

## Mulheres africanas no Brasil

Marianne da Silva Rocha<sup>1</sup>

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo principal articular a história do Brasil e a história da África, em especial no tocante a opressão sofrida por mulheres negras, assim como as estratégias de sobrevivência da cultura africana no seu processo de reterritorialização forçada na América, cujo ponto metodológico é a compreensão de que as violências de gênero estão inseridas em um complexo civilizacional que hoje tem seu principal expoente na supremacia branca, mas que suas raízes possuem, ao menos, seis mil anos. Lançamos o conceito de mulher africana a fim de capturar e elucidar a história compartilhada e específica de mulheres negras em diferentes pontos históricos e territoriais. Neste sentido, produzimos uma crítica, limitada para os esforços e os fins deste trabalho, ao feminismo e sua compreensão universalista em busca de uma unidade e correspondência da razão de sua submissão social e sistemática.

**PALAVRAS-CHAVE:** África, mulheres africanas, mulheres negras.

### INTRODUÇÃO

Em uma primeira vista tendemos a interpretar as relações de gênero e sexo no Brasil a partir da lente da qual nos foi apresentada, o feminismo. Contrariando o discurso interno (das feministas) que advoga para si uma postura anti-hegemônica, para nós, mulheres africanas, as epistemologias e teorias feministas, de modo geral, tem agido, com efeito, como qualquer outra ideologia dominante.

O impacto dos estudos feministas transcende ao fato das mulheres se transformarem em aliadas ou não dos movimentos sociais ligados a gênero. As feministas negras brasileiras trabalharam incansavelmente para demonstrar o progresso do movimento de mulheres no Brasil em detrimento do debate racial na história do país, fato este especialmente visto a partir dos anos 80 como Gonzáles aponta (2008). No que diz respeito à participação política e cidadania, o direito de voto aos analfabetos, cujo número significativo era composto pela população negra de descendentes de escravizados, foi posterior a instituição do voto feminino. Hooks (1995) relembra que, no caso estadunidense, o movimento feminista do século XIX se organizou publicamente para contrabalancear em favor da comunidade branca o poder do voto de homens negros. A jogar pela manutenção das desigualdades sociais promovidas pelo Estado brasileiro como demonstra o grosso literatura nas ciências sociais neste país, incluir as mulheres (brancas) na cena pública pode

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Sociais, mestranda em Ciência Política pelo IESP-UERJ. E-mail: marianne.rocha@iesp.uerj.br.

ser pensado como um instrumento do pragmatismo masculino onde a população negra como um todo é expressiva.

A compreensão de que os problemas da esfera doméstica refletiam as formas de como a organização do espaço público eram feitas, o entendimento da maternidade como um fardo obrigatório, a violência doméstica como estrutural, violências sexual, moral e simbólica e seus efeitos. Tudo isto é uma conquista dos movimentos feministas, mas é necessário compreender como as mulheres africanas brasileiras expressam a si mesmas de maneira independente e como lidaram e lidam tanto com uma realidade opressiva patriarcal como com os avanços das teorias e movimentos feministas, compreendendo este último como parte constituinte e participante do mundo Ocidental.

## **MULHERES NEGRAS OU AFRICANAS?**

Escolhi o uso do conceito de mulher africana e não a categoria mulher negra por três motivos que serão explicados ao longo do texto. O primeiro deles é a compreensão de que fomos gradativamente transformadas em mulheres negras, ou seja, o outro das mulheres brancas, o outro da sociedade racista (COLLINS, 2000), já na Antiguidade Neo-Clássica (200 d. C – 1500 d. C). O segundo deles é a compreensão de que fomos transformadas em mulheres, do ponto de vista biológico e suas interpretações a respeito de uma inferioridade intrínseca e, portanto, justificando seu lugar no espaço doméstico (do trabalho doméstico) neste mesmo período. O terceiro é a necessidade de promoção de abordagens capazes de construir novos modelos de sociedade a partir do horizonte proposto pela colonização do continente americano.

