

ENSINO, SAÚDE E AMBIENTE

Matrípôtência e biointeração: princípios contracoloniais de defesa da vida

Matrípôtency and biointeraction: countercolonial principles of defense of life

Viviane Pereira da Silva  *

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.

Palavras-chave:

matrípôtência;
biointeração;
interseccionalidade;
colonialidade;
contracoloniaisidade.

Resumo: O processo de colonização que construiu a Modernidade impôs a povos de todo o mundo estruturas dicotômicas de poder baseadas no par dominação-subordinação, que perpassam relações de raça, gênero, classe social, humanidade-natureza, dentre outras. Com Carla Akotirene e Nego Bispo, entendemos que na resistência à violência colonial é importante forjamos nossos próprios conceitos, a partir das cosmoperpeções dos povos afropindorâmicos. Sendo assim, trazemos aqui um pouco de como se articulam racismo e machismo a partir da dinâmica colonial, perpetuando múltiplas opressões e epistemicídios em relação aos saberes e modos de vida dos povos afropindorâmicos. No entanto, tais saberes estão vivos e potentes, organizando a vida nas comunidades contracoloniais e podem nos ajudar a romper com essencialismos e repensar nossa organização social, ao constituírem contraponto às estruturas de poder que determinam as relações no colonial-capitalismo. Nesse sentido, trazemos os conceitos de Biointeração, de Antônio Bispo dos Santos, e Matrípôtência, de Oyèrónké Oyèwùmí.

Keywords:

matrípôtence;
biointeraction;
intersectionality;
coloniality;
countercoloniality

Abstract: The colonization process that built Modernity imposed dichotomous power structures on people all over the world based on the domination-subordination pair, which permeate relations of race, gender, social class, humanity-nature, among others. With Carla Akotirene and Nego Bispo, we understand that in resisting colonial violence it is important to forge our own concepts, based on the cosmoperceptions of afropindoramic peoples. Therefore, we bring here a little of how racism and machismo are articulated based on colonial dynamics, perpetuating multiple oppressions and epistemicides in relation to the knowledge and ways of life of afropindoramic peoples. However, such knowledge is alive and powerful, organizing life in countercolonial communities and can help us break with essentialisms and rethink our social organization, by constituting a counterpoint to the power structures that determine relations in colonial capitalism. In this sense, we bring the concepts of Biointeraction, by Antônio Bispo dos Santos, and Matrípôtency, by Oyèrónké Oyèwùmí.

* Endereço para correspondência: Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis, s/n, bloco O. Gragoatá, Niterói - RJ. CEP: 24210-201. E-mail: vps.vivianepereira@gmail.com.br



Introdução

Em apresentação crítica do conceito de “interseccionalidade”, Carla Akotirene (2019) ressalta que o mesmo foi criado pela intelectual afro estadunidense Kimberlé Crenshaw,¹ como um recurso metodológico que evidencia a inseparabilidade estrutural entre racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, marcando uma perspectiva de mulheres negras sobre as múltiplas opressões que as atingem.

Além disso, adverte a autora, é fundamental percebermos que as múltiplas opressões evidenciadas no debate sobre interseccionalidades integram as engrenagens coloniais de domínio e exploração. Por isso, para avançarmos no enfrentamento à dominação da branquitude capitalista cisheteropatriarcal, não podemos partir da cosmopercepção do colonizador. É necessário buscarmos outras perspectivas, tomar como referenciais os saberes que vêm sendo silenciados, demonizados e invalidados, afirmando-os também em espaços institucionais, como os da universidade, das empresas, das políticas públicas (Akotirene, 2019).

Seguindo a perspectiva defendida por Akotirene, nossa proposta aqui é trazer cosmopercepções e conceitos afropindorâmicos, historicamente silenciados pelo epistemicídio que constitui o conhecimento científico em nosso país, como contraponto a pilares que organizam o modo de vida capitalista. Com o conceito de Biointeração, de Antônio Bispo dos Santos, buscaremos problematizar o princípio desenvolvimentista, que orienta os modos de produção e consumo em nossa sociedade. Com o conceito de Matripotência, de Oyèrónké Oyěwùmí, questionaremos a estrutura patriarcal, que opera a distribuição de poder e riqueza a partir da noção de gênero.

Delinearemos como o colonial-capitalismo se estrutura a partir de relações dicotômicas de dominação-subordinação que se expressam em vários campos e atuam de maneira interseccional, perpassando gênero, raça, classe social, relação humanidade-natureza, dentre outros. Daremos enfoque a como essa estrutura condiciona uma concepção inferiorizada da categoria mulher em oposição à dominância masculina, assim como inferioriza a natureza e os seres não-humanos em relação à chamada humanidade. Faremos essa crítica a partir de perspectivas trazidas por autoras e autores contracoloniais e decoloniais, que nos ajudam a romper com os pretensos universalismos das concepções ocidentais e construir parâmetros para relações sociais mais livres, igualitárias e orientadas ao bem viver.

¹ O termo interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw, em 1989, através do artigo *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. No entanto, ganhou popularidade acadêmica só a partir da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Conexas de Intolerância, em Durban, na África do Sul, em 2001, passando também a ser usado, muitas vezes, de maneira esvaziada em relação ao sentido originalmente proposto (Akotirene, 2019).

Colonialidade, decolonialidade e contracolonialidade

O termo decolonialidade tem sido usado para definir os estudos críticos da colonialidade, que pode ser definida como um regime de poder que se estabeleceu a partir do declínio do sistema de colonial, através da imposição às ex-colônias de um modelo de desenvolvimento orientado por padrões econômicos, políticos, morais e epistemológicos definidos a partir dos modos de vida e interesses europeus e norte americanos (Nascimento, W., 2009).

Conforme afirma Aníbal Quijano (2010, p. 84), sociólogo peruano que criou o conceito:

Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é obviamente mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas, foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo de modo tão enraizado e prolongado.

