Matripotências e maternidades negras: conceitos além mar e deslocamentos epistemológicos

Matripotence and black maternity: concepts beyond the sea and epistemological shifts

Matripotencia y maternidad negra: conceptos más allá del mar y cambios epistemológicos

Ingrid Lorena da Silva Leite[1]

Resumo: Neste artigo, propomos a lapidação do conceito de matripotências diaspóricas, fundamentado na ideia de que as maternagens negras, ao longo da história, desenvolveram estratégias de resistência e gestão da vida. Essa matripotência, enraizada na ancestralidade, na memória e na história, manifesta-se no Ocidente como um fio condutor da luta e da transformação, atravessando oceanos e ressignificando-se ao longo das diásporas. O conceito surge a partir das provocações epistêmicas de Lélia Gonzalez e Oyèronké Oyèwúmi, cujas reflexões impulsionaram um deslocamento teórico no campo das maternidades negras no Brasil, desafiando perspectivas eurocêntricas e reafirmando o poder de outras experiências.

Palavras-chave: maternidades negras; matripotências; racismo; epistemologias

Abstract: In this article, I propose to refine the concept of diasporic matripotence, based on the idea that black motherhood has developed strategies of resistance and life management throughout history. This matripotence, rooted in ancestry, memory and history, manifests itself in the West as a guiding thread of struggle and transformation, crossing oceans and re-signifying itself throughout the diasporas. The concept arose from the epistemic provocations of Lélia Gonzalez and Oyèronké Oyèwúmi, whose reflections drove a theoretical shift in the field of black maternity in Brazil, challenging Eurocentric perspectives and reaffirming the power of other experiences.

Keywords: black maternities; matripotencies; racism; epistemologies

Resumen: En este artículo, propongo refinar el concepto de matripotencia diaspórica, partiendo de la idea de que la maternidad negra ha desarrollado estrategias de resistencia y gestión de la vida a lo largo de la historia. Esta matripotencia, arraigada en la ascendencia, la memoria y la historia, se manifiesta en Occidente como hilo conductor de la lucha y la transformación, cruzando océanos y resignificándose a lo largo de las diásporas. El concepto surgió de las provocaciones epistémicas de Lélia Gonzalez y

[1] *Assistente social, doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e professora do curso de Serviço Social da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Possui mestrado em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), especialização em Serviço Social, Políticas Públicas e Direitos Sociais (UECE) e graduação em Serviço Social pela Faculdade Metropolitana da Grande Fortaleza (FAMETRO). Atuou como coordenadora de Pesquisa e Monitoramento de Políticas Públicas no CEDECA Ceará, com experiência em direitos humanos, sistema socioeducativo e políticas de proteção social. Suas pesquisas dialogam com temas como violência de Estado, maternagens, memória, raça e gênero, com foco nas experiências de mulheres e famílias vítimas de violências. É autora de artigos acadêmicos e desenvolve atividades de pesquisa, extensão e consultoria em políticas públicas, com ênfase na análise de investimentos, socioeducação e metodologias participativas. https://orcid.org/0000-0001-5244-6774. E-mail: lorenaleitte17@gmail.com.*

Oyèronké Oyèwúmi, cuyas reflexiones estimularon un cambio teórico en el campo de la maternidad negra en Brasil, desafiando las perspectivas eurocéntricas y reafirmando el poder de otras experiencias.

Palabras clave: maternidades negras; matripotencias; racismo; epistemologías

Introdução

Durante a realização de uma pesquisa com mulheres negras que tiveram seus filhos assassinados em Fortaleza, compreendemos que a maternidade negra no Brasil é atravessada por processos históricos de violência, racismo e resistências. Desde a escravização, as mulheres negras tiveram seus corpos instrumentalizados para a reprodução forçada e negadas do direito de maternar dentro de condições de dignidade. No entanto, as mães negras construíram formas coletivas e ancestrais de maternagem, desafiando os mecanismos de controle que regulam seus corpos e suas experiências.

Durante a pesquisa com mulheres negras, identifiquei que as maternagens das mães que tiveram seus filhos assassinados são insubordinadas, diante dessa estrutura colonial, racista e moderna. A matripotência se expressa quando as mães negras não permitem que seus filhos se tornem números e que suas mortes sejam apagadas, seja na dimensão pública, seja na dimensão privada das suas vidas. As mães, por meio do luto e da memória constituem fissuras e alimentam resistências cotidianas.

O Brasil vivencia um extermínio da juventude negra (Gomes, Laborne, 2018; Brito, 2017), com altos índices de homicídios de jovens negros, como mostrou o Atlas da Violência 2021, que realizou um levantamento no período entre 2009 e 2019, onde 333.330 pessoas com idades entre 15 e 29 anos foram assassinadas. O número representa um jovem morto em território brasileiro a cada dezessete minutos. De acordo com a Pesquisa Homicídios na Infância e Adolescência no Brasil (2009 a 2019)[2], 76% das vítimas de homicídios de crianças e adolescentes são negras.

Nesse contexto de extermínio e encarceramento da juventude negra, sobretudo nos anos 2000, algumas mães, moradoras da cidade de Fortaleza, começaram a se mobilizar para lutar por direitos. A partir de 2013, com o grupo denominado Coletivo Vozes de Mães e Familiares do Ceará, foi possível conhecer mulheres negras que aceitaram construir uma

[2] *Disponível em: https://visaomundial.org.br/publicacoes/os-homicidios-na-infancia-e-adolescencia-no-brasil-entre-os-anos-de-2009-e-2019. Acesso em: 8 abr. 2024.*

pesquisa sobre suas maternagens. Para tanto, neste artigo, Eulália e Zélia vão narrar suas experiências acerca das maternagens negras.

Este artigo busca discutir o conceito de matripotência diaspórica, a partir de uma perspectiva decolonial, como uma chave de leitura para compreender as resistências das mães negras diante da necropolítica do Estado. O conceito de matripotência, inspirado em Oyèronké Oyèwúmi (2006; 2011) e aprofundado nesta pesquisa, refere-se à capacidade das mulheres negras de produzirem vida, memória e justiça, mesmo em contextos de extrema violência e perda. O artigo se baseia em uma abordagem qualitativa, fundamentada em narrativas de duas mães negras que tiveram seus filhos assassinados e que, em meio ao luto, reconstruíram suas trajetórias e formas de maternar.

