

12

Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia¹

Jimi Adesina

Introdução

A lamentação e o pessimismo caracterizam grande parte das discussões sobre o estado das Ciências Sociais e Humanidades em África. Há, sobretudo, referências ao carácter imperial da divisão global do trabalho na produção de conhecimento. A crise da fuga de cérebros e o estado em que se encontram as nossas faculdades, fragilizam, ao invés de reforçar, a geração mais nova de académicos africanos em redor dos quais se centram os nossos esforços. Este artigo tem em conta: os aspectos essenciais levantados por Paulin Hountondji sobre a crise de extravessão na academia africana; o argumento de Dipesh Chakrabarty sobre a ‘provincialização da Europa’, i.e. o entendimento da Europa e os seus sistemas dominantes de conhecimento como primariamente ideográficos em lugar das pretensões nomotéticas e universais que ela reclama para esses sistemas; e a obrigação de projectar para um nível universal as diferentes ‘bibliotecas’ de África. Centrais para este projecto, que utiliza a perspectiva sociológica como ponto de partida, são os seguintes aspectos:

- o reconhecimento de que já existem trabalhos com valor epistémico distinto nas ciências sociais africanas; e
- a obrigação de interacção com estes trabalhos e estes académicos.

Neste artigo, centraremos a nossa atenção nos trabalhos de duas proeminentes académicas africanas, que constituem exemplos de uma endogeneidade capaz de produzir rupturas epistémicas nos discursos universais acerca da compreensão sociológica das relações de género e da forma como compreendemos o

significado de ‘género’. Centraremos igualmente a nossa atenção na análise dos esforços que tem sido feitos para teorizar a ‘matrifocalidade’ e a forma como o conceito de matrifocalidade produzido pelos trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi nos oferece uma base heurística, não só para a compreensão das relações de género, mas também para a compreensão de assuntos ligados à identidade, ao mesmo tempo que nos brinda com uma melhor forma de lidar com questões políticas, na luta por uma equidade de género.

Os trabalhos de Amadiume e Oyewumi serão também utilizados para ilustrar formas factíveis de enfrentar os desafios colocados pela endogeneidade e pelas reivindicações intelectuais, bem como o que é possível alcançar quando deixamos ‘falar’ os dados etnográficos, e como podemos fazer uma Sociologia distintamente epistémica, não só na intenção, mas também nos resultados. Numa situação anterior, tive a oportunidade de distinguir três tipos de atitudes académicas nas Ciências Sociais africanas: a atitude ‘regurgitante’, a atitude de protesto e a produção de trabalhos eminentemente epistémicos na intenção e nos resultados (Adesina 2006a). A atitude ‘regurgitante’ obriga ao uso de categorias adquiridas (conceitos, teorias e paradigmas) e aplicadas às condições locais. Deste modo, se os dados e os sociólogos podem ser locais, a narrativa e as análises funcionam como uma extensão dos discursos euro-americanos. Na sua melhor interpretação, esta forma de conhecimento resulta daquilo a que Tyambe Zeleza chamaria de ‘tradução’, ou seja, ‘uma articulação de princípios e ideias da cultura africana expressas em enunciações académicas ocidentais’. Estes trabalhos interpretam os dados locais, sem desafiar nem as teorias recebidas nem os enquadramentos conceptuais; ao invés de alterar os termos da divisão internacional do trabalho intelectual, eles acabam por reforçá-la (Adesina 2001, 2006a, 2008).²

A atitude de protesto esforça-se por recusar as formas da divisão internacional do trabalho intelectual – nas quais África e os africanos fornecem os dados e os euro-americanos a teoria. Os estudos daí resultantes geram com frequência uma grande quantidade de dados, mas não produzem novas perspectivas epistémicas, que são afinal a forma de distinção dos dados etnográficos locais sobre os quais os estudos assentam. Contrastando com esta situação, a endogeneidade exige que tratemos os dados etnográficos locais não simplesmente como temas de narrativas académicas, mas que exploremos a extensão na qual eles estimulem categoricamente percepções epistémicas ou levem a rupturas epistémicas. Os trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi afiguram-se como um empreendimento de endogeneidade e conduzem a uma ruptura epistémica nos estudos de género. Estes mesmos estudos acarretam também consigo conhecimentos que permitem à nova geração de sociólogos africanos saber como fazer face aos desafios da reivindicação intelectual. Reapropriar-me-ei do conceito de ‘matrifocalidade’ ou sociedades ‘matricêntricas’ para ilustrar este ponto.