No âmbito da produção de conhecimento, a colonialidade impõe a universalização de perspectivas específicas, que acabam por adquirir estatuto de modelo válido para todo o mundo. O sociólogo porto riquenho Ramón Grosfoguel (2016) chama atenção para o fato de que o cânone do pensamento em todas as disciplinas humanas e sociais nas universidades ocidentais se baseia nas teorias propostas por alguns poucos homens de cinco países: Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. Afirma ainda que este fato seria reflexo das bases racistas, sexistas e epistemicidas que formaram estas instituições e que se reproduzem permanentemente em seu modo de funcionar. Na medida em que a colonialidade impõe uma perspectiva eurocêntrica na História, no modo de vida e na construção de conhecimento, isso implica também no ataque à História, aos modos de vida e à construção de conhecimento dos povos colonizados, caracterizando o que temos chamado epistemicídio.

Segundo a filósofa e ativista Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio é um elemento constitutivo do dispositivo de poder da racialidade, uma forma altamente eficaz e duradoura de dominação que nega legitimidade ao conhecimento produzido pelos grupos subalternizados, assim como aos seus métodos de produção de conhecimento e às próprias pessoas pertencentes a esses grupos como sujeitos cognoscentes. Esta forma de violência foi empregada sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a política hegemônica (capitalista ou socialista), fossem eles trabalhadores, indígenas, pessoas pretas, mulheres, ou outras minorias políticas (Santos *apud* carneiro, 2005).

Enquanto os “estudos da colonialidade” ganharam destaque no meio acadêmico apenas a partir da década de 90, o quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) nos conta sobre uma

pluralidade de conhecimentos e experiências que questionam o poder colonial e evidenciam suas múltiplas dimensões opressivas desde muito antes. Segundo afirma, os povos afropindorâmicos² - quilombolas, indígenas, povos de terreiro, favelados, ribeirinhos, dentre outros - sempre foram “contracoloniais”, termo por ele forjado para enfatizar a história de resistência e protagonismo desses grupos na formulação dos seus saberes e na autodeterminação de seus modos de vida.

Com isso, Nego Bispo sinaliza que o debate sobre a colonialidade, ainda que importante, vem da academia, em sua maioria branca, que muitas vezes não dialoga com os grupos tradicionais minorizados. Já os grupos contracoloniais não se dedicam a “desfazer a colonialidade imposta pelos brancos” - estratégia que ele atribui à crítica decolonial -, mas a manter, preservar e transmitir suas formas tradicionais de vida, em um movimento de luta e resistência que é tão antigo quanto a própria violência colonial. Esses grupos têm sido atacados, perseguidos e discriminados de diferentes maneiras ao longo de nossa história, o que Bispo atribui ao fato de terem uma cosmopercepção própria e um estilo de vida autônomo e bem consolidado em relação ao mundo colonial-capitalista, constituindo para este uma ameaça.³

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contracolunização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contracolunizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (Santos, A., 2015, p. 48).

A pesquisa conduzida pela historiadora Beatriz Nascimento (2018) se dedicou a destacar as semelhanças existentes nos modos de vida das diferentes comunidades afrodiaspóricas, evidenciando a continuidade histórica entre os quilombos existentes no período anterior à abolição e as organizações negras contemporâneas, tais como terreiros, escolas de samba, afoxés, grupos de capoeira, dentre outros. Em ambos os casos, tais comunidades preservam e praticam ativamente modos de vida alternativos aos da sociedade hegemônica, baseados em valores de matriz africana. Nas palavras de Abdias Nascimento (1980, p. 255):

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras, foram e são os quilombos

² Bispo dos Santos (2015) ensina que as denominações genéricas “índios” e “negros” foram impostas pelos colonizadores e que o ato de nomear povos e suas localidades, a despeito das nomenclaturas que eles mesmos utilizam para autoreferir-se, é um recurso de domesticação e desumanização. Pindorama é expressão tupi-guarani que significa Terra das Palmeiras e designa todos os territórios situados no que conhecemos hoje como América do Sul. Bispo propõe chamar de pindorâmicos aos povos originários da América do Sul e seus descendentes e de afropindorâmicos à totalidade formada por estes somados aos africanos trazidos escravizados para este continente e seus descendentes. Nego Bispo reconhece que, ainda assim, a nomenclatura é inapropriada, pois refere-se de forma genérica a uma grande diversidade de povos. No entanto, propõe seu uso como um exercício de combate à colonização do pensamento e da linguagem.

³ Em seu livro mais recente, lançado pouco antes de Nego Bispo ter se encantado, ele afirma que a linguagem é um campo de luta consciente e intencional, que o leva ao trabalho de forjar palavras que possam contar e propor o mundo a partir da perspectiva de seu povo e não a partir da cosmopercepção do colonial-capitalismo (Santos, A., 2023).

legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os “ilegais”, formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo.

Sendo assim, entendemos que os povos contracoloniais, como diz Nego Bispo, ou os aquilombamentos, como propõem Beatriz Nascimento e Abdias Nascimento, constituem forças de resistência e contestação ao colonial-capitalismo e são referências importantes para semearmos e multiplicarmos outros modos de vida em sociedade, baseados em relações mais igualitárias e biointerativas.⁴

Misoginia e cosmofobia: pilares do colonial-capitalismo

O capitalismo se estrutura a partir de valores como acúmulo de riquezas, exploração, extrativismo, desigualdade e consumismo, sem qualquer preocupação com a biointeratividade entre as pessoas ou entre estas e a natureza. Trata-se de um sistema autofágico, que tende a sucumbir em função das insustentáveis desigualdades sobre as quais se alicerça - como de fato já vem ocorrendo, nas diferentes crises climáticas e sociais que temos enfrentado. A ameaça à continuidade da vida humana na Terra tem gerado movimentos de questionamento a tais parâmetros de sociedade e dado, ainda que timidamente, visibilidade a perspectivas - defendidas e praticadas por povos tradicionais, dentre os quais destacamos os indígenas e afrodiáspóricos - baseadas na valorização de todas as formas de vida e em modos de organização que estejam em sinergia com a natureza, seus ciclos e movimentos.

Patrícia Hill Collins (2016) mostra como esse funcionamento da sociedade colonial-capitalista se estrutura a partir de uma relação dicotômica que perpassa diferentes dimensões sociais, enquadrando-as no registro dominação-subordinação. É o que podemos notar na relação metrópole-colônia - nos primórdios da Modernidade - e também o que se expressa na relação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, centrais e periféricos. Por fim, esta estrutura abarca ainda relações de raça, classe, gênero - e, complementamos, a relação humanidade-natureza -, compondo uma interseccionalidade de formas de dominação que marcam decisivamente o modo de vida contemporâneo.

