

Para citar esse documento:

SILVA, Joceline Gomes. Não se nasce mulher, porque não existia “mulher”: questões de gênero no matriarcado e nas danças negras a partir de Oyèrónkè Oyèwùmí e Ifi Amadiume. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISADORES EM DANÇA, 7, 2022, edição virtual. Anais eletrônicos [...]. Salvador: Associação Nacional de Pesquisadores em Dança – Editora ANDA, 2022. p. 1752-1763.

Anda

www.portalanda.org.br

Não se nasce mulher, porque não existia “mulher”: questões de gênero no matriarcado e nas danças negras a partir de Oyèrónkè Oyěwùmí e Ifi Amadiume

Joceline Gomes Silva (UFBA)

Comitê Temático Dança e Diáspora Negra: poéticas políticas, modos de saber e epistemes outras

Resumo: Este artigo é parte de uma pesquisa em andamento e abordará os estudos das pensadoras nigerianas Oyèrónkè Oyěwùmí e Ifi Amadiume sobre a construção da categoria gênero, especialmente da categoria “mulher”, em suas respectivas comunidades. É possível estabelecer uma relação entre os conceitos trazidos por estas autoras e a conceituação de matriarcado de Cheikh Anta Diop, considerando que essas três referências africanas buscam discutir o lugar das mulheres na sociedade. Há um debate cada vez mais presente nas danças negras sobre haver ou não movimentos “masculinos” ou “femininos”. As que serão abordadas neste estudo, a saber: Simbologia dos Orixás e Passinho Foda, não fazem distinção de gênero em sua prática, sendo, por isso, praticadas indistintamente por pessoas de todos os gêneros. Por meio da revisão bibliográfica sobre matriarcado, gênero, cultura afro-brasileira e danças urbanas, iremos demonstrar de que forma a criação (e a imposição) da categoria gênero pode ter retirado autonomia e protagonismo das mulheres e o quanto isso influencia em sua presença nas danças negras hoje.

Palavras-chave: MATRIARCADO. GÊNERO. MULHERES. DANÇA. DANÇAS NEGRAS.

Abstract: This article is part of an ongoing research and will approach the studies of Nigerian scholars Oyèrónkè Oyěwùmí and Ifi Amadiume on the construction of the gender category, especially the category “woman”, in their respective communities. It is possible to establish a relationship between the concepts brought by these authors and Cheikh Anta Diop's conceptualization of matriarchy, considering that these three African references seek to discuss the place of women in society. There is a debate nowadays in black dances about whether or not there are “male” or “female” movements. The ones that will be discussed in this study, namely: Symbology of the Orixás and Passinho Foda, do not distinguish between genders in their practice, being, therefore, practiced indistinctly by people of all genders. Through a bibliographic review on matriarchy, gender, Afro-Brazilian culture and urban dances, we will demonstrate how the creation (and imposition) of the gender category may have taken away the autonomy and protagonism of women and how much this influences their presence in black dances today.

Keywords: MATRIARCHY. GENDER. WOMEN. DANCE. BLACK DANCES.

1. Ninguém nasce, torna-se

Antes de qualquer coisa, é importante destacar que o título deste trabalho é um *clickbait*. Na linguagem jornalística, um *clickbait* é um título chamativo, impactante que serve para atrair o público para ler seu material. Ao misturar informações e referências tão diversas no mesmo título, com certeza eu chamei sua atenção. Mas, como um bom *clickbait*, te digo: o título foi só mesmo para chamar a atenção. Afinal, existe mulher. Sempre existiu mulher. Mas não a mulher que o ocidente construiu. E é sobre isso que este artigo vai falar, a partir da perspectiva de duas grandes escritoras, pensadoras, intelectuais africanas.