Matripotência Diaspórica e a Maternidade Negra na Colonialidade

Luciane Rocha (2016) pontua que a maternidade negra é percebida, sobretudo, em debates acerca da violência urbana. Além disso, coloca como pressuposto entender a importância cultural da maternidade negra para ambos, negros e não negros, e a importância política de garantir as condições de vida adequadas para sua descendência. Este último, emerge a partir do reconhecimento de que essas mulheres estão lutando para que a "sua maternidade não seja interrompida pela violência ou que a verdadeira memória de sua maternidade prevaleça" (Rocha, 2016, p.178).

Quando falamos das memórias das maternidades negras, percebemos a urgência de contar outras histórias e narrar uma diversidade de maternidades que são forjadas entre riscos, cuidados e abandonos. A questão que identificamos é a necessidade de acionar outros pontos de partida para compreender as encruzilhadas das maternidades negras, sobretudo, por entender que há uma concepção universalista que ainda permeia o ideário de positividade sobre as mães e, por vezes, esse ideário não inclui as mães negras.

Os atravessamentos que forjam as maternagens ainda cruzam caminhos repletos de aspectos discriminatórios, tais como o racismo, sexismo, a questão de classe, que incidem sobre as vidas das mulheres, das famílias e das comunidades e também como o Estado legitima e perpetua esse lugar subalterno em que as mulheres, sobretudo negras, foram postas, bem como permanece a perpetrar violências contra seus corpos e suas vidas. A autora Daiane Dantas Barretos (2022) destaca o período escravocrata como um fato histórico mais relevante para a compreensão da formação social do Brasil, tendo em vista que foi terreno das contradições, da subordinação e da coisificação da população negra escravizada. Porém, fazemos um alerta para que este não seja o único lugar de partida para essas reflexões.

Diante disso, é relevante resgatar as noções de maternidade e maternagem já mencionadas, tendo em vista que não são palavras sinônimas. Vale distinguir que "enquanto a maternidade é tradicionalmente permeada pela relação consanguínea entre mãe e filho, a maternagem é estabelecida no vínculo afetivo do cuidado e acolhimento ao filho por uma mãe." (Gradvohi, Osis e Makuch, 2014, p. 56). Considerando que a maternagem implica, pois, a possibilidade concreta de criação de vínculo entre mãe e filho, o direito a maternar suas crianças, tem sido historicamente negado às mães negras. Como vimos, o que era destinado às mães negras era cuidar dos filhos que não eram delas.

Ainda sobre o que abarca as maternidades negras entre generalizações, ideários e possibilidades, a pensadora Elizabeth Badinter (1985) demarca que a construção social do "mito do amor materno" teve como centralidade o enfrentamento à mortalidade infantil, que chegou a grandes índices na Europa, sobretudo, na França dos séculos XVII e XVIII, em que a "morte da criança era coisa banal" (Badinter, 1985, p. 136).

Com algumas análises realizadas na época, as crianças cujas mães cuidavam e amamentavam morriam menos, como também as crianças que eram entregues às mulheres camponesas, escravizadas e pobres que exerciam a função de amamentar os filhos das elites brancas na Europa. Muitas mulheres, quando pariam eram levadas para a casa dos seus "proprietários" e obrigadas a amamentar os(as) filhos(as) deles. Porém, o filho dessa mãe não teria acesso ao seu leite materno; ele possivelmente seria cuidado por outras pessoas. Além disso, essas mulheres poderiam ser "alugadas" pelos seus "proprietários" no período da escravidão.

No Brasil, como mostra Vilma Piedade (2019), as mulheres escravizadas após parirem seus filhos, eram alugadas para as Santas Casas da Misericórdia[3] e amamentavam as crianças que eram entregues nessas instituições.

A dimensão do cuidado com a prole passa a ser questão social, política e cultural, estabelecendo uma correlação que até hoje afeta o entendimento sobre as maternidades. A noção de cuidado é entrelaçada à possibilidade da vida e da existência de uma criança. Em outras palavras, temos uma correlação fundamentada entre vida e cuidado, atribuída

[3] As Santas Casas da Misericórdia, ou apenas Santas Casas, instituições católicas que tinham como missão tratar dos enfermos e dar assistência aos "expostos", recém-nascidos abandonados nos portões das Santas Casas. Essas crianças precisavam ser alimentadas, porque depois eram enviadas para novas casas onde seriam cuidadas. Enquanto isso não acontecia, a Santa Casa "alugava" amas de leite, mulheres negras escravizadas ou libertas que haviam dado à luz recentemente, para amamentá-las.

historicamente às mulheres: “se tem quem cuide, tem quem viva” (grifos da autora). Essa expressão de cuidado, vida e proteção é atrofiada quando pensamos na realidade das pessoas negras, em que esse aspecto do cuidado, como um conjunto de práticas, é interrompido.

Olhando para o período da escravidão no Brasil, a capacidade de gestar uma criança negra era vista como um negócio rentável pelos senhores de engenho, uma vez que garantia, pela reprodução, o crescimento da força de trabalho escravo. Perante os seus proprietários, essas mulheres escravizadas não eram em verdade mães. Logo, “uma vez que as escravas eram classificadas como reprodutoras, e não como mães, e suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (Davis, 2016, p. 20).

As mães negras que tiveram seus filhos assassinados falaram sobre a necessidade de protegê-los e o sentimento de impotência ao acreditarem que fracassaram por eles terem morrido. Vê-se que a proteção se direciona à preservação da vida do filho. É relevante mencionar que esse sentimento ou essa ideia da necessidade de proteção acompanha historicamente as mães negras (Lélia Gonzalez, 2020; Jurema Werneck, 2005; Sueli Carneiro, 2011; Abdias Nascimento, 2016).

A autora Daiane Dantas Barretos (2022) aponta que na história as mulheres negras desse lado do Atlântico, marcada por graves e múltiplas violências, na medida em que as mulheres foram capturadas e destituídas de individualidade, história, cultura, família e bens. Essas múltiplas violências demostram elementos macrossociais, que, para Sueli Carneiro (2011), estão ancoradas no fato de que

> Raça e sexo, são categorias que justificam discriminações e subalternidades, construídas historicamente e que produzem desigualdades, utilizadas como justificativas para as assimetrias sociais, que explicitam que mulheres negras estão em situação de maior vulnerabilidade em todos os âmbitos sociais (Carneiro, 2011, p. 19).