O pensamento dualístico do tipo ou isto ou aquilo – ou, como denomino aqui, o constructo da diferença dicotômica por oposição – pode tornar-se o eixo filosófico central em sistemas de opressão de raça, classe e gênero. Uma característica

⁴ Com o termo “biointeração” e suas variações, nos aliamos aqui à proposta de Bispo dos Santos (2023), de que devemos enfraquecer as palavras fortes do colonizador e fortalecer nossas próprias palavras. Para enfraquecer a noção de desenvolvimento sustentável, ele propõe “biointeração”, cuja definição traremos adiante. Criticando o ideal moderno do “desenvolvimento”, o quilombola propõe a perspectiva do “envolvimento” entre pessoas, animais, vegetais, minerais e os demais seres naturais, em um modo de vida em que todos compartilham recursos e informações necessários à boa vida. Também nos aproximamos aqui da crítica de Acosta (2016) a um suposto desenvolvimento sustentável, que propõe a continuidade do modo de vida desenvolvimentista/capitalista, com a definição de regras e limites que o tornem menos nocivo social e ambientalmente, o que o autor considera impossível.

fundamental dessa construção é a categorização das pessoas, coisas e ideias em termos de sua diferença umas com as outras. Por exemplo, os termos em dicotomias tais como branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, fato/opinião e sujeito/objeto apenas ganham significado em termos de sua relação de diferença de sua contraparte em oposição. Outra característica fundamental desse constructo é que *a diferença não é complementar no sentido de que as metades da dicotomia não se realçam entre si*. Ao contrário, as metades dicotômicas são diferentes e inerentemente opostas umas às outras. Uma terceira e mais importante característica é que essas relações de oposição são intrinsecamente instáveis. Como raramente essas dualidades representam relações de igualdade na diferença, *a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-se uma metade de cada par à outra* (Collins, 2016, p. 108, grifo nosso).

Um dos eixos dessa estrutura de dicotomias que constitui o Ocidente é o gênero, com a valorização dos homens e dos aspectos que lhes são atribuídos em detrimento das mulheres e das características que lhes são associadas. A feminista Silvia Federici (2017) mostra como a misoginia e a desvalorização das mulheres é uma produção moderna, forjada no sistema capitalista e não uma herança “bárbara” do feudalismo, como podemos ser levados a crer. Ela afirma que este processo se deu a partir da inferiorização e da não-remuneração do trabalho de “reprodução” da força de trabalho - ou seja, do trabalho de gerar e criar pessoas -, delegado, por muito tempo, exclusivamente às mulheres. Contraditoriamente, a função de reprodução da força de trabalho é a mais importante do sistema capitalista - já que, sem trabalhadoras e trabalhadores, não se produz riqueza -, mas foi estrategicamente desvalorizada através de sua não remuneração. O ato de ter filhos foi então produzido como um desejo íntimo e pessoal, como se nenhuma relação tivesse com o mercado de trabalho e a manutenção da sociedade.

As colocações da autora são uma crítica à teoria marxista-leninista, segundo a qual o menor poder das mulheres em relação aos homens se devia ao fato de estarem “fora” das relações de produção capitalistas por serem donas de casa, o que se resolveria com a introdução das mulheres no mercado de trabalho. Ela ressalta que, ao contrário do que afirma o marxismo, esse trabalho “doméstico” está no cerne da engrenagem capitalista, mas foi produzido simbolicamente como se não estivesse, o que destituiu as mulheres de poder de decisão no cenário público e privado e as submeteu aos homens, a partir da dependência material.

A imposição dessa lógica patriarcal a outros povos a partir da colonização, bem como o epistemicídio que lhe é correlato, se evidenciam no trabalho da nigeriana Oyèrónkè Oyèwùmí (2004, 2016), cujos estudos mostram outras possibilidades de construção de papéis sociais que não estejam centrados no sexo biológico. Um dos eixos de sua pesquisa são as categorias de organização social pré-coloniais da sociedade iorubá, onde o gênero não era uma categoria estruturante das relações sociais e sim a senioridade, demonstrando que a generificação das relações nada tem de natural ou necessária.

Além de ter implicações no âmbito das desigualdades de direitos e oportunidades, a hierarquização social estabelecida na sociedade colonial-capitalista com base no gênero tem

também desdobramentos na valoração dos aspectos associados a feminino e masculino. Assim como a mulher é inferiorizada na sociedade colonial-capitalista, gestar, cuidar, parir, nutrir, os ciclos menstruais, a racionalidade intuitiva, a sensibilidade, dentre outras características a nós associadas, são também desvalorizadas. Por outro lado, temos a superestimação de aspectos ligados à competitividade, ao individualismo, à força física, à relação predatória com a natureza, dentre outros, associados ao masculino. Por consequência, temos uma organização social que não se sustenta a longo prazo, pois se orienta por um modelo de desenvolvimento baseado apenas na guerra, destruição, conquista, dominação, exploração e subjugamento dos outros e da natureza.

Sendo assim, apesar das importantes conquistas feministas em relação à atuação pública das mulheres, entendemos que não houve avanço significativo em termos de valorização e reconhecimento dos aspectos associados ao feminino como uma dimensão importante da vida coletiva. Um aspecto representativo deste fato está no modo como experienciamos coletivamente o ciclo menstrual. Todos os meses, salvo quando se tem alguma peculiaridade de saúde, mulheres com útero e em idade reprodutiva menstruam durante alguns dias. As descargas hormonais que regulam esse acontecimento afetam o corpo e as emoções, produzindo efeitos específicos em cada fase do ciclo, que dura todo o mês. Apesar de para muitas mulheres a menstruação ser um período de grande sofrimento, com dores, sangramento e prostração acentuados, o assunto não é pautado nos ambientes de trabalho, escolas e faculdades. Não colocamos coletivamente essa questão, nem nos perguntamos como as instituições poderiam acolher melhor esta característica, tratada como um problema íntimo e individual.

Temos que nos virar para dar conta do nosso funcionamento cíclico, em uma sociedade que aceita apenas o ritmo de produtividade linear. Trata-se de uma situação tão consolidada que pode parecer estranho levantarmos este debate, ou mesmo pensarmos nas peculiaridades do puerpério, para mulheres que voltam ao trabalho após terem seus bebês. Estas pautas causam estranhamento porque vivemos em uma sociedade machista e misógina, que pode até aceitar mulheres na vida pública, mas que não o faz considerando nossa integridade e nossas especificidades de corpos cíclicos.