Nossa posição surge da convergência entre os princípios metodológicos de N'diaye (2008) e Wedderburn (2005; 2007) e epistemológicos de Molefi Asante (2014). Princípios o que chama de “metodologia Diop-Ki-Zerbo-M'Bokolo-Obenga-Diagne” (WEDDERBURN, 2005) constituída de princípios que tornam inteligíveis a organização da história da África, entre eles, o enfoque histórico-temporal de longa duração e análise societária centrada na estratificação da sociedade em agregados de interesses diferenciados e, epistemologicamente sua expansão para compreensão da diáspora forçada africana como parte da história de seu continente original resguardadas suas especificidades.

O presente artigo não tem por objetivo um debate minucioso sobre as teorias feministas e suas divergências, mas o mesmo é tomado de maneira uma para que, do ponto de vista metodológico, consigamos alcançar os pontos centrais abordados no texto: 1 – o feminismo é um fenômeno de origens europeias; 2 – o feminismo tem trabalhado para manutenção da supremacia branca nos termos em que, via de regra, não está unido às necessidades globais de povos não-brancos do planeta na preservação de suas culturas “tradicionais” ante aos diversos ataques que sofrem; 3 – setoriza a questão de sexo e gênero como um fenômeno em si mesmo e não como uma questão civilizacional; 4- não se organiza, em regra, ao redor de soluções fora do escopo eurocêntrico.

A mais perversa constatação sobre a invenção das mulheres negras reduzidas a condições servis em sociedades escravocratas do Novo Mundo que evidencie essa “construção” feminina não está no contexto interno das dinâmicas sociais pré-coloniais de onde vieram essas mulheres, mas em outro sistema opressivo correlato, a escravização de populações africanas pelos árabes na África subsaariana; a parcela majoritária de suas vítimas era do sexo feminino (ROBERTSON, KLEIN, 1997 *apud* BONFIM, 2009) diferentemente do estilo do tráfico estabelecido pelos europeus. N’Diaye (2008) corrobora essa informação lembrando que dois a cada três escravizados eram mulheres. A natureza dessas duas investidas contra populações africanas é bem diferente, é verdade; enquanto o tráfico transatlântico focava na produção e extração de riquezas em colônias através do trabalho agrícola e minerador, o tráfico islâmico destinava-se principalmente a criação de haréns e a produção de grandes exércitos nacionais masculinos que tinham como princípio a castração generalizada. Este último atravessou pelo menos quatorze séculos, cujo ponto inicial é datado de 652, de acordo com Wedderburn (2007) quando um tratado de paz entre o Abdullah ibn Saad (general invasor e dominante do Egito e da Líbia originário da tribo coraixitas de Meca, da linhagem de Maomé) e o rei de Núbia (atual Sudão) Khalidurat estipulava a entrega anual de 360 escravos como forma de evitar a guerra. Sustentamos que esses dados possuem possíveis influências na história brasileira por ter ocorrido em concomitância à invasão da Península Ibérica por povos oriundos do que onde se compreende como Síria, Marrocos, Iêmen, Arábia Saudita, os mesmos locais receptores de negros escravizados e países pertencentes a um território denominado como zona de confluência por Cheik Anta Diop (2014 [1959]), ou seja, um espaço de disputa entre os dois berços civilizatórios e principais fontes do *ethos* em que se derivou os modos de vidas modernos europeus e africanos, o berço setentrional ou nórdico e o meridional, que se assentou no século VIII, de acordo com N’diaye (*ibidem*), e século IX durante o Califado da Abássida, como elucida Wedderburn (*ibidem*), já com uma escravidão racial baseada em mão de obra exclusivamente negra.

Com os mesmos requintes de propaganda científico-filosófico do racismo dos séculos XVII, XVIII e XIX, N’Diaye (*ibidem*) elucida que os árabes produziram nomes como Ibn Khaldun (1332-1406), considerado o seu maior historiador, capazes de justificar a escravidão negra. O elemento racial não pode ser subtraído dessas investidas contra os povos africanos, talvez o mais conhecido negro e muçulmano que levantou-se contra a opressão branca que a sua época era árabe foi Al Jahiz. McLeod oferece alguns indicativos. Além de construir argumentos para a igualdade de todas as raças, al-Jahiz

discute temas de preconceito racial, discriminação e estereótipos negativos que sugere a prevalência do pensamento racial e das estruturas sociais racializadas na sociedade islâmica inicial. (2016, p.8, tradução minha)