Matrifocalidade

Na linguagem popular, o termo ‘família matrifocal’ é correntemente usado para designar agregados familiares chefiados por mulheres, na maior parte dos casos devido à ausência de pais ou esposos do sexo masculino.³ Parkin (1977:29) define a família matrifocal como aquela em que os ‘adultos do sexo masculino se ausentam de casa por longos períodos de tempo, por motivos de trabalho, ou outras razões’. Raymond Smith (1996) foi o primeiro a ligar o conceito ‘matrifocal’ a este tipo de estrutura familiar, baseando-se em parte em Fortes e nos seus esforços para isolar o que ele considerou como ‘componentes elementares’ irredutíveis da família e parentesco. Fortes (1969:261), argumenta que um indivíduo está ligado ‘bilateralmente’ quer à linha de parentesco materna (matri-parentesco) quer à linha de parentesco paterna (patri-parentesco). Segundo ele, ‘ninguém se pode transformar num indivíduo socialmente completo se não for apresentado como sendo legitimamente dotado de paternidade e maternidade’. Como Smith (1996:39) observa, a essência da formulação de Fortes consistiu em tornar a família nuclear universal e a base inabalável do parentesco. Na formulação de Fortes, a patrilinearidade e a família chefiada por indivíduos do sexo masculino constituem a norma. É útil observar que Meyer Fortes estava convicto que a sua formulação cobria a nação matrilinear Akan, do Gana. A maioria das vigorosas famílias matricêntricas observadas por outros antropólogos ocidentais nas Caraíbas foi decifrada por via de uma elevada incidência de ‘ilegitimidade’ e instabilidade da estrutura familiar.

O estudo de Smith (1956) sobre os agregadores familiares de ‘classes mais baixas’ nas Guianas ilustra um grau bastante elevado de actividades e de estruturas familiares ‘matricentradas’, embora os agregados familiares surjam normalmente de um processo de coabitação entre homem e mulher. Durante os períodos iniciais do crescimento da criança, a mulher é dependente do esposo num processo de rígida divisão do trabalho: o homem tem uma acção limitada, ou nenhuma, no desenvolvimento da criança, mas apoia a mulher que se encontra pré-ocupada com a educação dessa mesma criança.

À medida que as crianças crescem... [a] mulher vai sendo gradualmente libertada do trabalho de cuidar delas com maior permanência, e quando as crianças começam a auferir alguns ganhos passam a contribuir para as despesas diárias do agregado familiar. É nesta fase que se começa a notar com maior clareza o padrão subjacente das relações dentro do grupo doméstico; a mulher passa do centro em redor do qual se desenvolvem os laços afectivos, para se tornar agora, em conjunto com os seus filhos, no centro de uma coligação económica e de tomada de decisões. Este crescimento da qualidade ‘matrifocal’ ocorre, quer o esposo-pai esteja presente ou não (Smith 1996:42).

Embora a idade e a viuvez sejam factores tendentes a aumentar o número de agregados familiares chefiados por mulheres, Smith argumenta que estes arranjos

matrifocais são evidentes em todos os tipos de agregados familiares, sejam eles chefiados por homens ou mulheres. As famílias matrifocais propendem, assim, a exibir um parentesco bilateral.

Há, portanto, duas coisas que parecem centrais na ideia de matrifocalidade de Smith. Primeiro, ela aparece associada ao fraccionamento provocado pela divisão de trabalho, seja ele doméstico ou não. Segundo, estas características são encontradas predominantemente nos agregados familiares das classes mais baixas. Mesmo para a sociedade das Guianas, as famílias e redes de parentesco matricentradas não constituem o ‘tipo ideal’ de família. Muitas famílias guianas pertencentes a classes médias a altas, são patrifocais e patrilineares; a matrifocalidade vai diminuindo à medida que nos deslocamos em sentido ascendente dentro das estruturas de classe da sociedade, e reflecte a divisão de trabalho genderizada onde se exclui a mulher das actividades económicas extra-domésticas.

Posteriormente, num processo de refinamento do seu trabalho, Smith (1996) identificou três aspectos distintos desta ideia de famílias matrifocais:

1. **‘Relações Domésticas’** com ‘marcada diferenciação sexual quando os homens são excluídos da educação das crianças’ e outras actividades ou tarefas domésticas de pequena monta (1996:54), e as mulheres são largamente excluídas de actividades económicas extra-domésticas. É esta ‘dependência funcional’ que produz no agregado familiar o domínio centrado na mulher.
2. **‘Relações Familiares’**, através das quais, argumenta ele, ‘o elemento de longe mais importante na produção da matrifocalidade no parentesco das classes mais baixas das Índias Ocidentais é uma ênfase muito baixa verificada na solidariedade da relação conjugal no espaço de ‘laços familiares mais próximos’ (1996:55).
3. Finalmente, a **‘Estratificação’**: ‘a ausência de ponderações sobre propriedade e ‘status’ favorecem particularmente o desenvolvimento de um sistema matrifocal’ (1996:56), embora isto não tenha necessariamente que ver com pobreza.

Smith fez a distinção entre as suas ideias de estrutura matrifocal e redes familiares, por um lado, e o sistema de linhagem dos Ashanti feito por Fortes, por outro. Para ele, a diferença fundamental, e razão pela qual ele não apelou à matrifocalidade no caso dos Akan, é que embora exista uma grande incidência de agregados familiares chefiados por mulheres, ele argumenta que ao nível jurídico o foco muda para os homens na sua qualidade de irmãos da mãe ou simplesmente irmãos. Por outras palavras, ‘independentemente da intensidade das relações afectivas entre mulheres e crianças’ (1996:56), o sistema de parentesco gira em redor da autoridade paternal.