Qualquer pessoa que já estudou ou já leu alguma coisa sobre gênero, especialmente com referência às mulheres, passou pela clássica frase de Simone de Beauvoir em sua obra *O Segundo Sexo* (1980, p. 9): “ninguém nasce mulher: torna-se”. A imagem do gênero como algo construído socialmente e não dado biologicamente contribuiu para a compreensão e discussão dos papéis de “homens” e “mulheres” na sociedade. Contudo, a perspectiva trazida por Beauvoir visava acrescentar argumentos ao debate que se formava na época, buscando atender a uma demanda crescente das mulheres na metade do século XIX: sair da esfera doméstica, trabalhar fora de casa, eleger seus/suas representantes e participar da vida pública da sociedade. Entretanto, é preciso questionar: todas as mulheres tinham essa demanda? Quem eram essas mulheres? Nitidamente não eram mulheres negras, pois estas já estavam trabalhando dentro das casas das mulheres brancas, criando seus filhos, limpando suas casas, talvez a várias gerações. As mulheres negras já participavam da esfera pública e já trabalhavam fora de casa, inclusive, contra a sua vontade, tendo sido sequestradas em África e levadas para países que não escolheram, para trabalhar de forma escravizada e permanecer subalternizada mesmo após a formalização da abolição da escravatura nesses territórios. Ou seja, quem era essa mulher que “torna-se mulher”? E que mulher ela se torna? Como?

Oyèrónkè Oyèwùmí, em seu livro “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero” (2021), afirma que muitas populações africanas só conheceram as categorias de gênero “homem” e “mulher” após a colonização europeia, e somente então passaram a incorporá-las como funções sociais, conforme praticado no ocidente. Segundo Oyèwùmí, as

funções sociais eram estabelecidas a partir de outros critérios, como força e tamanho, ofício praticado pela linhagem familiar e necessidades mais urgentes da comunidade.

Entre os *Nnobi*, povo Igbo da Nigéria Oriental, uma “mulher” reconhecida como autoridade e com alto poder aquisitivo poderia ter várias “esposas”. Este é o mote da pesquisa de Ifi Amadiume (originalmente publicado em 1987, e republicado em 2015) em *Male Daughters, Female Husbands* (Filhas masculinas, maridos femininos, em tradução livre), no qual explica que a poligamia permitia que mulheres se casassem entre si, desde que comprovassem ter condições socioeconômicas para manter várias famílias. Amadiume (2015) destaca que o termo “marido” não é uma palavra associada ao gênero masculino, mas um título social, referente a um tipo específico de autoridade familiar que pode ser atribuído tanto a homens quanto a mulheres.

2. Definir é limitar. E se eu não definir?

A maior dificuldade deste artigo foi conseguir definir, ou melhor, explicar o que seriam “mulheres” e “homens”. Porque nenhuma das autoras estudadas se baseia apenas na biologia para definir as pessoas. Ao contrário, consideram que é esta a questão que torna o gênero um tema tão complexo, além de uma ferramenta de hierarquização e opressão. As autoras citadas buscam romper com essa classificação binária e ocidental de gênero associada ao sexo biológico, à aparência, mas os textos explicam também que existem determinadas características biológicas que diferenciam as anatomias, o que não pode ser ignorado completamente, pois há situações em que esta informação é relevante. Oyèwùmí, por exemplo, usa em sua obra o termo “anamacho” e “anafêmea”, “ana” referindo-se à “anatomia”, quando deseja falar de homens e mulheres cisgêneras, em trechos em que a fisiologia da pessoa em questão é uma informação relevante para o debate que se segue.

Confesso que este momento da escrita é bastante delicado, pois, como disse Oyèwùmí (2021, p. 23), criticar o gênero é criar e recriar o gênero, e tendo em vista que o Brasil é uma criação ocidental, já surgiu intrinsecamente generificado. Consequentemente, encontramos muita dificuldade para pensar para além dessas categorias. Lendo essas autoras, tentei não detalhar a anatomia para explicar as categorias “homem” e “mulher”, nem usar “corpos com útero” para definir quem seria

uma “mãe”, mas me encontrei em uma encruzilhada epistemológica, e que por não ter solução, solucionada está. As obras abordadas não discutem por exemplo se ao falar sobre “mulheres” referia-se às mulheres cisgênero (que se identificam com o gênero que lhes foram atribuídas no nascimento) e transgênero (que não se identificam). Porém, quando referia-se à “mãe” e questões relacionadas à maternidade, era possível observar uma tendência a priorizar pessoas com útero, apesar de compreender que o poder de uma mãe passa pela matripotência, e não necessariamente pela sua anatomia. Mas como não destacar a importância do útero gerador de uma vida?