Vivendo no século IX, al-Jahiz fornece uma visão privilegiada do que seria o conflito racial conflagrado no interior das sociedades islâmico-árabes. Antropólogo, zoólogo, teólogo, filósofo nascido no Iraque, al-Jahiz apresentou uma defesa negra, especialmente dos Zanj (povo que protagonizou o maior levante negro no mundo árabe); em texto intitulado *The Book of the Glory of the*

*Black Race*, al-Jahiz procurou ridicularizar a sociedade árabe e desafiar os preconceitos raciais predominantes no mundo islâmico, ele apresenta uma defesa dos negros contra o preconceito racial, enumerando várias virtudes dos negros como sua piedade, honestidade e generosidade e até mesmo apresenta o Negus da Abissínia (atual Etiópia) como o primeiro governante a se converter ao Islã. Em uma longa discussão sobre as histórias do mundo pré-moderno e as origens das culturas, al-Jahiz dividiu as populações humanas em categorias de brancos e não brancos e insiste que qualquer pessoa que não seja branca pertence a uma maioria negra culturalmente superior. al-Jahiz segue argumentando que "quando o Profeta (as bênçãos de Deus e a salvação estão com ele), soube que os Zanj, os etíopes e os núbios não eram vermelhos nem brancos, mas negros, ele considerava os árabes e nós como iguais". (AL-JAHIZ, 1981, p.51 *apud* McLeod, 2016, p.100, tradução minha).

Percorremos todo esse caminho para demonstrar como o patriarcalismo, tanto europeu como árabe, tem inventado pessoas negras, em especial as mulheres, desde a antiguidade, possivelmente estabelecendo laços específicos com a realidade brasileira, com a colonização portuguesa, herdeira das influências islã-arábicas e sua fixação com características as quais são atribuídas inferioridade contidas na cor da pele e nas feições dos africanos. Esta leitura pressupõe que as nações árabes de raça foram transferidas para a península arábica e seus habitantes, no que Wedderburn chamou de um modelo íbero-arábico (2007, p.200).

O escravismo árabe também possui outras relações estreitas com a construção da diáspora africana brasileira ao passo que as populações autóctones africanas tiveram que lidar diversas vezes simultaneamente com a pressão de escravizadores europeus no território angolano, por exemplo. Especialmente seria interessante citar que a partir da instituição do Califado de Sokoto no início do século XIX sob a liderança de Usman dan Fodio, fundado durante as jihad fula, cuja economia também estava assentada no comércio de escravizados. De acordo com N'diaye (2008, p. 122-123), a partir da ideologia lançada por Ahmed Baba que permitia a captura e escravização de populações não-muçulmanas e que, inclusive, debatia as fontes da escravidão negando o elemento racial como fundante, pondo em seu lugar a incredulidade em Alá, milhares de yorubás, haussás, wolofs, fulanis foram trazidos para o Brasil. Foram esses negros os organizadores da Revolta dos Malês, ocorrida na Bahia em 1835.

Também seguimos essa via para afirmar a antiguidade da resistência frente a diversas situações opressivas enfrentadas por populações de pele preta. Este é o terceiro e último ponto que justifica o uso do termo mulheres africanas. Além do fato concreto de estarmos submetidas historicamente a situações de opressão diretamente ligadas as nossas condições raciais e sexual-biológicas, esta realidade precisa se transformar em identidades propositivas, em pessoas agentes de sua própria história e em sujeitos científicos potencialmente libertadores.