A um nível mais geral, na perspectiva do conceito apresentado por Smith, os agregados familiares matrifocais não caracterizam a norma dos agregados familiares ou sistemas de parentesco das suas sociedades, mas antes, o resultado de um status económico baixo e da exclusão jurídica da mulher. Embora certas estruturas familiares de tais sociedades possam ser matrifocais, *a sociedade em si não é matrifocal ou matricêntrica*. Para Amadiume e Oyewumi, este é o ponto de partida fundamental.

A reapropriação da matrifocalidade

Considero que é nestas três dimensões em que o conceito é entendido por Smith (relações domésticas, laços familiares e estratificação social), que a matrifocalidade assume significados diferentes nos trabalhos de Amadiume e Oyewumi. Amadiume (1997) revela maior inclinação para a ‘unidade matricêntrica’ (1997:18) ou os ‘princípios matriarcais’ (1997:36) como conceitos organizadores. Além disso, é num quadro alternativo mais amplo de entendimento das relações de género que o conceito adquire um estatuto e uma certeza normativos. As sociedades de onde provêm os dados etnográficos não são aberrações, mas sociedades matrifocais. As famílias não são matrifocais por causa da sua baixa condição económica, da pobreza, da ausência de homens, da distribuição das tarefas domésticas com base na divisão de género, ou da exclusão económica das mulheres. Elas são-no por serem estruturalmente matricêntricas. É neste contexto que a ‘matrifocalidade’ assume o seu sentido distinto e o seu valor heurístico como categoria sociológica. E é este entendimento amplo de ‘matrifocalidade’ e ‘matricentrismo’ como princípios organizadores da sociedade que constitui um empreendimento distinto de endogeneidade.

Ifi Amadiume: uma introdução

No seu livro *Male Daughters, Female Husbands* (Filhas masculinas, maridos femininos), de 1987, Ifi Amadiume pôs em causa grande parte dos discursos de género das décadas precedentes, precisamente porque colocou as dinâmicas societais dos Nnobi (da Nigéria Oriental), que forneceram os dados de campo, nos seus próprios termos, sem embarcar em inquietações injustificadas acerca do que teriam a dizer ou a pensar sobre este facto, os autores das narrativas universais de género.

Embora gozando de uma dualidade sexual, a comunidade Nnobi era predominantemente matricêntrica, aspecto que se alastrava do seu mito de origem até ao agregado familiar, do modo de organização da produção económica até ao seu sistema de governação. Amadiume identificou uma ‘forte orientação feminina e matrifocal... [na qual] mãe e filhos formaram unidades sub-compostas distintas, economicamente auto-suficientes, classificadas como femininas relativamente à frente masculina do agregado’ (Amadiume 1987:27). Um aspecto

central da rede de parentesco é o *Umunne*, ou espírito da maternidade partilhada (1987:56).

Os dados mostram uma dualidade sexual das actividades económicas, da riqueza material, etc. Homens e mulheres convertem a riqueza material em títulos de prestígio, assim como no largamente pretendido título de *ogbuefi*, disponível para homens e mulheres. A instituição de ‘primeiras filhas’ significa que tanto elas como os homens podem ter várias ‘esposas’. Como nota Amadiume (1987:31), ‘as primeiras filhas, mulheres estéreis, viúvas ricas, esposas de homens ricos e mulheres camponesas ou comerciantes bem sucedidas’ tomam esposas para si, fenómeno que ela refere como ‘esposos femininos’. As relações sexuais com o intuito de procriação ocorrem entre a esposa e parentes escolhidos do ‘esposo feminino’, sendo as crianças daí resultantes, reconhecidas como filhos do ‘esposo feminino’.

A herança da terra processa-se por via dos filhos masculinos ou ‘filhas masculinas’. Os direitos de acesso à terra para fins de produção, na residência do esposo, são garantidos à mulher por ter um filho ou uma ‘filha masculina’. (Amadiume 1987: 34). Os papéis de dualidade sexual aparecem também reflectidos em termos jurídicos: as linhagens masculina e feminina desempenham papéis jurídicos distintos. A organização das filhas patrilineares (*umu okpu*) é formal, abrangendo filhas casadas e solteiras, sendo a liderança baseada na senioridade. A filha mais velha dirige o *umu okpu*, independentemente do seu estatuto conjugal. Amadiume salientou o poder exercido pelo *umu okpu* na linhagem de nascimento das mulheres. É ele o responsável por garantir a paz e resolver as disputas; assegurar que a linhagem permaneça forte; pronunciar veredictos e impor penas. O poder abrange as mulheres que entraram na linhagem por via do casamento, bem como parentes masculinos. Além disso, ele controla os funerais da patrilinearidade, função que lhe confere grande poder dentro da linhagem.

Num domínio mais lato de administração política dos Nnobi, paralelamente aos títulos masculinos existem as organizações femininas *Ekwé*, com poder de veto na tomada de decisões públicas e na administração política. Elas também controlam o sistema de mercados, parte vital da vida económica da comunidade.