Lélia Gonzalez (2020) destaca, no período que imediatamente sucedeu a abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade (Gonzalez, 2020, p. 40). Foi ela o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Notadamente, percebemos essa “viga mestra” nas narrativas de cada uma das interlocutoras desta pesquisa sobre matripotência. Principalmente, quando não puderam continuar nos estudos para ajudar a mãe, as interlocutoras mostram que era preciso trabalhar para contribuir no sustento da casa. E essa “viga” é alimentada pelas mulheres, sejam as mães, sejam as avós, tias, namoradas.

Gonzalez (2020) também alerta para maneira como a mulher negra se insere na força de trabalho, a autora faz uma análise do desenvolvimento e da modernização no Brasil, iniciando em 1950 aos dias atuais, e identifica que, mesmo com avanços, o lugar da mulher

negra pouco se modificou, e as possibilidades de ascensão a determinados setores da classe média são praticamente nulas para a maioria absoluta. Assim, o que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva, em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se retroalimentam de formas diferentes. O que se percebe é um racismo cultural que atinge tanto algozes como vítimas, ao considerarem natural o fato das mulheres negras, desempenharem funções sociais desvalorizadas em termos de população economicamente ativa.

> Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da "inferioridade", da subordinação (Gonzalez, 2020, p. 158).

Notadamente quando se trata da mulher negra, percebemos o quanto o racismo interdita inclusive aquela função que a ética moralizadora cristã concebe como sendo a mais genuína e intrínseca às mulheres: a de ser mãe, na medida em que as diferentes formas de violências contra as mulheres negras eram e permanecem sendo naturalizadas ao ponto de desconsiderar por completo sua subjetividade nas múltiplas identidades: como mulher, "amante" e, inclusive, como mãe.

Zélia[4], interlocutora da pesquisa, é uma mulher negra, moradora de Fortaleza cresceu em um ambiente de violência doméstica, com um pai agressivo. Começou a trabalhar cedo como bordadeira para ajudar sua mãe, Dona Benedita.

> Minha mãe engravidou muitas vezes, acho que foram catorze vezes. Eu lembro porque fui a primeira filha. Ela perdia meus irmãos por causa da fome e das pancadas do meu pai. Lembro de uma época que fomos para o Maranhão, lá tudo piorou. Quando voltamos, minha mãe se separou do meu pai e foi morar com a minha avó. Logo no começo da separação deles, a gente ficou com meu pai, mas aí, no final de semana, quando íamos para minha mãe, a gente não voltava, e foi assim que eu e meus irmãos ficamos com a mãe (Entrevista realizada em 5 de fevereiro de 2023).

Casou-se jovem com Francisco, sem estar apaixonada, e logo engravidou. Teve três filhos: Rosa, Márcio e José. Após anos de casamento, separou-se devido ao comportamento agressivo do marido. Posteriormente, teve um relacionamento com Ricardo, mas enfrentou ameaças do ex-marido.

[4] *Os nomes mencionados serão fictícios a pedido das interlocutoras e também para resguardar o sigilo das informações.*

Seu filho José começou a se envolver com práticas consideradas crimes, ainda na adolescência, aos 14 anos, cometeu um homicídio, entrando no sistema socioeducativo, cumpriu uma medida de privação de liberdade em uma unidade. Ele tentou mudar de vida ao descobrir que seria pai, aproximando-se da religião e buscando trabalho. No entanto, pouco depois de completar 18 anos, foi assassinado.

Zélia recebeu a notícia do desaparecimento do filho com apreensão e, no dia seguinte, descobriu que ele havia sido morto. A perda a devastou, e ela se afastou do grupo de mães por quase dois anos. Após esse período, retornou gradualmente às atividades do coletivo e seguiu trabalhando como empregada doméstica. Sua dor persiste, e ela sente que falhou em proteger o filho. A morte de José reafirmou para Zélia a vulnerabilidade dos jovens negros e pobres nas periferias.

Zélia relatou seu sentimento de "não conseguir" proteger seu filho; parece que essa era sua responsabilidade: garantir que José ficasse vivo. Há uma sensação de impotência em sua fala quando menciona as circunstâncias em que seu filho foi assassinado. Para Zélia, sua função enquanto mãe era manter o filho vivo, pois não teria mais ninguém que fizesse isso. Ela falou que chegou tarde para ajudar o filho e, mesmo mudando de emprego, voltando a trabalhar "em casa de família", não impediu que ele morresse. Ela narrou o quanto tinha esperanças de que José iria conseguir.

> Eu lutei pelo meu filho, mas não consegui. José parou de estudar na 5ª série do fundamental. Ele conheceu um rapaz na escola, começou a usar drogas e fazer furtos. Nunca tive ajuda do pai dele, fiquei sozinha. Antes de morrer, José levou um tiro, estava ameaçado e morou um tempo em Maranguape. Eu achei naquele tempo que tudo ia dar certo quando ele resolveu mudar quando soube que teria um filho. Me dói tanto! Pra mim foram essas facções que tiraram meu filho de mim. Eu não consegui proteger meu filho (Entrevista realizada em 18 de março de 2023).

Eulália, outra interlocutora, é uma mulher negra, mãe de dois filhos homens, um deles assassinado em 2016, aos 16 anos, na cidade de Fortaleza. Artesã, aprendeu a costurar com sua mãe, Dona Tereza, que sustentava a família com o trabalho de costureira. Seu pai, Seu Benedito, era alcoolista e frequentemente agredia sua mãe, o que marcou sua infância com medo e insegurança. Na adolescência, engravidou aos 16 anos e teve que enfrentar a resistência do pai, que nunca aceitou a gravidez. Criou seu filho, Pedro, com o apoio da mãe e dos irmãos. Anos depois, teve um segundo filho, Lucas, fruto de um relacionamento instável, no qual teve dúvidas sobre a paternidade.

Pedro começou a faltar à escola e se envolveu com grupos que atuavam no tráfico de drogas. Aos 12 anos, foi apreendido por roubo, passando por medidas socioeducativas até ser internado em um centro socioeducativo. Em 2016, fugiu da unidade e foi assassinado dias

depois. Ele foi assassinado a poucos metros de casa. Relembra Eulália que diz ainda ter passado a viver com medo de perder seu outro filho: “Eu ouvi os tiros que matou meu filho”,

Após a morte de Pedro, Eulália passou a viver com medo de perder seu outro filho. Como ela disse, “basta ser negro pra ser alvo”.