Essa identidade propositiva se dá a partir de dois eixos principais. O primeiro é do reconhecimento da amplitude, influência e interconexão entre

diferentes povos africanos efetivamente demonstrados a partir de uma análise linguística, antropológica e sociológica emanados por Diop (2014 [1959]) compreendida como os primeiros passos para uma consciência histórica africana em moldes científicos modernos (KEITA, 2008, p. 50) sendo posteriormente confirmado por Ani (1994), Ela (2014), Finch III (1991; 2009), Ki-Zerbo (1979), Lam (1994), Obenga (1973;1991;1993) e etc; e o segundo por uma postura metódica e epistemológica que procura responder uma pergunta básicas: quem está falando? De acordo com Asante (2014 [1980]; 1987; 2009), saber se uma pessoa ocupa um lugar central ou marginal com relação a sua própria cultura em um mundo organizado por hierarquizações sociais é fundamental para reconhecer o sujeito africano como central em tudo e capacitado com recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. A partir de Nascimento (2017) compreende-se que a nacionalidade pós-colonial (brasileira, estadunidense, jamaicana, angolana, etc.) não é determinante de uma identidade propositiva, apenas um cinturão histórico para apreensão de uma realidade partida que responde a contextos políticos modernos. O sentimento de pertencimento étnico está diretamente ligado a um fluxo de trocas culturais com seu redor que não encerra a realidade de qualquer grupo em si mesmo, principalmente no continente africano, onde é muito comum o fato do nativo falar ao menos duas línguas distintas e as crescentes comprovações científicas das ligações culturais entre diferentes culturas africanas erigindo Estados multiétnicos, como demonstra Mogobe Ramose e seu Ubuntu (1999), especialmente na análise do movimento migratório do grupo linguístico bantu e sua tendência à incorporação de “diferentes”, e o comprometimento com o renascimento africano já na modernidade elaborando uma resposta a supremacia branca a partir da unidade política dos povos negro-africanos (DIOP, 1987). Portanto somos todos africanos.

## **FUNDO EPISTEMOLÓGICO E PROPOSIÇÃO METODOLÓGICA**

Comumente a trajetória das mulheres negras é tratada a partir de uma perspectiva negativa, isto é, da negação de algo hierarquicamente estabelecido a partir da mulher branca. Como Gonzáles (2008, p.40) reitera, o movimento de mulheres brasileiro reproduz o imperialismo cultural do movimento de mulheres ocidentais, sendo elitistas e discriminatórias, e fazendo uso, quando necessário, de manipulação das chamadas mulheres de base. Esse discurso normativo fez surgir um “outro” a respeito da mulher negra componente de uma classe dominada, transformando esse ser em função da sociedade racista global. Através do que Collins (2000) chamou de imagens controladoras e Davis (1981) de caracterizações imaginárias das mulheres africanas, vemos os estereótipos racistas como da mulata e da mãe preta, permearem o imaginário social brasileiro e afetarem negativamente a auto-imagem das mulheres negras, porém, mesmo superando esses estereótipos racistas, a situação social de marginalidade conferida à comunidade negra tem sido o ponto referencial de produções de identidade, por exemplo, com a positivação de termos como periferia. Periferia é o nome dado ao espaço que se organiza a partir do que é centro. Se ao compreender que estar na periferia do mundo ou

da sua cidade define pessoas propositivamente, isto é, a qualifica e se esquece que periferia é apenas um conceito analítico do “outro”, esse centro continuará definindo suas possibilidades de existência e sua realidade.

Se tomarmos aqui a experiência religiosa e cultural das comunidades negras do Brasil, analisando de forma estanque as expressões religiosas “tradicionais” africanas e o lugar conferido a mulher no seu interior e o lugar conferido às mulheres negras nessa sociedade global, a última em detrimento da primeira, acaba-se negando as possibilidades de interferência na realidade sexista e racista desses territórios, que são unanimemente interpretados como dinamizadores de um *ethos* afro-brasileiro.

Neste sentido, é necessário lembrar que as religiões africanas no Brasil se fazem nas cotidianidades e não se encerram nos muros de uma “roça de santo” e seriam esses elementos, genuinamente africanos, um dos os principais alimentadores de uma identidade resistente e culturalmente rica.

O candomblé é uma estrutura religiosa datada, fruto de uma feminilidade africana baseada no que Katherine Bankole (2008, p.270-271) definiu como apelo ao humanismo essencial. Essa estratégia se definiria pelo “esforço de atrair cidadãos brancos para a causas de justiça social, (...) admitindo o risco como ferramenta necessária de libertação”. Relembrando o Odu Ifá, a partir dos escritos de Maulana Karenga, Bankole lembra que o risco é o auto-sacrifício e, portanto, uma oferenda espiritual, necessário para a comunidade como um pontapé inicial para auto-emancipação (*ibidem*, p.273).