Oyeronke Oyewumi: uma introdução

O livro de Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women* (A Invenção das Mulheres), de 1997, centra-se na sociedade Yorùbá. O livro representa decididamente um diálogo frontal com as narrativas de género totalizantes do discurso Ocidental. Como argumenta Oyewumi, ‘a lógica cultural das categorias sociais ocidentais baseia-se na ideologia do determinismo biológico... Uma ‘bio-lógica’ (1977:ix); uma tendência para impor papéis sociais e categorias ao anatomicamente feminino, ou àquilo que ela chama de ‘ana-femininas’ enquanto distintas de ‘ana-masculinos’. Este ‘raciocínio baseado no corpo’, argumenta ela, foi imposto à leitura das

sociedades africanas e dos dados etnográficos, mesmo que nessas sociedades a interação entre o biológico e o social apontasse numa direcção diferente. Colocado de forma mais simples, ‘na sociedade Yorùbá pré-colonial a forma corporal não fundava uma base da hierarquia social: os homens e mulheres não eram classificados segundo distinções anatómicas’ (1997:xxii). Na verdade, argumentava ela (contrariando o sentido geral do discurso feminista ocidental), no sub-grupo Oyo-Yurùbá do qual ela extraiu os dados, ‘não havia mulheres na definição estrita de género.’ Para Oyewumi, esta situação explica-se porque o conceito tem a sua origem nos ‘discursos filosóficos acerca das distinções entre o corpo, a mente e a alma, e nas ideias acerca do determinismo biológico e das ligações entre o corpo e o ‘social’?’ (1997: xiii).

Colocado de uma forma simples, ‘antes da colonização pelo Ocidente, o conceito género não fazia parte dos princípios organizativos da sociedade Yorùbá... Pelo contrário, o princípio fundamental da organização social era a senioridade definida pela idade relativa’ (Oyewumi 1997:31). A linguagem Yorùbá não é genderizada, e categorias como ‘masculino’ e ‘feminino’ são de difícil tradução linguística uma vez que há muito pouco sobre a associação de tais categorias socialmente construídas com a masculinidade ou feminilidade anatómicas (1997:33). ‘Okùnrin’ e ‘Obinrin’ (a tradução das noções de masculino e feminino, respectivamente) ‘não se referem a categorias de género conotadas com privilégios ou desvantagens sociais... [:] não expressam dimorfismo sexual’ (1997:34-5). ‘Um superior é um superior independentemente da forma do corpo’ (1997:38). Da mesma maneira, os conceitos de ‘esposo’ ou ‘esposa’ não têm o mesmo significado social que na língua Inglesa. Aqui, Oyewumi pode servir para corrigir a ideia de Amadiume de ‘esposo feminino’, uma vez que a categoria ‘esposo’ em Nnobi não coincide com, nem é determinada pela anatomia masculina. Entretanto, a ‘senioridade é excessivamente relacional e situacional, e ninguém ocupa permanentemente uma posição sénior ou júnior: tudo depende de quem está presente numa dada situação. Assim, nada é rigidamente fixado ou dicotomizado pelo corpo’ (1997:43).

Tal como nos dados de Amadiume, Oyewumi encontrou também uma matrifocalidade marcante e uma situação de estatuto de senioridade baseado em relações consanguíneas, por oposição a diferenciações biológicas. O princípio da maternidade informa o quadro ideológico da ordem e relações sociais a ponto de serem atribuídos poderes sagrados/míticos à condição da mulher enquanto educadora dos filhos, ou *Ìkúle abiyamo* (Oyewumi 1997:38). A rede de parentesco baseia-se em princípios idênticos aos dos que compartilham o mesmo ventre; o parentesco uterino definido à volta da maternidade. Mesmo sendo patrilineares na maioria dos casos, os Oyo Yòrùba, tal como a generalidade das sociedades Yòrùbas, são melhor compreendidos numa espécie de linhagem dupla.

Tal como com os dados de Amadiume, a organização da linhagem de descendência feminina (*omo lie*) implica os mesmos direitos e influências no seu seio, independentemente das diferenças anatómicas.

Contudo, e em contraste com os dados de Amadiume, a informação de Oyewumi está longe de sugerir uma estrita divisão sexual do trabalho. O desempenho de ritos ou o sacerdócio não são exclusivos do sexo masculino; os funcionários das actividades sacerdotais podem ser masculinos ou femininos. Uma diferença fundamental está na ausência da instituição ‘esposo feminino’. O sistema de herança sugere que as crianças do sexo feminino não aparecem em desvantagem em relação aos seus irmãos masculinos.

Fora da esfera doméstica, as actividades económicas das mulheres reflectem os mesmos princípios de independência e autonomia. Entre os Yorùbá, os mercados, tal como o comércio a longa distância, são largamente dominados por mulheres. Esta situação alarga-se ao espaço da administração pública; mais uma vez, os dados de Oyewumi sugerem a presença de mulheres na esfera política até ao nível do *Aláfin Oyo* – o cargo de líder político do Reino de Oyo. Vários funcionários públicos de escalão político mais baixo (Baálè) eram também mulheres. A história política recente dos Ibadan, um segmento dos Yorùbá, sugere que as mulheres ocupavam activamente o cargo político sénior de *Iyálóde*. A história do Reino de Oyo mostra a existência de *ilári* ana-femininos e ana-masculinos, funcionários políticos que também desempenhavam as funções de guarda-costas do *Aláfin*.