Uma coisa é fato: o debate sobre a importância da mãe numa sociedade passa necessariamente pela matripotência. Para Oyèwùmí, a matripotência está relacionada principalmente à senioridade, ou seja, ao respeito às pessoas mais velhas, às que vieram primeiro. Segundo a autora, a matripotência “descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*” (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3). E por “poder material” é possível compreender também, mas não somente, a capacidade de gerar e nutrir a partir do próprio corpo. Todavia, a própria autora considera que traduzir *Ìyá* ou *Yèyè* como mãe é “altamente problemático”, pois “mãe” é um conceito genericado para o ocidente, mas não é (ou não era, antes da colonização) para o pensamento iorubá. Vamos por partes.

Ìyá é aquela quem cria junto a *Èlédàá* (Quem Cria, divindade criadora de todos os seres), ou seja, co-criadora da humanidade, e como apenas pessoas com útero procriam, não possui gênero. O que parece contraditório é facilmente compreensível: se somente esta pessoa é capaz de realizar tal tarefa, não há outra com quem ela possa ser comparada, logo, não há diferença, hierarquia, esta é a única capaz, portanto, não há binômio. Além disso, Oyèwùmí relata que homens e mulheres escolhem espiritualmente suas *Ìyá*¹ e estas por sua vez se conectam a sua prole da mesma forma, incondicional e independentemente de seus gêneros, antes mesmo da concepção física. Ou seja: a “mãe” é uma categoria tão poderosa, tão única, que não existe comparação, ela é única, portanto, sem gênero.

Apesar de contar com uma “dualidade sexual” (ADESINA, 2010, p. 199), os *Nnobi* eram matricêntricos, ou seja, a mãe era o centro da vida em comunidade e as características de gerar e nutrir uma vida, seja material ou imaterialmente, eram

¹ O tradutor do texto explica que: O termo iorubá *Ìyá* é utilizado indistintamente no singular e no plural.

estendidas à vida em comunidade. Contudo, isso não estabelecia uma hierarquia entre os sexos ou entre gêneros, pois compreendia-se a importância do masculino e do feminino para o equilíbrio que gera a vida, mas também, o protagonismo das pessoas com útero para a geração dessa vida. Não havia, entretanto, funções pré-estabelecidas socialmente por conta dessa dualidade. Havia condições específicas que determinavam de que forma as funções sociais seriam preenchidas, independentemente do sexo, e o papel de chefe da família era sem gênero (AMADIUME, 1997, p. 21).

Resumindo: a mãe biológica, o útero que gera, gesta, o seio que nutre possui sim um poder enorme de vida que se estende para a comunidade. Mas há também figuras matripotentes que não geram filhos biológicos (mesmo dotadas de útero), mas que por serem reconhecidas em suas famílias e comunidades como personalidades centrais, que gerenciam as atividades e iniciativas, também ocupam esse lugar de “mãe”. É o caso, por exemplo, das “mães de santo” (iyalorixás), que não precisam ter gestado seus “filhos de santo” para assumirem esse lugar central em suas vidas. O terreiro sendo um lugar originalmente organizado por *Ìyá* não precisava fazer esse debate de gênero. Contudo, hoje, no Brasil, há muitos homens nessa função, e até o título recebeu outro nome: “pai de santo” (babalorixá), teoricamente pela tradução de “baba” ser “pai” – o que Oyèwùmí também explica tratar-se de uma tradução do inglês. De uma forma ou de outra, o terreiro, no Brasil, assume esse lugar referência de acolhimento, de nutrição para o corpo e para a espiritualidade dos povos africanos que aqui chegaram, ou seja, imbuído de uma matripotência e de uma energia matriarcal já presente no espaço a partir de suas características. Mas esse é outro debate. O ponto aqui é: a senioridade e a matripotência são as características principais que definem o matriarcado, e não necessariamente a biologia, apesar de sua importância na geração de uma vida.

Tendo tudo isso dito, considero necessário ressaltar que as próprias autoras seguem usando os termos “homens” e “mulheres” em suas obras apesar de todo esse debate. Logo, também as usarei por fazer-lhes referência.