Citando o caso de Maria M. Stewart (1803-1879) em seu artigo como exemplo desse tipo de feminilidade, no caso brasileiro, a partir da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, de Mãe Aninha e Mãe Senhora certamente ocupando posições correlatas no candomblé, um exemplo é a criação dos cargos de Obás de Xangô. Essas sacerdotisas do candomblé instituíram funções dentro da hierarquia religiosa de ordem civil basicamente destinado a pessoas brancas de prestígio, convocadas a defender sua religiosidade. Bem como cita Abdias Nascimento (2017, p. 126), alguns cargos de *ogan*, foram destinados ao mesmo fim e ao mesmo perfil de pessoas como resultado direto da constante perseguição policial. Nascimento (*ibidem*, p.129) é bastante cuidadoso ao alertar que essa sobrevivência de traços culturais negros tem sido manipulada como uma prova da inexistência do racismo brasileiro, quando na verdade é fruto tanto de ataques racistas ao estilo ibérico tanto de estratégias de coragem e análise cuidadosa da realidade racista protagonizadas por mulheres negras.

No Brasil, ainda possuímos os exemplos de Luiza Mahin, quituteira e livre, estando diretamente ligada a Revolta dos Malês e a Sabinada no Estado da Bahia, articulou essas lutas a partir da comunicação em árabe distribuindo mensagens entregues a meninos que fingiam que iam comprar seus quitutes e de Teresa de Benguela, no Mato Grosso, líder do Quilombo de Guariterê, comandando sua estrutura política, econômica e militar manteve um sistema de defesa armado e utilizando a tecnologia da forja na confecção de instrumentos de trabalho, Teresa esteve a frente do quilombo por vinte anos. Este último se enquadraria no que Bankole (*ibidem*, p.267) chamou de “cultivar um senso

reforçado de si mesma orientado e apoiado pela relação da pessoa com a comunidade”. Exemplificando a opção de “não agir como uma mulher” para cumprir um papel maior, um elevado senso de seu lugar, recusando-se a seguir normas prescritas e estabelecendo um diálogo contínuo com a comunidade. A mulher negra, segundo Theodoro (2008, p.92), “se estrutura como a pessoa que toma para si a responsabilidade de manter a unidade familiar e a coesão grupal”. Mesmo este sendo um recorte diferenciador da mulher de terreiro da mulher “comum”, certamente essa abordagem é muito mais interessante quando generalizada para territórios negros, principalmente quando se admite a crença comum africana da universalidade do espírito, independentemente da forma religiosa (AKBAR, 1984).

Diferentemente de uma religião que se caracteriza pela institucionalidade de dogmas, corpo sacerdotal hierárquico, a separação entre Deus e o homem e a escolha de espaços pré-determinado para o exercício da prática religiosa, a religião africana em diáspora, para mim, basicamente pode ser definida como uma ritualização do passado. No recorte que tange às populações trazidas ao Brasil, Fu Kiau (2001) demonstrou com maestria como a lógica espiritual bantu de raiz Kongo-Angola está diretamente ligada ao passado e a ancestralidade. Nobles (2009) em exame do sistema divinatório Odu Ifá e da noção de pessoa yorubá demonstram como a sede da inteligência emocional reside no Okan (coração), lugar que se manifesta corporiamente compartilhado por toda família extensa de vivos e mortos. Essa convicção da realidade espiritual transpassa microuniversos e revela a qualidade do pensamento do povo africano.