Ela segue participando do Coletivo Vozes, um grupo de mães que perderam filhos para a violência, onde encontrou apoio. Sua relação com o pai se deteriorou ainda mais após a perda do filho, e ele deixou a casa onde a família morava. Ela segue criando Lucas ao lado da mãe e da irmã, tentando protegê-lo da violência que vitimou Pedro.

Eulália falou que recorda entre lágrimas e silêncios o dia da morte do seu filho. “Eu lembro que corri pra ver se ainda podia fazer alguma coisa, mas quando cheguei lá ele já estava sem vida”. Eulália disse que ainda se culpa pela morte do seu filho.

> Parece que foi descuido meu. A sensação que ele foi escapando pelos meus dedos. Queria ter feito mais. Eu não participei, teve alguns momentos em que eu não participei, eu acho que, quando ele mais precisou, eu não participei da vida dele, assim eu era nova eu queria tá em farra, eu queria tá em festa, né? Eu passava a semana inteira trabalhando, trabalhava demais e só tinha um dia de folga. Às vezes eu deixava ele com minha mãe pra ir nas festas, tentava viver, curtir, tá entendendo? Eu deixei de tá com ele pra trabalhar, eu deixe de tá com ele, cuidar dele...” (Entrevista realizada em 10 de fevereiro de 2023).

Parece que o sentimento é a culpa por deixar o filho “escapar” de suas mãos é o que se expressa em maior intensidade pelas mães negras. Eulália acredita que poderia ter feito mais por Pedro, talvez participado de todos os momentos na escola, ter mais tempo para ficar com ele em casa. Aqui a ideia de que a figura feminina é atrelada historicamente à concepção de proteção emerge articulada com a maternagem. Para Eulália, um dos principais motivos do envolvimento do filho com o crime e sua morte foi uma consequência do seu descuido. Conseguimos presumir que Zélia também se sente culpada por não ter protegido seu filho da morte; “o trabalho tomava todo seu tempo”. Percebemos como o racismo estrutural articulado com outras opressões é vivenciado cotidianamente pelas mães e pelos seus filhos, sobretudo como se percebem e interpretam o mundo.

Eulália afirma que nunca esquecerá do seu filho Pedro e disse que não deseja para outras mães a dor da perda e do luto. Um período de silêncio sucede essas perdas. A morte, o risco da perda iminente de seus entes queridos, especialmente os filhos, parecem estar presentes nas experiências cotidianas dessas mães. Esse sentimento de luto, tão constante para essas mulheres, nas partilhas, tem expressado a multiplicidade de vivências de dor, traumas, perdas e emoções. Essa pluralidade de sentimentos compõe um conjunto de experiências sociais que atravessam e modulam o dia a dia de muitas mães das periferias urbanas.

Para tanto, é necessário trazer para essa reflexão Djamila Ribeiro (2018), que sinaliza sobre a engrenagem perversa acerca da ideia de mulher negra forte, super-heroína, alicerçada com as estratégias de sobrevivência que careceram de ser desenvolvidas frente a um Estado omisso que negligencia sem o menor constrangimento as demandas de mulheres negras. Porém, enquanto se perpetua o imaginário de que a mulher negra é uma pessoa naturalmente forte, continuam calhando sobre a vida dessas mulheres violências que acabam por serem camufladas ou menosprezadas. Cabe mencionar que, diante das carências e dos acúmulos, são primordialmente sobre as mulheres que elas recaem. Exalta-se a ideia da mulher negra forte que "tudo suporta" e vai se empalidecendo presenças e as ausências masculinas, seja de homens, seja de instituições.

"Maternidades Não Convencionais"

> "enquanto as mães convencionais se preocupam com a felicidade dos seus filhos ou com as notas vermelhas que eles tiram no colégio, nós, as mães das periferias, duelamos para que os nossos estejam vivos". (diário de campo, Fortaleza, 2023)

Essa frase dita por uma mãe negra Alessandra, durante a pesquisa, podemos perceber como as maternidades são diversas e como gênero, raça e classe são entrelaçados nas vivências e nos discursos das mulheres. Quando essas mulheres se reconhecem como "mães não convencionais", estão se referindo a um modelo de maternidade idealizada e tecida na perspectiva eurocêntrica, construída e muitas vezes reproduzida como "única e universal". É importante destacar que o ideal de maternidade discutido por Badinter foi construído a partir da experiência de mulheres brancas, europeias e burguesas. Esse modelo ocidental, branco e heteronormativo passou a ser difundido como padrão universal, sendo reforçado por instituições como a mídia, a escola, a religião e a legislação. Essa normatização desconsidera as múltiplas realidades de mulheres negras, indígenas e periféricas, gerando sentimentos de inadequação e culpa em muitas que não conseguem — ou não desejam — corresponder a esse modelo hegemônico.

Presumimos que ser "mãe da periferia" pode situar outras maternidades que existem e incorporam outras concepções. Podemos mencionar que ser mãe periférica situa os cuidados com os filhos em constante risco, possivelmente pela possibilidade de "deixar morrer".

As vivências das mulheres são atravessadas pelas expressões de racismo que compõem suas maternidades. Por exemplo, a expressão "mãe de bandido" funciona para culpabilizar a mulher pela violência que os filhos ou pessoas da família possam vir a cometer. Se seus filhos se envolverem em atividades criminosas, as mães são frequentemente acusadas de não os(as)

ter educado "corretamente". Como afirma Rocha (2016), a subjugação dos corpos negros, devido a normas raciais e de gênero em que estereótipos da "mãe preta negligente" e o "jovem negro criminoso" geram expectativas sobre a natureza da pessoa e de conduta baseado na sua raça, gênero, território e sexualidade".

As mães que tiveram seus filhos presos e/ou assassinados, ao revelarem e narrarem o caráter cruel da morte e as múltiplas violências que seus filhos sofreram, podem forjar uma espécie de ginga ou um gingado, uma estratégia que, para elas, é tecida cotidianamente – estamos sublinhando como sendo uma dimensão de estetizar a violência, de produzir uma estética política, uma performance.