Mesmo sem sugerir a ausência de ‘patriarcado’, os dados de Oyewumi desafiam a nossa concepção de ‘domínio masculino’ e a eficácia de tal ideia à luz de uma ruptura evidente do princípio segundo o qual o biológico é igual ao social. Amadiume (1987, 1997) salienta repetidamente, no contexto Nnobi, as interacções dialécticas entre as instituições patriarcais e matriarcais enquanto opostos binários.

O que os trabalhos de Amadiume e Oyewumi comprovam não se limita ao fornecimento de dados para uma teorização a partir do Norte – exercício que Hountondji (1990, 1997) apelidou de ‘extraversão’ – mas incluem uma mudança epistémica na nossa compreensão sobre a ideia global de género, uma vez que elas encararam os seus espaços de investigação com suficiente seriedade, para com eles poderem dialogar sem uma injustificada inquietação sobre o que ‘o mundo tem a dizer’ sobre estes mesmos estudos. Ao encararem com seriedade os dados etnográficos dos seus locais, e ao fazê-lo nos próprios termos destes, elas produziram trabalhos que alteraram fundamentalmente a nossa compreensão sobre género e relações de género.

Teorizando o matriarcado

No seu artigo intitulado ‘Theorizing matriarchy in Africa’ (Teorizando o matriarcado em África) de 2005, Ifi Amadiume assume a tarefa de teorizar ‘o enfadonho conceito de matriarcado, não como um sistema totalitário – ou seja, dizendo respeito às regras totais de governação da sociedade – mas como um sistema estrutural em justaposição com outro sistema numa estrutura social’ (2005:83). O ponto de partida de Amadiume consiste em distinguir ‘entre a academia eurocêntrica e uma perspectiva afrocêntrica’, sendo esta última constituída pelos estudos que assumem como ponto de partida o lugar africano. Ela identifica os trabalhos de Cheikh Anta Diop como exemplos de segunda instância, particularmente porque se relacionam com ‘as instituições de parentesco, ideologias de parentesco e o Estado’ (2005:83). Relativamente à maioria dos trabalhos antropológicos dos séculos XIX e XX sobre parentesco e sua origem, Amadiume argumenta que ‘decorrem especificamente de histórias indo-europeias’ que serviram para mapear experiências não-europeias, onde: ‘outros povos e culturas, foram vistos através de olhos europeus’ (Amadiume 2005:83). O recurso de Fortes à família nuclear patrifocal como norma, a partir da qual os outros foram avaliados, constitui um exemplo desta abordagem eurocêntrica.

A ideia de linearidade da evolução humana – na qual as relações individuais e sociais com raízes familiares no patriarcado constituem a forma mais eminente – é uma ilustração do que acaba de ser afirmado; uma ideologia patriarcal que Cheikh Anta Diop identificou como tendo sido reproduzida ao nível do Estado (Diop, 1991; Amadiume 2005:84). Este é o contexto em que Fortes, na evolução, deu primazia à família nuclear monogâmica e patriarcal. Embora Smith se oponha ao discurso racista de Fortes, a sua compreensão dos agregados familiares matrifocais como o Outro não canónico, persiste numa concepção linear típica dos antropólogos.

Em todas as chamadas reconstruções científicas comparativas levadas a cabo pelos teóricos do século XIX, os dados relativos a África foram colocados de lado... [e] foram os dados de África que efectivamente modificaram as teorias da evolução geral do parentesco (Amadiume 2005:85).

Diop demonstrou que, no contexto africano, mais que a patrifocalidade, a norma é a matrifocalidade. Na sua vasta história de África, Diop (1991) mapeou o que aflorou como ‘sistemas justapostos’ de filiação. O sentido que adveio de tal justaposição é o de ‘ausência de *matrius* oposta a *patrius* no papel jurídico’ (Diop 1991:121; Amadiume 2005:89). O que muitos dos dados etnográficos sobre África revelam⁴⁴ Estes dados incluem os trabalhos de Fortes, é que ‘a unidade matricêntrica é uma unidade de produção autónoma; é também uma unidade ideológica’ (Amadiume 2005: 88), que gera ‘códigos morais’ distintos. Em muitas sociedades africanas denominadas patrilineares são as lógicas matrifocais que

definem as normas das relações sociais. Ao contrário de Wendy James (1998), Amadiume argumenta que é preciso dar um passo em frente e estabelecer uma ligação com o matriarcado mesmo em contextos patrilineares e patriarcais. É comum perder-se tal ligação.

Para perceber o matriarcado e a matrilinearidade, assim como a recusa fácil da ‘ligação entre género e um tipo particular de descendência, especificamente as possibilidades de autoridade e poder das mulheres na matrilinearidade’ (Amadiume 2005:90), Amadiume sugere que é necessária uma ‘análise estrutural do simbolismo metafórico de matrilinearidade (conexão biológica entre gerações ou maternidade) e da construção ideológica matriarcal gerada por este simbolismo’ (2005:95). Como ela argumenta:

O papel invisível, transitório ou distante do homem enquanto pai, no sistema de parentesco africano, foi extremamente difícil de aceitar pelos europeus... Ao contrário dos europeus, Diop, sendo africano, não teve qualquer dificuldade em falar de um ‘regime matriarcal’.