Essa mentalidade reterritorializada no Brasil tem suas evidências, ao contrário de uma tendência generalizada de confiná-la em templos religiosos, na cotidianidade do negro brasileiro. Danças populares como o jongo, as mesas fartas das periferias, o uso generalizado da palavra tia e tio pelas crianças em uma referência nítida ao compartilhamento do cuidado, originado da sobrevivência da importância dada ao irmão da mãe, como Radcliffe-Brown (1973) percebeu na sociedade sul africana, como Diop (2014) observou no Império Mali e de Gana da idade média, como Pereira (2004) demonstrou na Angola passada e atual, as famílias extensas que foram transformadas em nucleares ainda se reagruparam ao redor de uma mulher mais velha. Não podemos e não devemos perder isso de vista; o centro do debate precisa ser conduzido pelo movimento da mentalidade e cultura desses povos originários do continente africano em seus novos territórios

Outro ponto que é fundamental diz respeito de uma mulheridade africana que foi transmutada em mulher negra. Oyewume (2004) refletindo sobre a sociedade yorubá, constatou que o sistema hierárquico dessa sociedade não organiza lugares sociais a partir do sexo, mas a partir da antiguidade. A autora constata que o conceito mulher, sexualizado e corporificado com limites biologizantes, não existe nesse universo. E vai além: o que estaria mais próximo da categoria mulher seria uma capacidade uma condição, que é de gerar vidas. Kasembe (2011) chega a mesma conclusão em seu trabalho etnográfico organizado de maneira independente no território dos antigos sobados de Kisembe, onde hoje fica Kissamã, Angola. De acordo com

Kasembe, esse foi um dos povos que sofreram uma das investidas mais agressivas dos portugueses por possuírem um histórico de um sentimento de independência. Ao negar-se a prestar vassalagem ao reino do Kongo, conseqüentemente responder ao seu sistema de tributação, ao mesmo tempo em que enfrentava as investidas de exércitos islã-arábicos vindos do norte, até serem finalmente dominados pelos colonizadores europeus, toda a sua estrutura social e documentação a respeito foi destruída, revelando uma vontade de que esse modo de vida desapareça. É interessante dizer que além do Rio de Janeiro ser o maior porto receptivo de escravizados, o atual Estado possui uma cidade chamada Quissamã.

Outros dados reveladores a respeito do nível de colonização da concepção de corpo vêm a partir do trabalho de campo realizado por Seeger, Da Matta e De Castro (1979). A conclusão é basicamente o seguinte: os indígenas do Alto Xingu não percebiam o corpo de maneira totalizada, ou seja, dos pés a cabeça, e também o compreendiam como algo a ser humanamente construído desde a gestação. Aquele grupo percebe o ato de produzir um bebê, de maneira literal, através de cada relação sexual ao qual tinham, como se a cada encontro se esculpisse aquele novo ser na barriga da mãe. O trabalho de outro antropólogo branco sobre sociedades indígenas da América do Sul chamado Sociedade contra o Estado de Pierre Clastres (2013) dá a devida atenção ao que foi chamado de tortura no português. Através de um doloroso processo de flagelação ritualizado, as mulheres e homens daquelas sociedades são convocados a serem fortes através inscrição de suas leis e normas no próprio corpo.

Trazer essas noções são interessantes para repensar, inclusive, a relevância, a abrangência e a universalidade do que se chama de direitos reprodutivos e práticas contracepção como a camisinha. Quais são seus significados em culturas que percebem seus corpos de maneira não fragmentada, em termos de pênis e vaginas, não biologizada e que compreendem justamente o ato de gerar vidas como a sua significação de existência? Neste sentido uma observação se faz necessária. A compreensão da geração de vida não está ligada a exclusivamente à capacidade de engravidar. Kasembe relembra que ao nascer, a mulher já é mãe.

É importante frisar que esse lugar de mãe-mulher em sociedades africanas não se afinizam com sua compreensão no mundo patriarcal. É o oposto. O poder organizativo social e familiar das sociedades africanas ao redor do “sexo” feminino é tão evidente que vai ser nominado pelos antropólogos e sociólogos brancos como ginecocracia. Diop (2014) será enfático e definirá grande parte da África negra como matrilinear. Dialogando diretamente com os teóricos evolucionistas e racistas Bachoffen, Morgan e Engels, Diop percebe como a família nuclear europeia foi responsável direta para os desdobramentos econômicos dessas sociedades e vai procurar sua contrapartida no seu território natal, Senegal, e extrapola essas fronteiras políticas e estabelece conexões entre diversos povos desde a organização familiar africana, extensa e materna.