E essas táticas cotidianas, por exemplo. de como se manterem vivas, de participarem ou não de movimentos, são práticas em movimento, que exigem uma certa "ginga" forjada nos modos próprios de resistência (Silva, 2019). Assim as mães (re)elaboraram alternativas a partir de uma condição vivida como mulher negra, mãe, pobre, periférica, trabalhadora informal. Esse termo "ginga", apresentado por Luciane de Oliveira Rocha (2016), expressa as estratégias de cuidado com os filhos, como os modos próprios de subversão que as mães elaboram para viverem e manter os seus vivos. O termo se refere ao movimento contínuo e descentralizado – tal qual a ginga da capoeira – que se esquiva, ataca, recua e avança a partir dos deslocamentos situados no campo.

Rocha (2016) apresenta a ideia de compreender as experiências das maternidades como uma ação política inscrita nas práticas coletivas de mulheres negras. Santiago (2019) comunga dessa concepção, mas a situa no campo das lutas travadas por mães que tiveram seus filhos assassinados no Brasil. O autor destaca essas práticas em torno do luto das mães.

Rocha (2016) constrói uma reflexão anterior as experiências de luto provocada pelas mortes de jovens negros. A autora pontua que as mulheres negras, sobretudo moradoras das periferias compartilham suas responsabilidades no cuidado com seus filhos, ajudando umas às outras, principalmente na dimensão financeira. Essa prática coletiva se coloca como uma das vias que têm como objetivo assegurar a preservação da vida de seus filhos, que seria a ginga construída nesse cotidiano.

Assim, a maternidade mobiliza disputa pelo reconhecimento, sobretudo na cena pública ou não. As mulheres são dignas de serem mães, e seus filhos mortos são dignos de luta por memória, justiça e direito. São nessas lutas e disputas cotidianas que a ideia da "boa mãe" pode emergir como uma tática de sensibilizar e inscrever a vida dos seus filhos, jovens, negros, pobres e moradores da periferia, como pessoas que não mereciam morrer, sujeitos, muitas vezes, vistos como "perigosos" e "indesejáveis" na sociedade brasileira.

Para tanto, Vânia Bonfim (2009) teceu reflexões sobre o lugar da mulher negra brasileira partindo da compreensão de que sua trajetória transcende o marco da escravidão racial do século XV. Bonfim traz a perspectiva interseccional para apontar que a condição de escravizada ou subalternizada a que a mulher negra esteve submetida nos últimos séculos da história brasileira, em um contexto social atravessado pelas desigualdades sociais, sobretudo pelo racismo, sobrepõe-se à memória histórica da mulher como protagonista nas sociedades africanas tradicionais. Para a autora, a vivência dessas duas condições mencionadas forja um contínuo refazer da figura da mulher, mãe negra brasileira.

Assim, autora propõe partir de outra perspectiva que não seja a escravidão. O período colonial no Brasil, tem sido constantemente um marco histórico utilizado para compreender o contexto de subalternização, discriminação e violência que as mulheres negras têm vivenciado na sociedade brasileira (Bonfim, 2009). Porém tal marco têm se tornado uma areia movediça para interpretação histórica da subalternização dos africanos e das populações indígenas e seus descendentes no nosso país.

Bonfim (2009) critica a falta de profundidade histórica nas produções teóricas sobre o tema, uma vez que tem sido um entrave para destrinchar as relações de subalternidades que estruturam a sociedade. A autora sugere ir além mar para possuir uma perspectiva mais complexa sobre os povos africanos, tendo mais elementos para compreender as tecituras forjadas pelas mães negras no século XXI. É preciso destacar a concepção de que a história dos negros e negras se condessa a períodos de subalternização por outros grupos culturais e raciais, a autora destaca:

> Com efeito, em cerca de 8000 a.C – a partir de início da revolução agrária do Neolítico – as populações africanas se organizaram em complexas sociedades, nas quais a primazia na ordem social correspondia à mulher. Essa primazia que em muitos casos se matem intacta até hoje na África, apesar das grandes mudanças ocorridas ao longo da história (colonização, tráfico negreiro Atlantico e assim por diante), constitui-se como uma característica marcante das civilizações africanas. Até o advento do islã e do cristianismo na África, a maioria das sociedades africanas era matricêntrica, a saber, matrilineares e matrifocais, embora num contexto de hegemonia masculina no campo militar e político (Bonfim, 2009, p. 224).

Bonfim (2009) menciona que até no campo político, a ubiquidade da figura da rainha-mãe implicava as relações de poder em África. Desde o período egípcio-faraônico até o início da colonização na metade do século XIX, existia uma partilha afetiva do poder político. O monarca só poderia ser designado por linhagem uterina, nunca por sua paternidade. As mulheres ocupavam uma significativa posição social nas sociedades africanas, e a degradação brutal dessa posição na sociedade acontece somente com o tráfico negreiro e a escravização

racial dos africanos no Oriente Médio (séculos IX a XVI) e nas Américas (séculos XVI ao XIX).

Essa degradação coincide com o auge, na modernidade, de uma intensa concentração da visão raciológica[5], pressupõe que todos os povos de pele negra configurariam uma humanidade inferior. É por esse viés, cuja cientifização acontece no século XIX, que a mulher negra é percebida como duplamente inferior: como negra e como mulher (Bonfim, 2009). A compreensão das estruturas matricêntricas que caracterizavam a sociedade pré-colonial e pré-islâmica na África demanda uma nova base teórica que, na concepção de Vânia Bonfim (2009), estão implicadas na teoria diopiana do choque dos berços matriciais[6]. Essa teoria consiste em duas linhas de organização social que teriam tido fundamental influencia na estruturação da humanidade:

> Uma delas seria dominada pelas estruturas matricêntricas e confinada ao hemisfério sul (berço meridional); a outra, confinada ao hemisfério norte, seria dominada por estruturas patricêntricas (berço setentrional). Estas seriam os berços fundamentais que teriam originado as sociedades antigas da África, do Oriente Médio e da Europa (Bonfim, 2009, p. 228).

Com essa teoria dos berços matriciais, a autora mostra que não há um patriarcado universal e aponta que houve sistemas que possuem não somente diferenças geográficas, mas sobretudo visões distintas de concepção e organização da vida. A família matriarcal e a criação de um estado territorial singularizaram o berço meridional, em contraposição ao berço setentrional, que tem valores e práticas centradas no homem, assim a elaboração da patricentralidade. Cabe destacar que essa centralidade se constituiu como forma de subsistir, como também a vida nômade, tendo em vista as questões ecológicas, bem como as estratégias para subsistência (Bonfim, 2009).