O paradoxo é particularmente evidente no caso de James, uma antropóloga feminista que parece incapaz de ‘compreender a ideia de matriarcado’, naquilo a que Amadiume chamou de ‘recusa de ver o que está em frente aos nossos olhos!’ (Amadiume 2005:91-2). No seu trabalho sobre os Nnobi (Nigéria Oriental), ela demonstra como a matrifocagem transcende a esfera do doméstico para chegar à arena ‘pública’, nos papéis políticos e jurídicos das mulheres no seio das comunidades. Mesmo quando deixam a sua terra por motivos de casamento, as mulheres continuam a exercer fortes papéis políticos e jurídicos dentro da linhagem. Oyewumi apresenta argumentos semelhantes a estes em relação ao exercício do poder dentro da linhagem, que se pauta mais pela senioridade que pelo género. Os laços de consanguinidade não resultam pois, *ipso facto*, na diminuição do papel das mulheres.

Numa reinterpretação dos dados dos Ashanti, Amadiume mostrou que aqui, a matrilinearidade é ‘tanto concreta como ideológica, já que é através da mãe, e não do irmão da mãe, que um indivíduo estabelece o seu estatuto, posição e direitos. Os grupos matrilineares detêm e transmitem propriedade.’ Mas, para além da rede de parentesco, Amadiume refere ‘a reprodução da unidade matricêntrica, o triângulo matriarcal tripartido ao nível da super-estrutura, nos sistemas políticos centralizados’ (Amadiume 2005:92).

O sistema de dualidade sexual dos Nnobi reflecte a dualidade matri/patri da formação das unidades sociais; ‘no matriarcado generalizado, durante o período de infância, todos os Nnobi estavam ligados a uma mãe comum, a deusa Idemili.’ Ao nível político, ‘as mulheres que ocupavam determinadas posições eram centrais na tomada de decisões consensuais e no controle dos mercados. Entre os Nnobi, as mulheres com o título de *Ekwé*, representantes na terra da deusa de Idemili,

controlavam o Conselho de Mulheres da aldeia, detendo direito de veto nas assembleias. O sistema *Ekwé* pode assim ser visto como um sistema político matriarcal, apesar de estar em relação dialéctica e estrutural com o sistema patriarcal *umunna*, com o qual mantém um diálogo?. O espaço de manobra entre eles é um terceiro sistema classificatório: a humanidade colectiva não genderizada, *Nmadu*. Esta é baseada num colectivismo matriarcal não discriminatório com um código moral unificador e uma cultura que gera relações de afectividade opostas à cultura política patriarcal, ao imperialismo e à violência.’ (Amadiume 2005:94-95).

O paradoxo consiste em que a mesma confusão analítica enraizada numa leitura eurocêntrica específica orienta a maior parte das respostas hostis ao trabalho de académicos como Amadiume, Oyewumi e Nkiru Nzeogwu. Eis como Amadiume previu tais respostas (1997:153-4):

A matrifocalidade é uma construção cultural, mesmo se a metáfora utilizada deriva do papel reprodutivo feminino. Isto leva-nos à questão da recusa e do descrédito destas ideias por parte das feministas europeias, que as consideram essencialistas e limitativas das escolhas das mulheres. Parece-me que o importante aqui é a mensagem ideológica que gera a noção de um colectivismo de amor, a criação e a protecção derivadas de um simbolismo materno. Como diz James sobre a maioria das sociedades africanas, quer sejam patrilineares ou matrilineares, ‘existe um nível mais profundo e historicamente duradouro em que a natureza e capacidade das mulheres têm a primazia na definição da condição humana, ela própria’.

Em vez de constituir um desvio da norma da família nuclear, patriarcal e chefiada por homens, os agregados familiares matrifocais e matricêntricos representam a premissa da diversidade das comunidades e formações sociais africanas, sejam elas assentes na patrilinearidade, na matrilinearidade ou numa dupla linearidade. Em muitos destes casos, não é a ausência da pessoa masculina que imprime a matrifocalidade do agregado; é a primazia dada às relações maternas ou uterinas. É a maternidade partilhada que permite o sentido de uma condição partilhada mesmo entre irmãos de pais diferentes. Nos sistemas de parentesco matrilineares, a figura do pai não é a base igualitária a partir da qual as crianças adquirem o seu estatuto. Nos sistemas matrilineares e matrifocais, a matrifocalidade é ainda mais forte a esse respeito.

O que Diop, Amadiume e Oyewumi pretendem demonstrar é a importância da sociologia histórica; uma sociologia que recua a períodos anteriores ao colonialismo tardio e mostra como as influências indo-europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas – um processo que está ainda em curso.

Muito foi já escrito para denunciar os estudos centrados na origem. Todavia, para os povos colonizados, a profundidade e continuidade histórica das quais depende o estatuto não-colonial constitui um imperativo fortemente demonstrado por Diop...

A vantagem em olhar o parentesco sob uma perspectiva de origens históricas está naquilo que isso significa para localizar a origem de um conceito ou fenómeno social (Amadiume 2005:96).