Diop vai além de descaracterizar a imposição de um papel feminino universal inferior; ele é contemporâneo a Beauvoir e por mais que não dialogue diretamente com a autora ele trás informações importantes que relativizam a abrangência de sua análise. Diop observou as regras para divórcio, direitos sobre o uso da terra, papel social desempenhado, regras para o casamento e a noção de dote. Suas proposições foram continuamente comprovadas através do estudo das instituições africanas, mas para limitação do nosso estudo foram observadas apenas tradições ancestrais conectadas ao Brasil.

## CONCLUSÃO

É de suma importância lidar com nosso passado para dimensionarmos o tamanho da nossa colonialidade, que inclui nos percebermos exclusivamente como mulheres negras.

Se os homens negros tem sido seduzidos pela retórica e prática sexista desde a antiguidade, como aponta Moore (2007), nós também somos frequentemente chamadas a compor novas estratégias de perpetuação dessa nova geografia do poder. O feminismo, de acordo com Mazama (2009), está carregado de elementos metafísicos europeus que tem agido em função da perpetuação do *modus* ocidental, destruindo nossa capacidade imaginativa e construtiva para elaboração de um futuro refletindo nossas realidades históricas; a essa necessidade Nascimento (2002, p. 53) deu nome de cultura criativa. Para ele, as culturas africanas e negras, mesmo apresentando diversas mudanças e nuances híbridas com outras culturas, mas que resguardam sua identidade como tal por serem típicas de comunidades negras, precisam se submeter a um criticismo que permita construir uma “unidade libertadora e progressista que suportam e estruturam a cultura pan-africana”.

O debate a respeito da soberania sobre o próprio legado coletivo necessita de constante ressuscitação; Abdias Nascimento estava comprometido com a modernização das tradições africanas pelo *locus* de seu próprio agente, a comunidade global negra, e de seu próprio ethos como forma de defesa e de ação contrária às forças eurocêntricas de dominação tanto de corpos, como de conhecimento.

Se os brancos estabelecem linhas teóricas de ordenação a partir do platonismo ou aristotelismo ou cristianismo, ou seja, contabilizando ao menos dois mil e oitocentos anos de história, nós, pessoas negras no mundo, temos que lidar com cerca de dez mil anos, se excluído o processo de hominização.

A necessidade de inserir a história do povo negro no Brasil à história africana perpassa pela necessidade de união de forças contra o racismo global, assim como a ampliação do debate a partir da compreensão de que este último é um fenômeno desenvolvido conjuntamente à subalternização do ente feminino e outras mazelas sociais. “Afastar o social do racial ou negar o racial em favor do social é cometer violência às verdades sócio-raciais circundantes que no mundo inteiro” (WEDDERBURN, 2005).

Nossa hipótese é que a queda do mundo agro-burocrático matricêntrico, isto é, os modelos civilizatórios africanos exemplificados por Kush, Kemet

(Egito) e Napata, iniciado no quarto milênio antes de Cristo com suas características redistributivas, de solidariedade, harmonia entre etnias e respeito às mulheres, idosos e crianças, deu lugar a uma nova ordem patricêntrica expansionista vindas da Eurásia cuja ética de guerra e o uso da violência são os pontos centrais dessa sociedade (*idem*).

Neste sentido, a solução para o problema das mulheres, em especial das mulheres negras, não poderia estar afastada do estudo da história da África, assim como os principais problemas que afligem a humanidade no século XXI, como, a título de exemplo, a gigantesca concentração de renda em escala planetária e a expansão do complexo prisional principalmente na América colonizada por latinos, não podem ser problemas encarados de forma estanque por mais que possuam dinâmicas próprias.

## REFERÊNCIAS

AKBAR, Na'im. *Afrocentric social Science for human liberation*. In Journal of Black Studies, vol. 14, n. 4, jun., p. 395-414, 1984.

ANI, Marimba. *Yurugu: na african-centered critique of European cultural thought and Behavior*. Nova Jersey: Africa World Press, Inc. 1994.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade. A teoria de mudança social.