As populações dos berços setentrional e meridional enfrentaram condições radicalmente diferentes. As estratégias de subsistência, modos de vida e relações sociais, como

---

[5] Lógica orientada pela crença na existência de raças humanas definidas por diferenças biológicas e que estariam "natural" e automaticamente hierarquizadas.

[6] Para Bonfim (2009), essa teoria tem como fundamento as obras do cientista e historiador Cheikh Anta Diop, principalmente sua obra A unidade cultural da África negra: domínios do matriarcado e do patriarcado na antiguidade clássica (1989).

também sistemas metafísicos e consciências sociais a partir de seus nichos ecológicos[7] foram formando contexto específicos e maneiras de organizações sociais e políticas diversas.

A coexistência de estruturas tão opostas teria propiciado, sob um particular contexto de disputa de território e recursos, e "os resultados históricos dessas disputas têm orientado a estruturação da sociedade" (Bonfim, 2009, p. 231), perpetuando-se até os dias atuais. Bonfim destaca que foi a subjugação das populações mais escuras pelas mais claras com a imposição do patricentrismo sobre o matricentrismo. A autora ressalta que o racismo e o sexismo são fenômenos históricos indissociáveis e operam como um dado civilizatório perpetrado pela dominação europeia dos outros povos.

Segundo Bonfim (2009), essa teoria diopiana não foi refutada, sobretudo pela confirmação da continuidade de práticas matricêntricas e de autonomia da mulher em África. A autora menciona a matriarcalidade reelaborada por mulheres negras em situações de empobrecimento, "a uma matriz cultural afro-americana" (Bonfim, 2009, p. 232). A matriarcalidade seria uma forma específica e particular de manifestação da matrifocalidade constituída por velhas e poderosas matriarcas, sobretudo como a autoridade sobre os filhos é manifestada, principalmente pela família materna.

A partir dessa fonte, pensamos na possibilidade de lançar outros conceitos que pudessem aprofundar a continuidade de práticas matricêntricas. Com efeito, adentramos as ideias apresentadas pela autora Oyèrónké Oyewùmí (2016;2021), pensadora nigeriana que se desafiou a construir um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. A autora reconhece que as categorias teóricas empregadas para discutir a sociedade derivam das ciências sociais ocidentais, profundamente enraizadas em uma cultura eurocentrada. O objetivo da Oyewùmí (2016; 2021), era trabalhar o conceito de gênero e matripotência resgatando a perspectiva africana iorubá e fazendo uma crítica à contaminação do pensamento ocidental em outras culturas e epistemologias.

7 O conceito diopiano de nicho ecológico é muito mais amplo que o clima, sendo concebido como conjunção de elementos ambientais. É nas condições do nicho ecológico que as espécies procuram se desenvolver no processo de busca por sobrevivência, por isso o nicho ecológico é capaz de atuar na configuração do modo de vidas das espécies.

A partir da obra de Oyewùmí, identificamos a possibilidade epistemológica e política de compreender as maternidades negras de forma deslocada. A referida autora tem como ponto de partida e chegada a perspectiva iorubá[8], uma vez que percebeu que os estudos africanos estavam sendo tensionados pelo domínio ocidental.

> Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria "mulher" – que é fundamental nos discursos de gêneros ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social (Oyěwùmí 2021, p. 15)

Oyèrónké Oyěwùmí (2021) apresenta, em seus estudos, o conceito de mulher como uma invenção do ocidente, uma vez que, na cultura africana, mais especificamente, iorubá, as diferenças são estabelecidas através do caráter da senioridade, e não através de diferenças biológicas, ou seja, a hierarquia social estava relacionada aos mais velhos e não às diferenças de gênero.

A concepção africana de feminino chega ao Brasil através da religiosidade, sob a cosmopercepção[9] iorubá, que entende as Ìyás[10] sob um aspecto sagrado e metafísico do que a figura da mulher ocidental, presa a um corpo inferiorizado em relação ao homem. Para a autora

8 Os iorubás são um grupo étnico da África Ocidental. Eles possuem uma população significativa em Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa, destacando-se pela sua rica herança cultural e diversidade. Têm uma língua tonal complexa, o iorubá, com diversos dialetos. Para além disso, a Iorubalândia abrange uma vasta área, que, apesar de ter fatores homogêneos como a linguagem, possui especificidades culturais e institucionais em determinados locais.

9 O termo "cosmopercepção" é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais, que muitas vezes tecem uma combinação de sentidos para descrever culturas, como os povos iorubás ((Oyěwùmí, 2016).

[10] As palavras Ìyá ou Yèyé são normalmente traduzidas como a palavra inglesa "mãe". Essa tradução é altamente problemática porque distorce o significado original de Ìyá no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo, porque abordagens teóricas dominantes da maternidade feminista e não feminista – representaram a instituição como generificada. Nas sociedades ocidentais, enfocando o dimorfismo sexual do corpo humano, os construtos de gênero são introduzidos como a maneira fundamental pela qual a anatomia humana deve ser entendida no mundo social (Oyěwùmí, 2016, p. 1-2).

as Ìyás ainda estão presentes nas religiões de matriz africanas, sobretudo do candomblé, e não apresenta nenhuma relação com aspectos de sexo feminino/masculino, e sim relacionado aos elementos de criação e matripotência.

A partir disso, o conceito de matripotência apresentado no texto "Matripotência: Ìyás nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubas", da escritora Oyèrónké Oyěwùmí (2016), possibilitou pensar outras maneiras de maternagens negras no Brasil, sobretudo refletir matripotências diaspóricas, que seriam expressões do conceito africano no Ocidente por meio das maternagens negras. É importante mencionar que a autora sinaliza o risco das distorções e equívocos quando a concepção ocidental adentra outras culturas, como a sociedade Oyó-Iorubá. A ideia defendida é apresentada da seguinte forma:

> Não havia mulheres – definidas em termos estritamente generificados – naquela sociedade (Ioruba). 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).

Para a autora, a categoria ocidental "mãe" é encarada como sendo uma ideia incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente. Já a compreensão ioruba da categoria sócio espiritual de *Ìyá* é diferente, porque na origem, não derivou de noções de gênero ocidentais. Assim, ao analisar essa categoria sócio espiritual, Oyěwùmí (2016) destaca que *Ìyá* está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza um princípio matripotente.

> *Ìyá* está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole ((Oyěwùmí, 2016, p. 3).

