeavam, mas sempre partindo de povos e mitologias eurocêntricas, distantes de mim e das minhas. Até que essa consciência mais 'íntima' de dar importância ao que correspondem a minha linhagem de fato se fez presente e desde então vou me preenchendo de conhecimentos empoderadores. Matriarcado para mim compreende-se as bases de uma sociedade que tinha/tem como centrais ou consideravelmente importantes a figura feminina sob uma regência e autoridade política, cultural e espiritual composta em determinados povos africanos e suas demais configurações sociohistóricas e de hierarquia.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1991	Sucintamente, eu entendo como matriarcado, uma estrutura social na qual mulheres possuem uma maior atuação política e nas relações de gênero.

Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1987	Compreendo como uma possibilidade de uma sociedade não baseada, no patriarcado, mas no ventre feminino.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1973	Projeto familiar com base e centralização feminina
Mulher negra; Baixada Fluminense; Nascida em 1963	É uma organização social na qual a mulher é a liderança política, social e econômica, tem como princípios básicos: a cooperação, a coletividade, a tradição e a palavra, ligação com a natureza, divisão igualitária das responsabilidades o que gera um equilíbrio entre homens e mulheres.
Mulher negra; Zona Oeste do Rio de Janeiro; Nascida em 1972	Uma organização social onde o poder está predominante com a mulher.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1965	Um modelo de organização de uma comunidade onde tem a mulher, a que concebe a vida, como o centro dessa organização.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1986	Uma sociedade pensada a partir de valores que remetem ao sagrado feminino, não como se pensa no ocidente, mas uma forma de olhar e agir no mundo cujo as vidas geradas são entendidas partes indissociáveis da compreensão do universo.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1989	Sociedade organizada a partir do ponto de vista da mulher africana, cujo o poder se vincula a nós mulheres também
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1988	Acredito que seja difícil resumir brevemente e em poucas linhas, mas pela minha compreensão o matriarcado pode ser a forma de organização estrutural de uma sociedade através dos olhos femininos.
Homem negro; Zona Central do Rio de Janeiro; Nascido em 1988	Uma sociedade onde a mulheres negras representa o modelo central de economia, politica e ótica dos relacionamentos. As mulheres negras são os seres que melhor gerem o lar, a politica.
Mulher negra; Zona Norte do Rio de Janeiro; Nascida em 1984	Soberania feminina

IKU BABA YEYE

Alaafin of Oyo

☎038-240105, 240301 Aafin Oyo,
Oyo State, Nigeria.

Our Ref CULT. / VOL.180/16 Your Ref _____ Date: 1st August, 2016

Historical facts about *Òrìsà* and *Ifá* in Yoruba Land

A major component of Yoruba cultural system is the traditional institution of *Obaship* (Kingship). Every Yoruba town or community has an *Oba* (King), as the head of the town.

The *Obaship* in Yoruba Land is an introduction into the *Òrìsà* traditional religious system, connecting the *Oba* to the *Òrìsà* "*Oba Aláàse Igbákeji Òrìsà* "(The king is the second gifted with authority after *Òrìsà*). This system is based on a structural concept based on authority delegation from the Supreme Creator, *Òlodùmarè*, to *Òrìsà* followed by the *Oba*.

The elected priestly advisers to the *Oba* are ancient official titles of the institution of the palace, always family inherited and they are related to the *Òrìsà*. These advisers are designated as the sixteen High Priests (Awo *Mérìndínlógún*) *Òndáàsà, Òsìndáàsà, Òtúndáàsà, Èkeèrindáàsà, Èkarúndáàsà, Èkefàdáàsà, Èkeèjedáàsà, Èkejodáàsà, Èkèsandáàsà, Èkèwàdáàsà, Èkokànlá áàsà, Èkejìládáàsà, Èketàládáàsà, Èkerìnládáàsà, Èkèéógúndáàsà, Èkerìndínlógúndáàsà*, who are responsible for the welfare of the town and the Oba.

At the primordial times, these advisers used in their *Àdáàsà* divination system, pieces of ivory, nuts and seeds and later introduced the cowries shell, known as the *Owó Eyo Èrindínlógún* (16 cowries divination system), being used till today.

Throughout the evolution and migration, the *Ifá* divination system of drawing marks on the sand or cam wood with Arabic origin, incorporated into their stories and system various tales, plays aspects and religious structures and functions of the Yoruba *Òrìsà* Mythology, as the *Itàn* (stories), complex songs, histories and other cultural concepts, which make up the Yoruba race.

As *Ifá* talks in *"Òkànràn wónrín"* is a clear example of incorporation:

" Èyí ni won fínpe òrúnmìlà ni akòkolókun	*" that's why they usually praise orunmila as akokolokun*
Omi yìi ni òkun àti òsà	*two rivers are called okun and osa*
Òkè tí won dé si yi ni won pè ni	*the hill where they stepped is called*
Òkè àrà tí ifá dá	*OKE ARA TI IFA DA*
Tí àwon mùsùlùmí ń pèní òkè àràfá	*which Muslim use to call OKE ARAFA*
Sùgbon tí olúyáyé jórun ní ilé yí"	*but they passed through earth and heaven at Ife "*

The new divination system called *Ifá* entered through the town of *Òtà* to the *Oba Aládé* from *Aládò*, the first Yoruba king to receive beaded crown from the *Alàáfin*, who introduced *Ifá* to the *Alàáfin*. *Ifá* divination system was proper accepted among the *Òrìsà* pantheon of the Yoruba's by the *Alàáfin Ofinràn* in the 16 centaury.

Till today the *Alàáfin* continuous to maintain the ancient *Òrìsà* tradition and Àdáàsà system has been inherited from his ancestors from the beginning of inception.

IKU BABA YEYE

Oba (Dr.) Lamidi Olayiwola Adeyemi III, J.P., CFR, LL.D,
The Alaafin of Oyo and Permanent Chairman, Oyo State Council of Obas and Chiefs