Valor heurístico da endogeneidade: algumas notas provisórias

O valor das ideias seminais dos estudos de género em África representados pelos trabalhos de Amadiume, Oewumi e outros autores não se limita apenas à ruptura epistémica no que se refere ao como nós compreendemos as relações de género, para além do determinismo biológico ou bio-lógico. Por si, isto já constituiria um notável contributo para os estudos sociológicos universais. Mas a matrifocalidade, nos estudos de género em África, tem um valor heurístico que vai para além da forma como teorizamos género. Ela oferece um quadro analítico que dá sentido a uma gama de outros fenómenos sociais: repensar o quadro de parentesco, como teorizar a ‘identidade’, etc.

Grande parte dos discursos dos últimos vinte anos, centrados na identidade, procurou destacar questões de etnicidade, raça, religião, etc., do conceito de classe. Quando se fala em políticas de identidade, por exemplo, refere-se geralmente a formas de construção do Eu (individual ou colectivo) distintas da classe, e às suas implicações para o activismo social. Muitas das lógicas subjacentes a estes discursos, especialmente quando tratam de raça e identidade, derivam de uma lógica patrifocal e patriarcal. É dentro desta lógica de descendência patrifocal e patrilinear que a obsessão com a certeza da ligação biológico-genética do filho em relação ao pai se transforma na base para a construção das fronteiras de inclusão e exclusão. No quadro destas demarcações raciais, a pigmentação e os atributos fisiológicos tornam-se os sinais de tal certeza genética, e o fundamento de ideologias e práticas sociais racistas.

Os sistemas de parentesco matrifocais e matricêntricos oferecem uma base diferente de pensamento através da identidade. O princípio da matrifocalidade está não só em transcender o bio-lógico (determinismo biológico) que inscreve inexoravelmente os atributos sociais no biológico, mas também nas suas implicações para a identidade e ordem social inclusivas. Se a criança é uma criança do agregado, ela pertence ao agregado independentemente do seu património. Isto torna ridículas as categorias de ‘mestiço’ ou ‘bi-racial’ (pior ainda, de ‘mulato’). Exemplos destes podem ser verificados na África Ocidental, na rede de parentesco afro-americana ou entre diversos povos da África Austral. O princípio da maternidade partilhada – consequentemente, da matrifocalidade – é central para este caso. Em tais contextos, como observou Nkiru Nzegwu (2005), a paternidade pode ser mais social que biológica. As implicações da ‘parentalidade social’ fornecem a base para repensar a identidade. Para além da maternidade partilhada, a inclusividade baseia-se numa dedicação à comunidade, mais do que na certeza

biológica da genética. Da mesma maneira, categorias como ‘filho de criação’ (cf Isiugo-Abanihe 1984, 1985) parecem-me grosseiramente desadequadas numa relação social complexa; representariam uma distorção assente no paradigma patrifocal.

As implicações do que atrás foi dito, leva-nos à necessidade de repensar completamente as categorias que usamos para compreender os laços de descendência e parentesco em muitos contextos africanos. As categorias que usamos, tais como ‘matrilinhagem’, ‘patrinhagem’ ou dupla-descendência, tornam-se inadequadas para dar sentido a fenómenos sociais que definem as nossas experiências de vida, que são muito mais complexas do que aquilo que as ideias de origem única ou dupla podem levar a crer.

Igualmente significativas são as implicações dos trabalhos de Amadiume e Oyewumi, e da ideia de matrifocalidade, para a equidade de género. Em primeiro lugar, a biologia não determina a sociabilidade, e o patriarcado, a patrilinearidade e a patrifocalidade não são as primeiras formas de associação humana. Em segundo lugar, desde a unidade primária do agregado familiar e dos sistemas de parentesco, da produção económica e da propriedade, à administração política da esfera pública, a matricentricidade sugere uma lógica diferente da patrifocalidade e do patriarcado. A exclusão das mulheres da esfera económica e/ou pública da política e da sociabilidade, não é inerentemente humana ou africana. Mesmo nos casos em que podemos falar de patrinhagem, tal não sugere subordinação ou inferioridade ana-feminina. Muitas das chamadas sociedades patrilineares são, de facto, ‘multilineares’, onde as crianças são capazes de obter recursos para o estatuto social e posição a partir das múltiplas permutas de descendência disponíveis em ambos os lados do parentesco – social ou biológico.

Finalmente, as activistas africanas a favor da equidade de género não necessitam de recorrer a discursos feministas ocidentais para a organização normativa e fontes de códigos desta luta social singularmente importante. Eu diria que os trabalhos de Amadiume e Oyewumi fornecem a base para a apropriação de um ‘passado útil’ em termos de diversidade de histórias africanas pré-coloniais, para a equidade de género no contexto africano contemporâneo. Fica uma última palavra, dita por Amadiume (1997:23):

Se as feministas europeias... procuram maneiras possíveis de se libertarem das suas estruturas familiares patriarcais historicamente opressivas... através da invenção da mono-parentalidade e de relações afectivas alternativas... no caso africano não precisamos de inventar nada. Temos já a história e um legado de uma cultura de mulheres – o matriarcado baseado em relações afectivas – e esta realidade deveria ocupar um lugar central na análise e pesquisa social.