3. Poligamia, gênero e chefia familiar

Amadiume (2015) explica que a poligamia permite que mulheres se casem entre si, com mais de uma esposa, desde que comprovem ter condições

socioeconômicas para manter essas famílias, o que somente as mulheres dotadas de algum status social e autoridade eram capazes. Apenas essas mulheres assumiam o lugar de “marido”, ou seja, uma pessoa que provê os recursos materiais para sustentar uma família. “No caso dos *Nnobi* e do Reino do Dahomey², as mulheres autorizadas a governar o comércio tinham poder e autoridade, assim como os homens, e caso a mulher quisesse alcançar um elevado status social na comunidade, ela tinha que assumir o papel de marido e formar sua própria família” (PORTILHO, 2019, p. 73). Apenas com esse nível de autonomia financeira e grande reconhecimento social é que ocorriam os casamentos, e somente então a mulher recebia o título de marido (LECAPOIS, 2018; AMADIUME, 2015). O termo “marido”, segundo Amadiume (2015), não é uma palavra associada ao gênero masculino, mas um título social, referente a um tipo específico de autoridade familiar que pode ser atribuído tanto a homens quanto a mulheres.

As funções relacionadas à maternidade, entretanto, permaneciam restritas às pessoas com útero, mas não apenas à mãe biológica de uma criança. Tratava-se de uma atividade coletiva e compartilhada, que, para o povo *Nnobi* era representada pela expressão *Ummune*. O ditado nigeriano popularizado “é preciso uma vila inteira para criar uma criança” representa a construção de uma maternidade coletiva e demonstra o senso de pertencimento nesse tipo de organização social. O próprio termo *Ummune* também representa essa maternidade estendida, podendo ser substituído por “filhos de uma mesma mãe”, e “aqueles que comem da mesma panela”, expressando valores de compaixão, coletividade, amor e paz. Os valores relacionados à paternidade estão presentes no termo *Umunna*, que se expressam pela competitividade, valor, força e violência. A autora explica que essa diferença se dá por conta da oposição entre *Mkpuke*, a unidade matricêntrica em que o foco das relações públicas e privadas está em torno da mulher-mãe; e *obi*, que representa a casa ancestral focada no homem.

Havia, portanto, um princípio organizacional de dualismo sexual por trás da estrutura da economia, que era sustentado por várias ideologias de gênero. Esses princípios e ideologias governavam as atividades econômicas de homens e mulheres. Também regulavam o acesso à riqueza e prescreviam status e papéis baseados em conquistas, como títulos e acúmulo de esposas, que, na sociedade nativa, traziam poder, prestígio e mais riqueza.

² Grafia original do popularmente conhecido “Reino do Daomé”, que corresponde atualmente ao Benim, e que existiu entre os anos de 1600 e 1904, enviando um grande número de pessoas escravizadas ao Brasil no século XVIII.

No entanto, um sistema de gênero flexível mediava o princípio organizacional de dualidade sexual (AMADIUME, 1987, p. 27, tradução nossa)³.

Oyèwùmí argumenta que os estudos sobre África que incluem a categoria gênero como dada, inata, não consideram as particularidades de cada território (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 23). A autora explica que, com a colonização, as traduções que os ingleses faziam do iorubá começaram a incluir termos que não existiam nesses territórios e que passaram a ser consolidados. Um exemplo: uma palavra que representava “pessoa que se juntou à família pelo casamento” passou a ser traduzida como “noiva” (idem, p. 71) — mulher — sendo que nem sempre era uma mulher, o que nos remete à obra de Amadiume com os “maridos femininos”.

O fato de o sexo biológico nem sempre corresponder ao gênero ideológico significa que as mulheres podiam desempenhar papéis geralmente monopolizados pelos homens ou serem classificadas como homens em termos de poder e autoridade sobre os outros. Elas não eram rigidamente masculinizadas ou feminizadas, o colapso das regras de gênero não era estigmatizado. (AMADIUME, 2015, p. 185, tradução nossa)⁴

Amadiume afirma que o sistema binário de sexo/gênero europeu, em que havia superioridade de um contra o outro, foi imposto contra um sistema flexível existente na cultura tradicional também entre os *Nnobi*. “As novas concepções ocidentais introduzidas através da conquista colonial causaram fortes desigualdades de sexo e classe com o apoio de uma ideologia rígida sobre a construção de gênero” (AMADIUME, 2015, p. 119, tradução nossa)⁵, construção esta alicerçada sobre os corpos.