Por outro lado, a tensão pré-menstrual (TPM) aparece na cena pública como piada, reforçando o estereótipo de instabilidade e debilidade atribuído às mulheres. Não somos instáveis ou loucas, somos cíclicas. Cada fase do ciclo menstrual nos favorece à realização de determinadas atividades. Poderíamos ter uma vida menos sofrida - e, inclusive, poderíamos pôr esta característica a serviço de nossa comunidade -, caso ela fosse reconhecida e valorizada como um atributo feminino e não como uma debilidade. Ou seja, o sofrimento e o desconforto que atribuímos à TPM se dá menos pelas mudanças hormonais a ela relacionadas, do que pela falta de lugar que esta experiência tem na sociedade colonial-capitalista.

Certa vez, quando conversava com a antropóloga Guarani Sandra Benites⁵ sobre a experiência de ser mulher, ela disse que no colonial-capitalismo a mulher não existe, o corpo feminino não é considerado em sua singularidade. Sofremos por forçar a barra para funcionar sempre da mesma forma, independentemente do momento do nosso ciclo. Sofremos, pois, neste contexto, somos levadas a ignorar que vivemos ciclos. Sandra me contou um pouco sobre a iniciação por que passam as mulheres de seu povo, logo que menstruam pela primeira vez, quando aprendem sobre relações sexuais, a potência do gerar, o ciclo menstrual e sobre a condição especial que vivem nesse período. Além disso, todos os meses as mulheres recebem cuidados maiores quando estão menstruadas, além de demandas diferenciadas de trabalho.

Nossa conversa me remeteu ao relato feito por Sobonfu Somé (2003), sobre a perspectiva do povo Dagara, de Burkina Faso. Ela conta que, em sua aldeia, as mulheres passam por um rito de iniciação quando chegam à idade adulta, no qual aprendem sobre o próprio corpo, seu ciclo menstrual, sua relação com a lua, o sexo e etc. Os homens também têm uma iniciação específica. Além disso, durante o período menstrual as mulheres são dispensadas de muitos afazeres, podem reservar mais tempo para estarem sozinhas e são cuidadas por homens e outras mulheres. Segundo a autora:

Muitos dos países civilizados do mundo, inclusive alguns países africanos, olham para a menstruação com certo desconforto. Não compreendem o quão valioso é para uma mulher ter seu ciclo. O fluxo de sangue menstrual, porém, carrega poder. É uma época poderosa para a mulher. Ela carrega energia curadora e tem uma tremenda habilidade de curar e ver as coisas. Na minha aldeia, as pessoas procuram as mulheres nessa época e as tratam com grande respeito (Somé, 2003, p. 75).

Para o povo Dagara, masculino e feminino são energias que existem em todas as pessoas e que, quando equilibradas, contribuem para a condição de boa saúde. Para isso, os homens devem nutrir seus aspectos femininos e as mulheres devem nutrir seus aspectos masculinos. Em sua aldeia, uma vez por ano homens e mulheres se reúnem em grupos separados para cultivar e equilibrar suas energias.

Ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada pela presença, dentro de nós, das energias masculina e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós. [...] Quando uma das duas energias prepondera, torna-se ameaçadora e pode ameaçar a estabilidade da aldeia (Somé, 2003, p. 48).

No Ocidente, muitas mulheres, ao se sentirem ansiosas, frustradas e estressadas, têm se voltado à conexão com seu ciclo menstrual, com a lua e outros elementos da natureza como

⁵ Sandra Benites é mãe, pesquisadora e ativista Guarani. Atua como antropóloga, curadora de arte e educadora. Destaca-se por suas lutas em defesa dos direitos dos povos indígenas, sobretudo da demarcação dos territórios e da educação Guarani. Essa conversa se deu na Barca Rio-Niterói, quando voltávamos de uma atividade na UFF.

forma de equilibrar suas emoções e se conhecer melhor, em um movimento que vem sendo conhecido como “culto ao sagrado feminino”. Apesar do componente mercadológico desse movimento - que multiplica produtos como vivências, formações, imersões, retiros, entre outros -, essa tendência mostra certa intuição coletiva sobre como tem sido custoso às mulheres estarem alheias ao seu funcionamento cíclico. O ciclo menstrual está ligado à potência de gerar, criar, nutrir e esse caminho nos reconecta à natureza, de que somos parte.

Não é de surpreender que uma sociedade que desvaloriza essa força de geração e defesa da vida, também estabelece com a natureza uma relação predatória. Ou seja, a dominação, submissão e exploração das mulheres impostas pelo viés patriarcal que compõe o colonial-capitalismo se relacionam, interseccionalmente, com a dominação, submissão e exploração da natureza propostas no viés desenvolvimentista desse mesmo sistema. Como veremos adiante, essa necessidade de dominar a natureza e submetê-la aos próprios interesses está relacionada ao que Nego Bispo nomeia de “cosmofobia”: uma concepção de humanidade separada da natureza e por ela permanentemente ameaçada.

A partir do exercício da misoginia e da cosmofobia como valores fundamentais da sociedade capitalista, a defesa da vida e o bem viver são sacrificados em favor de um ideal de produção e acúmulo de riquezas sem limite, que tem ameaçado a continuidade da vida humana e de outras espécies na Terra. Essa situação limite tem exigido a busca por outros modos de organização da vida e das relações de poder em nossa sociedade.

A cabaça da vida: complementaridade e biointeração

Segundo a professora Helena Theodoro, as relações desiguais de poder que sustentam a sociedade capitalista são responsáveis por muitas das mazelas das quais nos queixamos e o caminho para sua resolução seria a desconstrução das hierarquias de poder implementadas na Modernidade, através de um processo de igualização (Scheler *apud* Theodoro, 1985). Nesse sentido, um contraponto importante ao modo de organização colonial-capitalista seriam as sociedades negras brasileiras que, por serem herdeiras dos modos de vida tradicionais africanos, têm nos valores da “troca”, do equilíbrio e da complementaridade de energias seus pilares de organização:

[...] a troca simbólica não exclui nada: bichos, plantas, minerais, homens vivos e mortos participam ativamente, como parceiros legítimos da troca. Nas relações dos homens com os orixás, destes entre si, dos animais com os homens, do princípio masculino com o feminino há sempre a dimensão de LUTA, que [os iorubás] designam como IJÁ. Na verdade, as coisas só existem através da luta que se pode travar com elas. A luta é que põe fim à imobilidade (Theodoro, 1985, p. 37).