BONFIM, Vânia Maria da Silva. *A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas* in: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora (Coleção Sankofa, v. 4 - Matrizes africanas da cultura brasileira). São Paulo: Selo Negro, 2009.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2 ed. Nova York: Routledge, 2000.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe.

DIOP, Cheikh Anta. *Black Africa: The economic and cultural basis for a federated state*. Chicago Review Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Odivelas: Edições Pedagogo, 2014.

FINCH III, Charles S. *Echoes of the oldest darkland: themes of the african eden*. Atlanta: Khenti, Inc., 1991.

\_\_\_\_\_. Cheik anta diop confirmado in: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora (Coleção Sankofa, v. 4 - Matrizes africanas da cultura brasileira). São Paulo: Selo Negro, 2009.

HUDSON-WEEMS, Clenora. *Africana womanism and the critical need for Africana theory and thought* in The Western Journal of Black Studies, v. 21, n. 2, p. 79, 1997.

KASEMBE, Dya. *As mulheres honradas e insubmissas de Angola*. Luanda: Mayamba Editora, Coleção Kunyonga, 2011.

KEITA, Boubacar Namory. *Cheikh Anta Diop. Contribuição endógena para a escrita da história do continente. Ensaio de reflexão sobre uma obra*. Luanda: Editora Nzila, 2008.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *African cosmology of the Bântu-Kôngo: tying the spiritual knot: Principles of life & living*. Athelia Henrietta Press, Pub. in the name of Orunmila, 2001

KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*

LAM, Aboubacry Moussa. *Le sahara ou la vallée du nil?*. Dacar: IFAN-Cheik Anta Diop/Khepera/A.M.LAM, 1994

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra in *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, p. 29-47, 2008.

MAZAMA, Ama. *Afrocentricidade como um novo paradigma*, in: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* (Coleção Sankofa, v. 4 - Matrizes africanas dacultura brasileira). São Paulo: Selo Negro, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Tomo I (até o Século XVIII). Lisboa: Vulgata, 2003.

N'DIAYE. Tidiane. *Le Génocide voile*.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*.

NOBLES, W. (2009). Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 277-297.

OBENGA, Théophile. *L'Afrique dans l'Antiquité – Égypte ancienne – Afrique noire*, Paris: Présence Africaine, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ancient Egypt and Black Africa: A Student's Handbook for the Study of Ancient Egypt in Philosophy, Linguistics and Gender Relations*, SAAKANA, Amon Saba (org.). London: Karnak House, 1992.

\_\_\_\_\_. *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes – Introduction à la linguistique historique africaine*. Paris: L'Harmattan, 1993.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies in African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series, v. 1, p. 1-8, 2004.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, Brasil, 2004.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *O irmão da mãe na África do Sul. Estrutura e função na sociedade primitiva*, 1973.

RAMOSE, Mogobe B. *African philosophy through ubuntu*. 1999.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; DE CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras* in Boletim do Museu Nacional, n. 32, 1979.

ELA, Jean-Marc. *Cheikh anta diop ou a honra de pensar*. Mangualde: Edições Pedagô; Luanda: Edições Mulemba, 2014.

WEDDERBURN, Carlos Moore. *Novas bases para o ensino da África no Brasil, 2005*. Disponível em: <[https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/849149/mod\\_resource/content/1/WEDDERBURN,%20Carlos.%20Artigo%20cient%C3%ADfico.pdf](https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/849149/mod_resource/content/1/WEDDERBURN,%20Carlos.%20Artigo%20cient%C3%ADfico.pdf)>

\_\_\_\_\_. *Para uma nova sociedade globalmente inclusiva, baseada nas lógicas de solidariedade*. 32ª International Conference on Social Welfare, 2006. Disponível em: <[https://www.icsw.org/images/docs/Events/2006\\_Brazil/18\\_07\\_PDF/carlos\\_moore.pdf](https://www.icsw.org/images/docs/Events/2006_Brazil/18_07_PDF/carlos_moore.pdf)>

\_\_\_\_\_. *Racismo através da história: da antiguidade à modernidade*. 2007. Disponível em: <<http://www.abruc.org.br/sites/500/516/00000672.pdf>> Acesso em 22 de novembro de 2017.