Oyèwùmí explica que, entre os iorubá, “o corpo não era a base de papéis sociais” (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 16), ao contrário do ocidente, em que “os corpos físicos são sempre corpos sociais. Como consequência, não há verdadeiramente uma distinção entre sexo e gênero, apesar das muitas tentativas feministas de

³ *There was, therefore, a dual-sex organizational principle behind the structure of the economy, which was supported by various gender ideologies. These principles and ideologies governed the economic activities of men and women. They also governed access to wealth, and prescribed achievement-based statuses and roles, such as titles and the accumulation of wives, which, in the indigenous society, brought power, prestige and more wealth. However, a flexible gender system mediated the dual-sex organizational principle* (AMADIUME, 1987, p. 27).

⁴ *The fact that biological sex did not always correspond to ideological gender meant that women could play roles usually monopolized by men, or be classified as ‘males’ in terms of power and authority over others. As such roles were not rigidly masculinized or feminized, no stigma was attached to breaking gender rules* (AMADIUME, 2015, p. 185).

⁵ *The new Western concepts introduced through colonial conquest carried strong sex and class inequalities supported by rigid gender ideology and constructions* (AMADIUME, 2015, p. 119).

distingui-los” (idem, p. 19). Nesse sentido, a autora usa os conceitos de “sexo” e “gênero” como sinônimos e explica que, na sociedade Oyó-lorubá,

não havia mulheres – definidas em termos estritamente generificados – naquela sociedade. Mais uma vez, o conceito “mulher”, usado e invocado nas pesquisas, é derivado da experiência e história ocidentais, uma história enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre corpo, mente e alma, em ideias sobre determinismo biológico e ligações entre o corpo e o “social”. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 20)

Chegamos então ao título deste trabalho: não existia mulheres. Não da maneira como o ocidente as coloca, com o gênero como categoria analítica visual, social e cultural. Visual no sentido destacado por OyĚwùmí, da prevalência do “olhar generificado” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28) para os corpos na sociedade ocidental, que estabelece funções sociais a partir das diferenças biológicas visíveis. Para ela, isso demonstra a prioridade do sentido da visão no ocidente, algo que também pode ser percebido pelo termo “cosmovisão”. A utilização deste termo é, portanto, “eurocêntrica”, quando utilizada para descrever povos e culturas que privilegiam outros sentidos (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 29). “O termo ‘cosmopercepção’ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (idem, ibidem). A cosmopercepção não privilegia um único sentido, e sim, uma combinação de vários e a valorização à percepção de todo o corpo diante de uma determinada experiência. A dança, sendo uma arte que mobiliza todo o corpo e, portanto, todos os sentidos, ganharia amplitude epistemológica se pensada a partir da cosmopercepção, sobretudo as Danças Negras.

A maioria das danças negras é praticada por homens e mulheres sem distinção. As movimentações da Simbologia dos Orixás, ensinadas nas aulas de danças afro-brasileiras, por exemplo, não mudam seu padrão conforme quem está dançando, apesar de remeterem a personalidades reconhecidas popularmente como homens ou mulheres. O Passinho Foda, surgido no Rio de Janeiro entre 2004 e 2005, opera da mesma maneira, com homens e mulheres fazendo as mesmas movimentações. Seriam as Danças Negras a representação do equilíbrio entre o masculino e o feminino, fundamento do matriarcado?

Em sua clássica obra *A Unidade Cultural da África Negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica* (2014), o senegalês Cheikh Anta Diop explica que, no matriarcado, as mulheres eram o centro de suas comunidades, sendo respeitadas, cultuadas, valorizadas e exaltadas por sua

característica de gerar e nutrir uma vida, sendo as maiores autoridades tanto da vida pública quanto da privada. Aqui, analiso que o autor refere-se à anatomia de corpos com útero, pois o debate sobre gênero não se faz presente em sua obra. Sendo um dos precursores nos estudos sobre matriarcado em África, faz-se necessário trazer suas argumentações para esta pesquisa. Para Diop, o matriarcado trata-se de uma relação de equilíbrio entre masculino e feminino, com protagonismo deste último, diferentemente do patriarcado, em que os homens se consideram superiores às mulheres. Segundo ele, a poligamia era uma prática nas sociedades africanas, e a mulher não se encontrava em posição de subalternidade.