Partindo da perspectiva nagô,⁶ a professora afirma que, não só a luta é compreendida como parte inerente à vida, como é positivada como aquilo que a dinamiza. Vida é movimento e o movimento se dá pelo tensionamento que se estabelece entre as forças opostas complementares. Não é à toa que todos os orixás apresentam seu aspecto guerreiro. Tal tensionamento deve ser modulado e permanentemente cuidado através de obrigações: rituais nos quais entregamos oferendas às forças da natureza para promover seu equilíbrio, garantindo a continuidade da vida e nosso desenvolvimento.

Na mitologia Iorubá, o ideal de complementaridade e equilíbrio entre as forças naturais é representada por *Igbadu*, a cabaça primordial, que reúne os elementos básicos constituintes da vida. Ela se divide em duas metades: a metade de baixo tem formato cilíndrico, é preta, está associada ao Aiyê⁷ e ao princípio feminino. A parte superior tem formato alongado, é branca, está associada ao Orum e ao princípio masculino. *Igbadu* nos ensina o segredo da existência e nos conta que a vida é constituída a partir de opostos complementares, que devem estar sempre em equilíbrio, trabalhando juntos para a continuidade da vida.

No livro *Igbadu – a cabaça da existência*, Adilson de Oxalá (2006) reúne itans⁸ sobre a criação do mundo. O fio condutor da narrativa são os tensionamentos de poder entre Odudua e Obatalá,⁹ Nanã e Oxalá, Oxum e Orunmilá:¹⁰ orixás representantes, respectivamente, das energias de geração (feminino) e fecundação (masculino). Os itans contam que essas energias estão sempre em disputa e que isso as mantêm em equilíbrio e viabiliza a vida e sua expansão. Quando, no entanto, as forças estão em desequilíbrio, quando uma tenta submeter a outra, a

⁶ Existem no Brasil diferentes nações de Candomblé: como Angola/Bantu, Ketu/Nagô e Jeje/Fon. Cada nação se organiza a partir de mitologia, língua e ritualística próprias. Neste trabalho vão predominar termos e experiências narrados a partir da tradição Ketu/Nagô, pois dela faço parte. Este grupo étnico foi o mais recente a ser trazido na diáspora forçada ao Brasil, nos séculos XVIII e XIX. Cabe aqui destacar que esta classificação em etnias foi imposta pelo colonizador e não corresponde a uma autodeterminação dos grupos africanos. O ancestral muito antigo, associado por esses povos a elementos da natureza, é chamado Orixá na tradição Ketu/Nagô, Nkisi na tradição Angola/Bantu e Vodun na tradição Jeje/Fon.

⁷ Orum: é a dimensão sutil da existência, onde estão os orixás e ancestrais. Aiyê: é a dimensão material da existência, onde estamos os encarnados. O corpo traz possibilidades de realização no âmbito da matéria, mas também limitações geradas pela necessidade de garantirmos a sobrevivência e pela redução da nossa sensibilidade em relação ao plano sutil. Por isso, a consulta a Orunmilá e o trabalho permanente de fortalecimento dessa conexão com os Orixás, ancestrais e a dimensão sutil é necessária, para que nos ajudem a acessar recursos e informações importantes para a realização do nosso propósito.

⁸ Itans: histórias que narram os feitos dos orixás e que foram transmitidas ao longo de muitas gerações, como um recurso da tradição oral iorubá de ensino dos valores da cultura e de como superar os desafios da vida.

⁹ Odudua e Obatalá: orixás irmãos que fazem parte da categoria dos *orixás funfun*, ou orixás do branco: seres primordiais criados por Olorum, o supremo criador. Odudua foi responsável pela criação do mundo e Obatalá se incumbiu da criação dos seres humanos. Odudua é referida por alguns autores como pertencendo ao sexo masculino. Aqui seguimos o autor citado, que a situa como representante da energia feminina. Acreditamos que tais variações se devem às questões de tradução linguística e cultural, já que a língua do colonizador traz a diferença de gênero como central e uma carga significativa de machismo e misoginia associados a essa categorização.

¹⁰ Orunmilá: orixá muito antigo que testemunhou a criação do mundo e de cada ser, a quem recorremos através do jogo de Ifá para saber sobre nosso destino, propósito e sobre como vencer os desafios encontrados pelo caminho. Orunmilá trabalha em estreita associação com Exu, que é o mensageiro responsável pela troca de mensagens e oferendas entre Orum e Aiyê.

expansão natural da vida está ameaçada. Nestes casos, ressalta o filósofo Eduardo Oliveira (2005), os itans ensinam que o sistema ético-divinatório africano Ifá deve ser consultado, para que prescreva as oferendas necessárias ao restabelecimento do equilíbrio, garantindo a integridade e continuidade do sistema.

Um itan conta que, quando o mundo e os seres vivos já estavam criados e o culto aos ancestrais havia se estabelecido, Oxum ficou muito insatisfeita ao perceber que os oborós¹¹ a desprezavam e não a chamavam para os rituais litúrgicos. Quando retornavam das florestas, com os bichos que haviam sido ofertados pelos humanos, no entanto, entregavam-nos à Oxum para que os limpasse e cozinhasse, advertindo-a de que não os poderia comer. Indignada com aquela situação, a Yabá lançou mão de seus poderes de feiticeira e fez com que as fêmeas parassem de parir, as plantas parassem de nascer, a água se tornasse turva e venenosa, as ervas parassem de curar: fez com que a vida entrasse em movimento de extinção.

Para solucionar tal situação, os oborós procuraram Ifá, que os mandou realizar uma série de procedimentos exigidos por Oxum, em reconhecimento ao seu grande poder gerador ancestral. Após este episódio, Oxum se tornou guardiã da fertilidade e líder das Grandes Mães Ancestrais, às quais se deve periodicamente dedicar rituais e celebrações específicas, para que a vida seja fértil e próspera (Oxalá, 2006).