A autora afirma que a matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de *Ìyá*. A eficácia de *Ìyá* é mais pronunciada e potencializada quando é considerada a relação com sua prole nascida. E há um *ethos* matripotente que expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação à suas crias.

Para Oyěwùmí, ao crescer em um mundo iorubá, aprende-se a respeitar a potência das palavras da *Ìyá* e a eficácia de suas rezas. As crianças são informadas de que a única maldição

que não tem antídoto é a maldição dirigida por uma *Ìyá* em direção a sua própria prole. A compreensão é que todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana.

Podemos interpretar a importância da ancestralidade (Oliveira, 2001) para a compreensão do conceito de matripotência, pois, sendo uma instituição social, há orientações, regras, ensinamentos que estão na responsabilidade da Ìyá com toda sua comunidade. A memória passa a ter viga para toda a prole, sobretudo porque há uma questão acerca da gestão da vida que envolve elementos culturais, políticos e econômicos.

Outro ponto na compreensão do conceito de matripotência é que não é possível representar *Ìyá* como uma categoria de gênero em oposição ao pai, uma categoria masculina superior baseada em um modelo ocidental derivado de culturas judaico-cristãs.

Destacamos como a dimensão coletiva e política do conceito de matripotência se aproxima das maternagens negras. A matripotência tem um aspecto coletivo vital, pois, a partir da cosmopercepção iorubá, todos nós recebemos o poder criador, pois todos nós recebemos a energia criadora das Ìyás. Um elemento fundante desse conceito se situa na valorização da ancestralidade, sendo uma afirmação da potência de vínculo de outras gerações e seus ensinamentos, principalmente, a estima pelas memórias.

Matripotência afrodiaspóricas

No ocidente, a maternagem se ancora na desvalorização e na redução da gestação pautado na individualidade. Além disso, é sustentada na concepção biológica do corpo. Há uma compreensão de que a matripotência não se restringe no "parir uma criança", mas no gestar a vida, e não está atrelada à ideia de corpo-matéria.

Podemos analisar que as mulheres mães negras conseguem expressar a matripotência no ocidente por meio das encruzilhadas, da luta pela vida, do sustentáculo das famílias e das construções coletivas das suas redes de solidariedade. Diante da morte matada, há a luta das mães pela vida, seja pela ideia da pulsão de estar vivo, seja pelo alimento da vida por via da memória do filho.

As maternagens das mães que tiveram seus filhos assassinados são insubordinadas, diante dessa estrutura colonial, racista e moderna. Entendemos que, entre as encruzilhadas de fazer valer a matripotência, as mães negras não permitem que seus filhos se tornem números, que suas mortes sejam apagadas, seja na dimensão pública, seja na dimensão privada. As mães, por meio do luto e da memória, constituem fissuras e alimentam resistências cotidianas.

O luto não é confiscado, pois o ponto nevrálgico está na potência do luto em luta cotidiana, pois urge a possibilidade de reafirmar que a vida ainda escorre, embora irremediavelmente alterada e sofrida. O luto tensiona a compreensão da condição precária da vida (Butler,2017) à qual todos nós estamos vulneráveis. E, através dele, as mães emanam suas

vulnerabilidades e evocam suas memórias. Por isso que o luto, através das maternagens, possibilita sentir a perda e fazer a vida ser sentida, ou melhor, a morte ser sentida. As memórias para essas mulheres caminham lado a lado com os enfrentamentos e na luta para serem reconhecidas como mães, pois elas desafiam as tecnologias e as máquinas de fazer esquecer ou de fazer desaparecer a vida dos filhos, jovens, negros e periféricos. Essas mulheres realizam um trabalho único de ordem ética, existencial, política e emocional.

O conceito matripotências diaspóricas, está ancorada na concepção que as maternagens negras traçam historicamente estratégias de resistências e de gestão da vida. Essa matripotência que se expressa no Ocidente pelo fio condutor da ancestralidade, da memória e da história. Parece que essa matripotência atravessou além-mar, que se transformou e lutou durante diásporas. Porém, o que chamo de matripotência diaspórica seria uma manifestação da matripotência apresentada pela autora Oyèronké Oyèwúmi (2016), como potência de cocriar, nutrir e manter a vida, tendo a ancestralidade como afirmação da potência, balizando o quanto estamos ligados, imbricados. E nessa imbricação, podemos construir e apontar estratégias para as encruzilhadas que nos atalham de avançar enquanto pessoas, enquanto comunidade.

Matripotências diaspóricas seria o reconhecimento das maternagens como formas de resistências que possuem como viga mestra a vida em seus sentidos mais amplos. Quando olhamos as construções das maternagens negras durante a história como a mucama, a mãe-preta, a babá, há um "ranço" da subalternidade, da inferiorização dessas mães. O termo proposto neste trabalho seria compreender uma experiência a partir do vínculo ancestral que possibilita outras gerações a também encarnarem a gestação da vida em comunidade.

Frisamos que o referido termo "mãe" não se refere exclusivamente ao corpo, à mãe, mas a esse conjunto de práticas sócio-históricas que foram forjadas pelas mães negras. Essa questão é importante, pois não pretendemos afirmar que a matripotência, conceito africano de origem ioruba existe no Brasil; muito pelo contrário, principalmente por outra cosmopercepção. No pensamento iorubá, matripotência está ligada à centralidade da força criadora feminina, que não se limita à maternidade biológica, mas envolve o poder ancestral, espiritual e social atribuído às mulheres, em especial às figuras de mães ancestrais (iyámi) e entidades femininas como as Iyámi Oxorongá. Trata-se de uma potência fundadora e mantenedora da vida, expressa nos laços de cuidado, proteção e justiça, sustentada por uma cosmologia em que a força feminina está na base do equilíbrio do mundo.

No Brasil, embora não se reproduza a cosmopercepção iorubá em sua totalidade, reconhecemos que muitas mulheres negras, por meio de práticas de cuidado coletivo, espiritualidade, resistência e saberes transmitidos intergeracionalmente, evocam e atualizam

modos próprios de potência feminina. Assim, ao invés de uma "matripotência" africana no Brasil, identificamos *formas brasileiras de reinvenção e resistência* que dialogam com esse princípio, mas o ressignificam em outros contextos históricos e espirituais.