Muitas Danças Negras surgiram em contextos urbanos, sendo também chamadas de Danças Urbanas. As danças surgidas na diáspora africana, ou seja, nos países fora do continente africano, mas que receberam um enorme contingente de pessoas africanas a partir do processo de escravização apresentam movimentações que remetem às danças tradicionais africanas. O processo de preservação de expressões culturais não é simples, e sofre com perdas, acréscimos, supressões, sobretudo no contexto de violência profunda que a população negra passou na diáspora desde o século XVIII. Mas uma característica foi mantida: o ensino das Danças Negras era, em sua maioria, feito de forma oral, geracional, por mulheres pretas, reconhecidas como figuras de autoridade em suas comunidades, em espaços como os terreiros e festas familiares.

Dois conceitos trazidos por Amadiume e Oyèwùmí explicam esse protagonismo: a matripotência e a matrigestão. São termos que destacam o poder de criação, co-criação e organização da sociedade em torno das mães. A gestão de recursos físicos, financeiros, espirituais por parte das *Ìyá*/matriarcas/mães é diferente de outros tipos de gestão, pois passa por esse grande poder e igualmente enorme responsabilidade dessas pessoas que gestam, geram, nutrem e organizam a vida privada, pública, econômica e cultural de uma determinada sociedade. Daí o conceito da “matrigestão”, significando, literalmente, essa gestão matriarcal, que é orientada por princípios espirituais oriundos da capacidade de gerar e nutrir vidas, material ou imaterialmente.

A matripotência, associada à matrigestão, pode ser melhor compreendida como esse movimento de protagonismo das matriarcas, em que elas são o centro da vida pública e privada por sua capacidade de co-criar: vidas, pessoas, realidades divinas no espaço terreno, recursos físicos, financeiros, econômicos, artísticos e

culturais. A matripotência é a potência da vida, que tudo pode criar e co-criar. *Ìyá* é a representação máxima do poder, associada à mãe e sua capacidade de gerar o que há de mais valioso: a vida, e tudo que provém dela, seja individual ou coletivamente.

Uma pessoa que melhor pode explicar as características de matrigestão e matripotência nas Danças Negras é Naná Viana, professora de Simbologia dos Orixás e produtora cultural. Naná relata que a experiência de ser mãe modificou sua percepção do mundo e seu respectivo trabalho. Para ela, o matriarcado está associado a “sentir a vida” – a cosmopercepção de que fala Oyèwùmí –, experiência que ela visa compartilhar em sua atuação como professora.

A partir desse sentido, de sentir o universo, de sentir toda a minha ancestralidade, sempre me dando colo, sempre me dando amor, eu levo isso pra minha sala de aula, porque isso é verdade na minha vida. O matriarcado na minha vida está nessa sensação de sentir a vida, eu sinto todo o feminino me abraçar, todas as *Ìyàmi*⁶ me abraçarem, me darem força, o meu fogo vem daí, do feminino, e ele move montanhas. (VIANA, 2022)

A maternidade, em sua opinião, é uma construção diária e de poder ilimitado, diferente do patriarcado, que “vem com essa estrutura de limitar, de falar ‘esse quadrado é assim, esse é assado’, estruturar as coisas, e o matriarcado é o lugar do livre, do ser, do sentir, não do explicar. Está nas emoções”. Ao falar sobre seu filho, Kainán, de sete anos, se emociona e chora, e afirma que “ser mãe é se emocionar. Se emocionar com o simples sorriso da criança e dizer ‘graças a deus você me escolheu’”, resgatando novamente o que diz Oyèwùmí sobre a escolha da *Ìyá* e essa ligação pré-terrena entre mãe e filho.

Codazzi IDD, do bonde Imperadores da Dança, primeiro bonde de Passinho Foda do Rio de Janeiro, relata que ama ser mãe, e que sua filha fica “dançando o dia inteiro, rebolando essa bunda dela”, seguindo o exemplo da mãe.