Outro itan, relatado por Mestre Didi (Santos, D., 1997), conta que Oxalá usa a ekodidé (pena sagrada de cor vermelha) na testa, em reconhecimento e homenagem ao poder da fertilidade e da geração associados a Oxum. Esta história é muito representativa do que pretendemos ressaltar, pois a cor vermelha é um dos tabus de Oxalá: seus filhos, seu culto e tudo que lhe diga respeito não podem exibir a cor vermelha. Além disso, Oxalá é muito rigoroso e sistemático com suas coisas, não admitindo falhas, nem fazendo concessões nas regras de seus ritos. Por isso, é muito significativo que este orixá tão importante, pelo lugar de mais velho que ocupa, preste tamanha homenagem ao poder de Oxum.

Importante ainda ressaltar que todos os iaôs¹² usam a ekodidé na testa durante a iniciação, assim como fez Oxalá, para lembrarmos que, sem o poder da geração e da fertilidade, não há vida e que foi Oxum a primeira Iyalorixá, a primeira a iniciar uma filha de santo. Ela foi encarregada por Olorum de transmitir aos seres humanos os procedimentos rituais do culto aos orixás, através dos quais as energias ancestrais são alimentadas e convocadas a nos auxiliar nos desafios da vida.

Na perspectiva bantu, Kota Mulanji (Nogueira, 2020) também ressalta a importância do poder feminino nas culturas afrodiaspóricas, afirmando que água e mulher são a mesma coisa.

¹¹ Oboró é um termo utilizado em iorubá para referir orixás relacionados ao princípio masculino. Por sua vez, Yabá é o termo usado para referenciar orixás associados ao princípio feminino.

¹² Pessoa recém iniciada no candomblé de tradição ketu. A pessoa deixa de ser iaô após cumprir sua obrigação de 7 anos a partir da iniciação, quando passa a ser ebomi: irmã ou irmão mais velha (o).

Portanto, tudo que é vivo, em parte, é mulher e o corpo de qualquer ser humano é 70% mulher, uma vez que tem esse percentual de água. Ela explica que o protagonismo das mulheres no Candomblé se dá pois, para nascer, se desenvolver e multiplicar, qualquer coisa precisa de água. Portanto, para que o culto aos ancestrais pudesse ter vida longa, fértil e próspera, aqui deste lado do Atlântico, deveria ser liderado pelo poder feminino gerador.

Enquanto nas culturas tradicionais africanas e afrodiáspóricas os princípios feminino e masculino são ambos reconhecidos em sua potência e especificidade, no colonial-capitalismo o único poder reconhecido é aquele associado ao masculino, relacionado a aspectos como competitividade, beligerância, objetividade, racionalismo, força física, determinação, pragmatismo, dentre outros. Neste caso, a metade de baixo da *Igbadu* vem sendo sistematicamente negligenciada, o que se reflete na falta de compromisso com a defesa da vida e do bem viver na sociedade capitalista.

Esse não é um modo de vida que possa se sustentar por muito tempo, o que vem sendo sinalizado pela difusão de debates sobre sustentabilidade, que buscam medidas paliativas para manter a lógica colonial-capitalista em funcionamento, sem que isso implique na extinção da vida humana. Não acreditamos que seja possível conjugar esses dois objetivos. As atitudes exploratória e predatória que balizam o sistema capitalista têm causado danos incomensuráveis tanto à natureza quanto às comunidades humanas, apresentando um funcionamento autofágico, produtor de miséria, violência e sofrimento.

A crítica a esse modo de funcionamento destrutivo vem sendo feita também por diversos grupos indígenas que, assim como os povos tradicionais africanos e afrodiáspóricos, têm com a natureza relação de profunda conexão e pertencimento. O líder indígena Ailton Krenak (2019) faz crítica à noção de humanidade e à sua fundamentação antropocêntrica, bem como ao pressuposto de que todos os povos devem se adaptar e incluir nessa categoria, como se ela representasse um status elevado a ser atingido. Ele destaca que o conceito de humanidade foi definido como o conjunto dos humanos apartados do grande organismo que é a Terra. À margem dessa categoria estão povos que vivem em profunda conexão com a natureza e, por isso, incomodam os que se orientam pela perspectiva desenvolvimentista: caiçaras, quilombolas, aborígenes, indígenas e outros grupos que vivem em localidades tidas como “subdesenvolvidas” na África, Ásia e América.

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou a gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. *Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral*, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas nesse mundo maluco que compartilhamos (Krenak, 2019, p. 14, grifo próprio).

Acosta (2016), por sua vez, traz uma perspectiva semelhante ao formular o conceito de Bem Viver, forjado a partir de movimentos iniciados por indígenas equatorianos e bolivianos, entre o final do séc. XX e início do XXI. O autor propõe a construção de novas perspectivas para a sociedade, com o reconhecimento do fracasso do modelo desenvolvimentista/capitalista, baseado no ideal renascentista que fixou o homem como centro do universo, herdeiro de Deus e senhor da natureza. Além disso, alerta que as iniciativas de melhoramento desse sistema, no sentido da produção de um “bem-estar Ocidental” ou de um desenvolvimento sustentável, tendem ao fracasso, na medida em que o capitalismo não é compatível com qualquer medida de biointeratividade e equilíbrio na relação entre as pessoas ou destas com a natureza. Já o conceito de “bem viver” afirma um modo de vida solidário, baseado na cooperação entre seres humanos e não-humanos, todos integrantes de um mesmo sistema vital natural.

É preciso desmercantilizá-la [a natureza]. Temos que nos reencontrar com ela, assegurando sua capacidade de regeneração, baseada no respeito, na relacionalidade e na reciprocidade. E, simultaneamente, há que assegurar a justiça social para todos os habitantes do planeta. [...] A humanidade pode e deve aprender com os povos que têm convivido comunitariamente e em harmonia com a Natureza, e que acumulam uma longa memória de vida (Acosta, 2016, p. 17-18).

Acosta formula o conceito de “bem viver” a partir das nomenclaturas dadas por diferentes povos originários das Américas ao modo de vida sinérgico que mantêm entre si (comunidade) e com a natureza. No Brasil, se relaciona com o *teko porã* dos guaranis - *teko* se refere à vida em comunidade e *porã* ao que é bom ou bonito) -, como também com a filosofia ubuntu africana, que afirma a importância do pertencimento comunitário para a saúde integral da pessoa.

O quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), por sua vez, chama esse modo de vida de *biointeração*, ao qual contrapõe a *cosmofobia* que fundamenta o Ocidente cristão. Separado da natureza e permanentemente ameaçado por ela - o que é contado na mitologia cristã com o episódio da expulsão do Jardim do Édem - , o homem moderno busca controlá-la e a ela impor seu poder. Já a biointeração, dinâmica de organização dos processos produtivos e de sustento dos povos afropindorâmicos, se dá na vivência comunitária, orientada pelos mestres e mestras de ofício, apresentando como valores a conexão com a natureza, a propriedade comum da terra, a produção coletiva, a divisão das riquezas e o trabalho que se realiza com prazer, entremeado por festividades.

Nego Bispo destaca que este modo de vida é típico dos povos afropindorâmicos e que o mesmo se fundamenta na espiritualidade politeísta que praticam. Por outro lado, afirma que o modo de vida eurocentrado se baseia no monoteísmo cristão, cujos valores dão sustentação a uma relação produtiva marcada pelo sacrifício e pela privação, disposição subjetiva que se afina com as exigências do modo de produção capitalista.

Matripotência: princípio feminino de defesa da vida

O trabalho da nigeriana Oyèrònkè Oyěwùmí (2016), acerca da simbologia da categoria Ìyá e do princípio da matripotência, nos traz elementos importantes para compreendermos a função ética que o gerar, o cuidar e o nutrir têm no compromisso com a defesa da vida enquanto um valor coletivo. A autora afirma que o ethos matripotente se expressa no sistema de senioridade, em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias, já que todos os humanos têm uma Ìyá e ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá - nisso repousando seu poder, autoridade e reconhecimento. Osetura, o mito fundador iorubá, diz que quem procria funda a sociedade humana, sendo o par Ìyá e prole a unidade social fundamental, que antecede quaisquer outras relações, inclusive familiares. A figura do pai é uma função social, não precisando ser biológica e não tendo a mesma relevância espiritual que Ìyá.

Esta função na procriação dos seres humanos e, portanto, na continuidade da comunidade, atribui à Ìyá grande autoridade e poder social e espiritual. O papel que tem na função sagrada da procriação, fundamenta também papéis sociais de criação, pois o trabalho de criar bebês é moldar o que há de mais belo e importante, já que os filhos são as maiores bênçãos que a comunidade pode receber do orixá. Do mesmo modo, tamanho poder implica também nas habilidades de magia, pelas quais Ìyá recebe o título de àjé, que é um ser espiritualmente poderoso e abençoado. Oxum, a Ìyá primordial, é também a maior àjé, líder das Grandes Mães Feiticeiras (Oyěwùmí, 2016).

Jurema Werneck (2005) nos fala da potência de defesa da vida existente em outra categoria, chamada *Ialodê* - forma abasileirada do termo iorubá Ìyálòdè. Segundo a autora, este é um dos títulos dados a Oxum, orixá cuja origem remonta às cidades de Ijexá e Ijebu, na Nigéria. Por analogia com as habilidades de comunicação, astúcia, atitude estratégica e diplomática atribuídas a esta poderosa yabá, o termo também é usado para designar mulheres notáveis, que têm importantes funções de liderança em suas comunidades, falando por elas nas instâncias de poder. O uso do termo no Brasil teve início com a chegada do povo nagô:

En el caso brasileño es visto en cualquier comunidad negra, donde la mujer, asumiendo papeles de líderes o responsabilidad colectiva, desarrolla acciones de afirmación de un futuro para todo grupo subordinado através de las luchas por mejores condiciones materiales de vida y en el desarrollo de conductas individuales que pretenden afirmar la pertenencia en la actualidad de la perspectiva inmaterial. Esto no solo en las comunidades religiosas afrobrasileñas, donde tiene el papel fundamental la propagación del axé sino que también fuera de los espacios sagrados la figura de la ialodè es actualizada, se hace necesaria y celebrada (Werneck, 2005, p. 8).

A autora afirma a importância de resgatarmos a luta que Oxum inspira, possibilitando sua reapropriação pela comunidade como um simbolismo que alimenta a alma e exalta o poder associado às mulheres na África, que se espalhou com a diáspora e as acompanha onde quer que estejam. Trata-se de um poder que cuida da vida individual e também zela pela vida coletiva, que

se atenta à importância das condições materiais da vida, bem como à dimensão imaterial do espírito, como dimensões complementares e necessárias para uma existência farta e próspera.

Para Flor do Nascimento (2020), o protagonismo da mulher negra na resistência contra a escravidão e na luta por direitos, saúde integral e bem-estar para o povo negro está relacionado ao fato de não trazerem, de sua cultura africana original, as marcas da subalternização a que foram submetidas as mulheres no colonial-capitalismo. Além disso, outro fato importante é que elas trazem em sua memória ancestral a potência de Ìyá, que se refere à força de expansão da vida, ao útero mítico criador e criativo, diverso e capaz de gerar e parir toda a vida. Tal potência está relacionada aos lugares ocupados pelas grandes líderes matriarcas dos terreiros, agentes do cultivo da vida, da espiritualidade, da memória, da cultura e dos valores africanos.

Conclusão

Os sistemas econômico, político e social impostos pelo colonial-capitalismo a povos de todo o mundo padecem de um desequilíbrio generalizado, que se expressa na distribuição desigual de riquezas, poder e bem-estar, resultando em uma vivência coletiva permeada por múltiplas formas de opressão, violência e sofrimento. Trata-se de um modo de organização autofágico, pelo seu caráter predatório, onde não existem mecanismos efetivos voltados à preservação da vida e à partilha do bem viver.

A incompatibilidade desse sistema com a continuidade da vida humana na terra, ameaçada por crises climáticas, sanitárias e humanitárias que se sobrepõem, vem colocando cientistas, governos, celebridades, empresas, dentre outros, em uma busca incessante por alternativas sustentáveis que possibilitem, ao mesmo tempo, o exercício do capitalismo e a continuidade da vida humana no planeta. Não acreditamos que isso seja possível, pois as desigualdades e opressões que balizam esse sistema se caracterizam por um tensionamento de forças que tende a produzir ocorrências extremas, como fenômenos climáticos que ameaçam a vida em diferentes regiões do planeta - enchentes, ondas de calor e etc -, guerras, ameaças de novas pandemias e genocídio de grupos considerados nocivos ou descartáveis ao sistema.