Poderia dizer que, para as mulheres negras, a matripotência estaria negada, mas, se assim fosse, como negar a ancestralidade, as práticas de cuidado em terreno demarcado pela necropolítica (Mbembe, 2003), como olhar para as histórias das interlocutoras e denominá-las como "guerreiras", possuidoras de uma grande força? Há inteligência, força, sabedoria, na gestão de vida nas maternagens negras.

Considerações Finais

No Brasil, não é de hoje que o ventre da mulher negra é demarcado como alvo e a fonte de poder soberano do Estado brasileiro. O ventre que se apresenta como um território de disputa do Estado segue resistindo e criando estratégias e "gingas". Tanto no regime brasileiro de escravidão como no contexto atual, a maternidade é o signo político por excelência em torno do qual se estabelecem as relações de poder sobre o corpo da mulher negra. Sendo assim, a maternidade é um signo político marcado pela história colonial brasileira, que repousa uma violência sobre o corpo reprodutivo das mulheres, negando-lhes o direito de serem mães.

Vinicius Santiago (2019) destaca que a relação "Mães e Estado" está sob o signo da violência normalizada como parte de um pertencimento generificado ao Estado-Nação, pois o Estado é aquele cuja violência incide sobre o íntimo das mães.

Santiago (2019) aponta que há uma dimensão prerrogativa de proteção, uma vez que, o domínio masculino da vida política informa quem tem a prerrogativa de proteger e quem deve ser protegido, dentro de um campo semântico generificado que atribui a tarefa de ser submisso ao poder masculino. A maternidade no Brasil é não só um direito negado à mulher negra, mas também a condição de possibilidade de reprodução das estruturas violentas do Estado brasileiro. O corpo das mulheres está profundamente inscrito na produção da nação, sobretudo "na administração continuada da precariedade a vida (BENTO, 2021, p.70) e as resistências continuadas pela vida.

As mães negras enfrentam um duplo desafio: lutar pela vida de seus filhos e, quando esses são mortos, lutar para que suas memórias não sejam apagadas. A Matripotência desafia essa lógica ao criar espaços de resistência coletiva onde a morte é confrontada pela memória e pela política. A experiência de luto das mães interlocutoras não é passiva, mas sim um ato contínuo de enfrentamento das estruturas de poder que perpetuam a violência racial.

O conceito de Matripotência Diaspórica emerge como uma contra-narrativa à desumanização imposta às mães negras. Ele se refere à força ancestral e coletiva que essas mulheres mobilizam para resistir à necropolítica (Mbembe, 2003) e afirmar a vida, mesmo em um contexto de morte programada pelo Estado.

As mães negras desenvolvem estratégias de resistência que desafiam a colonialidade do poder, produzindo formas alternativas de maternar e construir comunidade. Em meio ao racismo estrutural, essas mulheres não apenas reivindicam o direito à vida, mas também questionam as normas tradicionais de maternidade.

A Matripotência Diaspórica é um conceito que nos permite compreender como as mães negras enfrentam a necropolítica e constroem novas formas de existir e resistir. Inserida dentro de um campo teórico afro-diaspórico, essa perspectiva desafia as narrativas hegemônicas sobre a maternidade e propõe um deslocamento do olhar colonial que tradicionalmente invisibiliza essas mulheres. O reconhecimento dessas maternidades não convencionais aponta para a necessidade de políticas públicas que respeitem e fortaleçam essas formas de maternar. A maternidade negra, mais do que um espaço de dor, é um território de potência, luta e ancestralidade.

Referências

ASANTE, Molefi. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Ensaios Filosóficos, v. 14, 2016

BADINTER, Elisabeth. Um amor conquistado: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARRETO, Daiane Dantas. Memória de mulheres negras e o acolhimento institucional dos seus filhos: um debate relevante para o Serviço Social. 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

BENTO, Berenice. Brasil, ano zero: estado, gênero e violência. Salvador: EDUFBA, 2021.

BONFIM, Vânia. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. IN: NASCIMENTO, Elisa. (Org.) Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BRITO, Maíra de Deus. “Uma Dor Que Não Cicatriza”: História de Vida de Mães que Perderam os Filhos Assassinados. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humano) - Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BUTLER, Judith. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017

CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2011.

DAVIS, Ângela. Mulheres, Raça e Classe. São Paulo: Boitempo, 2016.

FARIAS, Giovana Pontes. Matripotência uma experiência negada pelo ocidente. Anais do VIII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, IV Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e IV Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade... Campina Grande: Realize Editora, 2022.

GOMES, Nilma Lino; LABORNE, Ana Amélia de Paula. Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. Educação em Revista, Belo Horizonte, v.34, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: ZAHAR, 2020

GRADVOHL, Silvia Mayumi Obana; OSIS, Maria José Duarte; MAKUCH, Maria Yolanda. Maternidade e formas de maternagem desde a Idade Média à atualidade. *Pensando Famílias*, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 55–62, jan./jun. 2014.

MBEMBE, *Achille*. Necropolítica. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de janeiro: Ed Paz e Terra, 1978

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. v. 18, n.18, p. 28-47, out/2012.

OLIVEIRA, *Eduardo* D. A *Ancestralidade* na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́ A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução Juliana Araújo Lopes. Gender Series, v 1, Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Palgrave Macmillan, 2016.

RIBEIRO, Djamila. Quem tem medo do feminismo negro? São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROCHA, Luciane de Oliveira. "Ginga: uma epistemologia feminista negra". In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. São Paulo: Autêntica, p. 265–284, 2016.

SANTIAGO, Vinicius. A maternidade como resistência à violência de Estado. Cadernos Pagu, n. 55,2019

SILVA, Camila de Matos. Desaguando "ebós epistemológicos" nos/pelos espaços-ventres: umedecidos pelas águas-grafias nas litera-curas de mulheres negras em diáspora. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Maternidade negra em Um defeito de cor: a representação literária como disrupção do nacionalismo. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n. 54, p. 245–275, 1 ago. 2018.

SILVA, Fabiana Carneiro da. **Ominíbú**: maternidade negra em um defeito de cor. Bahia: Edufba, 2019.

WERNECK, J. Iniquidades raciais em saúde e políticas de enfrentamento: as experiências do Canadá, Estados Unidos, África do Sul e Reino Unido. In: BRASIL. Fundação Nacional De Saúde. Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: Funasa, 2005

WERNECK, Jurema. Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Criola, 2010

Submetido em 03/03/2025
Aceito em 06/10/2025