⁶ “*Ìyàmi*, Mãe Ancestral, divindade mítica, representação coletiva das entidades genitoras ancestrais femininas, divindade das práticas religiosas afro-brasileiras. *Ìyàmi* veio para o Brasil com descendentes de populações da África Ocidental, mãe primordial, matriz primeira da qual advém toda a criação do mundo material”. AZEVEDO, Vanda Alves Torres. *Ìyàmi*: símbolo ancestral feminino no Brasil. Orientador: Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito. 2016. 153 p. Dissertação (Mestrado) – Ciência da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2016. p. 06.
Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/1982/1/VandaAzevedo.pdf>. Acesso em 13 mai. 2022.

Codazzi era, no momento da entrevista, professore⁷ à frente do projeto Afrofunk Rio, que mistura danças de matriz africana tradicionais com movimentações de quadril associadas ao funk carioca. “Ela [a filha] me tem como referência também, e eu estou viva é para isso. Para ser referência do meu melhor para ela. Eu quero ser o meu melhor pra ela”. Elu⁸ reforça a todo momento a importância de empoderar a mulher e o quanto deseja fazer isso por meio do seu trabalho, seja pensando na sociedade como um todo, seja pensando em sua filha.

Minha filha me vê como linha de frente, como referência, como artista, como dançarina, tipo “ai, minha mãe na televisão”, e tipo assim, se a mamãe pode, ela vai crescendo sabendo que ela é uma mulher que ela pode tudo, entendeu? Ela pode ser modelo, ela pode dançar no meio dos homens, ela pode vencer uma batalha, ela pode ser o que ela quiser, então minha meta de vida é essa: criar ela pra isso (CODAZZI, 2022).

Considerações Finais

As *ìyá*, conforme especificado por Oyěwùmí, estão representadas no trabalho e na fala dessas professoras, que trazem para suas relações familiares (domésticas) e de aulas (públicas) essas energias de criação e co-criação. Compreendem sua maternidade como parte de algo maior, anterior e que perdurará para além de suas vidas, e que, portanto, não é separada de sua atuação como professoras e artistas. É possível perceber que a prática e o discurso estão muito próximos daquelas que os têm, o que denota que as Danças Negras estão, sim, imbuídas dessa “energia matriarcal”, da matripotência e da matrigestão, independentemente de gênero.

Referências

ADESINA, J. Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e gênero na academia. In: SILVA, T. C.; COELHO, J. P. B.; SOUTO, A. N. (Orgs.). **Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África**: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança). Dakar: CODESRIA, 2012. p. 195-210.

⁷ Codazzi se reconheceu como uma pessoa não-binária ao longo da pesquisa e prefere a utilização de pronomes neutros. Por isso o uso de “professore”, que seria a forma neutra para o termo “professora”.

⁸ Pronome neutro alternativo para “ela” ou “ele”.

AMADIUME, I. Gênero e economia [o século XIX]. *In*: ALVES, Miriam Cristiane (org) et al. **Matripotência e Mulheres Olusó**: memória ancestral e a enunciação de novos imaginários. Porto Alegre: Rede Unida, 2021.

AMADIUME, I. **Male Daughters, Female Husbands**: Gender and Sex in an African Society, Londres: Zed Books, 2015. E-book Kindle.

AMADIUME, I. **Reinventing Africa**: Matriarchy, Religion and Culture. Interlink Publishing Group, 1997.

DIOP, C. A. **A Unidade Cultural da África Negra**: Esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

OYĒWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de wanderson flor do nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Joceline Gomes Silva (UFBA)

E-mail: jocelinegomesdanca@gmail.com

Mestranda em Dança na Universidade Federal da Bahia. Mother da House of Hands UP DF. Imperatriz da House of Zion. Integrante do bonde Imperadores da Dança. Jornalista e pós-graduada em Gestão de Políticas Públicas de Gênero e Raça pela Universidade de Brasília e em Dança e Consciência Corporal pela Estácio.

Fernando M. C. Ferraz – orientador (UFBA)

E-mail: fernandoferraz@hotmail.com

Doutor em Artes e Mestre em Artes Cênicas pelo Instituto de Artes da Unesp de São Paulo. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Dança da UFBA e do Mestrado Profissional em Dança - PRODAN, Coordenador do Curso de Especialização em Estudos Contemporâneos em Dança do PPGDança/UFBA.

1763