Os modos de vida afropindorâmicos, pelo contrário, se organizam a partir das racionalidades de convivência e cooperação, orientados pela busca do equilíbrio das energias opostas complementares e tendo como finalidade coletiva maior a preservação da vida em suas diferentes dimensões temporais: passado, presente e futuro. Assim, os que vieram antes são celebrados por terem provido as condições que permitiram a vida no presente, assim como os que vivem agora devem cultivar atitudes que possibilitem o bem viver coletivo no presente e também nas futuras gerações.

Tais saberes e modos de vida têm sido preservados e transmitidos, em processos de resistência contracoloniais, nos terreiros, aldeias, quilombos, escolas de samba, favelas, dentre outros modos de vida afropindorâmicos, que muito podem nos ensinar sobre uma vida em conexão com a natureza e orientada ao bem viver. A possibilidade de tais grupos levarem suas perspectivas a espaços institucionais - universidades, empresas, políticas públicas, dentre outros -, para além de suas comunidades de origem, é um movimento de reparação histórica, potencializado significativamente pelas políticas de ações afirmativas, contra o epistemicídio que as manteve excluídas desses espaços. Este movimento promove fissuras na estrutura colonial de produção de conhecimento, possibilitando o acesso a múltiplas formas de organização da vida e contestando a onipotência capitalista.

Nesse sentido, o conceito de “matripotência”, proveniente da cultura tradicional iorubá, evidencia aspectos associados ao princípio feminino - como gerar, nutrir, parir, cuidar, dentre outros - mostrando como sua valorização e culto permanentes produzem um compromisso coletivo pela defesa da vida e do bem viver. Trata-se de um contraponto fértil à estrutura de dominação patriarcal misógina que compõe o colonial-capitalismo, desnaturalizando preconceitos e servindo de referência para a afirmação de um princípio feminino que precisa ser fortalecido para a construção de uma sociedade mais justa e boa para todos.

No mesmo sentido, o conceito de “biointeração”, proposto pelo quilombola Nego Bispo, confronta a perspectiva desenvolvimentista baseada na relação opressiva e utilitária humanidade-natureza, servindo como referência para construirmos uma relação de pertencimento e troca permanente com a natureza, de que somos parte. Esta mudança de perspectiva traz impactos significativos em múltiplas dimensões da vida, perpassando desde as relações mais próximas que temos com nosso corpo, família e comunidade, até os parâmetros que orientam os processos de produção e consumo na sociedade.

Acessar tais cosmopercepções e confrontá-las com os padrões que organizam a sociedade capitalista nos ajuda a romper com essencialismos e a perceber outros caminhos possíveis de organização social, que possam convergir com os anseios por uma sociedade em que as relações entre humanos e entre esses e a natureza sejam mais justas, biointerativas e positivas para todas as partes.

Sobre a autora

Viviane Pereira da Silva

 <http://lattes.cnpq.br/7082621951770250>

Graduação em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/2005). Especialização em Psicanálise e Saúde Mental (UERJ/2007). Mestrado no Programa de Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH/UERJ/2015). Doutorado no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (PPGP/UFF/2021). Experiência como psicóloga clínica em Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e ambulatório. Experiência como psicóloga escolar no Programa Interdisciplinar de Apoio às Unidades Escolares (PROINAPE), da Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. Atualmente realiza Estágio Pós-doutoral no Kitembo - Laboratório de Estudos da Subjetividade e Cultura Afro-Indígena-Brasileira -, coordenado pelo prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos e vinculado ao PPGP/UFF, onde contribui como pesquisadora na produção de uma psicologia afroindígena, antirracista, contracolonial e aterrada. Temas de interesse: relações raciais, relações de gênero, interseccionalidades, colonialidade, práticas de cura e cuidado em comunidades de matrizes africanas e indígenas, racismo religioso.

Como citar este artigo:

ABNT

SILVA, Viviane Pereira da. Matripotência e biointeração: princípios contracoloniais de defesa da vida. **Ensino, Saúde e Ambiente**, Niterói, v. 17, e62349, 2024. <https://doi.org/10.22409/resa2024.v17.a62349>

APA

Silva, V. P. (2024). Matripotência e biointeração: princípios contracoloniais de defesa da vida. **Ensino, Saúde e Ambiente**, 17, e62349. <https://doi.org/10.22409/resa2024.v17.a62349>

Copyright:

Copyright © 2024 Silva, V. P. Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

Copyright © 2024 Silva, V. P. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited.

Editora responsável pelo processo de avaliação:

Luiza Rodrigues de Oliveira

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/single.php?id=001465832>. Acesso em: 5 out. 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição**. São Paulo: Filhos de África, 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos**, Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez. 2009. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/pade/article/view/1071>. Acesso em: 7 jun. 2024.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Os Yorúbás e a Invenção das Mulheres, por Oyèronkè Oyèwùmí. **YouTube - Canal Pensar Africanamente**, 2 jun. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bUesLz6h4og&feature=youtu.be&app=desktop>. Acesso em: 18 jun. 2020.

NOGUEIRA, Regina (Kota Mulanji). O poder feminino nas tradições Banto, Fon e Yoruba. **YouTube - Canal Pensar Africanamente**, 1 jul. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EPCNKkNxHXk&t=4070s>. Acesso em: 7 ago. 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. 2005. 353f. Tese (Doutorado em Educação)-Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2005. <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/36895>

OXALÁ, Adilson de. **Igbadu - a cabaça da existência: mitos nagôs revelados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **Moodle da USP**, 2004. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=4557576&forceview=1>. Acesso em: 7 jun. 2024.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. cap. 3, p. 57-92. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B9nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf. Acesso em: 18 jun. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez: 2010. p. 73-118.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu; Piseagrama, 2023.

SANTOS, Deoscórades **Maximiliano dos (Mestre Didi)**: porque Oxalá usa a ekodidé. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

THEODORO, Helena. **O negro no espelho**: implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1985.

WERNECK, Jurema. De Ialodês y feministas: reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. **Nouvelles Questions Féministes**, v. 24, n. 2, p. 27-40, 2005. Disponível em: <https://afrocubanas.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/07/de-ialodes-y-feministas-reflexiones-por-jurema-werneck-fem-negro.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2024.