Notas

1. O texto original em língua Inglesa foi traduzido para Português por João Paulo Borges Coelho e Teresa Cruz e Silva
2. A breve discussão aqui apresentada representa um refinamento das nossas ideias iniciais (Adesina 2006a; 2006b; 2008)
3. Cf. <http://dictionary.reference.com/browse/matrifocal>
4. Estes dados incluem os trabalhos de Fortes, *Tallensi data* (Gana), Claude Meillassoux, *Guro* (Costa do Marfim), e Paul Riesman, *Jelgobe* (Mali-Burkina Faso).

Referências

- Adesina, Jimi, 2008, “Sociology, African”, in William A. Darity, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences 2nd ed.*, New York: Macmillan Reference USA.
- Adesina, Jimi, 2006b, “Sociology beyond despair: recovery of nerve, endogeneity, and epistemic intervention”, *South African Review of Sociology*, Vol. 37, No. 2, pp. 241-259.
- Adesina, Jimi, 2006a, “Sociology, endogeneity and the challenge of transformation”, *African Sociological Review*, Vol. 10, No. 2, pp. 133-150.
- Adesina, Jimi, 2001, “Sociology and Yorùbá Studies: epistemic intervention or doing sociology in the vernacular”, *Annals of the Social Science Academy of Nigeria*, Vol. 13, pp. 57-91.
- Alatas, Hussein Syed, 2000, “Intellectual Imperialism: Definition, Traits and Problems”, *Southeast Asian Journal of Social Science*, Vol. 28, No. 1, pp. 23–45.
- Amadiume, Ifi, 2005 [1992], “Theorizing Matriarchy in Africa: kinship ideologies and systems in Africa and Europe”, in O. Oyewumi, ed., *African Gender Studies: A Reader*, Basingstoke (GB): Palgrave Macmillan, pp.83-98.
- Amadiume, Ifi, 1997, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, London: Zed Books.
- Amadiume, Ifi, 1987, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, London: Zed Books
- Bott, Elizabeth, 1968 [1957], *Family and Social Network*. Second edition with new material, London: Tavistock Publishing.
- Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Diop, Cheikh Anta, 1991, *Civilization or Barbarism: an authentic anthropology*, Brooklyn, NY: Lawrence Hill
- Fortes, M., 1969, *Kinship and the Social Order: the legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago: Aldine.
- Hountondji, P., 1990, “Recherche et extraversion: éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie”, *Africa Development*, Vol. XV, Nos 3/4, pp. 149-158.

- Hountondji, P., 1992, "Recapturing", in V.Y. Mudimbe, ed., *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 238-248.
- Hountondji, P. J., 1997, *Endogenous knowledge: research trails*, Dakar: Codesria.
- Isiugo-Abanihe, U.C., 1984, "Child fostering and high fertility inter-relationships in West Africa", *Studies in Third World Societies*, No. 29, pp. 73-100.
- Isiugo-Abanihe, U.C., 1985. "Child fosterage in West Africa", *Population and Development Review*, Vol. 11, No. 1, pp. 53-74.
- James, Wendy, 1978, "Matrifocus on African Women", in Shirley Ardener, ed., *Defining females: the nature of women in society*, New York: John Wiley & Sons.
- Ki-Zerbo, Joseph, 1990, *Educate or Perish: Africa's Impasse and Prospects*, Paris: UNESCO.
- Mafeje, A., 2000, "Africanity: A Combative Ontology", *CODESRIA Bulletin*, No.1, pp. 66-71.
- Meyer, Fortes, 1949, "Time and Social Structure: an Ashanti case study", in F. Meyer, ed., *Social Structure: studies presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Oxford: The Clarendon Press.
- Meyer, Fortes, 1969, *Kinship and the Social Order: the legacy of Lewis Henry Morgan*, Chicago: Aldine Publishing.
- Nzegwu, Nkiru, 2005, "Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Kwame Anthony Appiah's *In My Father's House*", in Oyeronke Oyewumi, ed., *African Gender Studies: A Reader*, New York: Palgrave Macmillan, originally published in *Hypatia*, Vol. 11, No.1, pp. 175-200, Winter, 1996.
- Oheneba-Sakyi, Yaw and Takyi, Baffour K., eds., 2006, *African Families at the Turn of the 21st Century*, Westport, Conn.: Praeger.
- Oyewumi, Oyeronke, ed., 2005, *African Gender Studies: a reader*, New York: Plagrave Macmillan.
- Oyewumi, Oyeronke, 1997, *The Invention of Women: making an African sense of Western gender discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parkin, R., 1997, *Kinship: An introduction to basic concepts*, Oxford: Blackwell.
- Smith, Raymond T., 1956, *The Negro Family in British Guiana: family structure and social status in the villages*, London: Routledge & Paul.
- Smith, Raymond T., 1996, *The Matrifocal Family: power, pluralism, and politics*, London: Routledge.
- Zezeza, Paul Tiyambe, 2006, "The Disciplinary, Interdisciplinary and Global Dimensions of African Studies" Keynote Address, *the National Conference on the Strengthening of African Studies in Africa and South Africa*, Department of Education, 26-28 February. CARS, Pretoria.

