

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS CONTÁBEIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS CONTÁBEIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CONTROLADORIA

ANA PAULA DA COSTA

**RE-EXISTÊNCIA EPISTÊMICA NO CAMPO CONTÁBIL: UM FRAMEWORK
MATRICÊNTRICO PELA COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ**

Maringá

2025

ANA PAULA DA COSTA

**RE-EXISTÊNCIA EPISTÊMICA NO CAMPO CONTÁBIL: UM FRAMEWORK
MATRICÊNTRICO PELA COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Contábeis, área de concentração Controladoria, da Universidade Estadual de Maringá como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Contábeis.

Orientador(a): Prof. Dr. Marcelo Marchine Ferreira

Maringá

2025

ATA DE DEFESA PÚBLICA

Aos trinta dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco, às 14h30min., no Bloco B-12 Sala 01, realizou-se, no *Campus* Sede da Universidade Estadual de Maringá, a Defesa Pública da Dissertação de Mestrado, sob o título: **"Re-Existência Epistêmica no Campo Contábil: um Framework Matricêntrico pela Cosmopercepção Iorubá"**, de autoria de **Ana Paula da Costa**, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ciências Contábeis – Mestrado – Área de Concentração: Controladoria - Linha de pesquisa em Contabilidade Gerencial. A Banca Examinadora foi composta pelos professores:

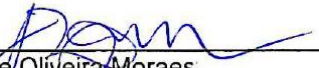
Membros da Banca	Função	IES
Prof. Dr. Marcelo Marchine Ferreira	Presidente	PCO/UEM
Prof. Dr. Romildo de Oliveira Moraes	Examinador	PCO/UEM
Prof.ª Dr.ª Adriana Rodrigues Silva	Examinadora Convidada	IPSantarém

Concluídos os trabalhos de apresentação e arguição, a aluna foi **APROVADA** pela Banca Examinadora. A validação da aprovação na Defesa Pública está condicionada à aluna apresentar a versão definitiva da Dissertação, no prazo de 30 (trinta) dias, de acordo com Art. 64 da Resolução nº 044/2023-CI/CSA, para a expedição do Diploma de Mestre. Para constar, a presente Ata foi lavrada e assinada pelo Coordenador do Programa e pelos membros da Banca Examinadora.

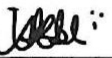
Maringá Pr., 30 de setembro de 2025.



Prof. Dr. Marcelo Marchine Ferreira
(Presidente)



Prof. Dr. Romildo de Oliveira Moraes
(Examinador)



Prof.ª Dr.ª Adriana Rodrigues Silva
(Examinadora Convidada – IPSantarém)



PROF. DR. ROMILDO DE OLIVEIRA MORAES
COORDENADOR DO PCO/UEM

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

C837r

Costa, Ana Paula da

Re-existência epistêmica no campo contábil : um framework matricêntrico pela cosmo percepção lorubá / Ana Paula da Costa. -- Maringá, PR, 2025.
130 f. : il. color., figs., tabs.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Marchine Ferreira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Ciências Contábeis, Programa de Pós-Graduação em Ciências Contábeis, 2025.

1. Contabilidade. 2. Práticas organizacionais. 3. Matripotência. 4. Matrigestão. I. Ferreira, Marcelo Marchine, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Departamento de Ciências Contábeis. Programa de Pós-Graduação em Ciências Contábeis. III. Título.

CDD 23.ed. 657.4

Dedico este trabalho às memórias
que me tornaram possível
e aos futuros que tornarei ancestrais.

AGRADECIMENTOS

Ao Divino em mim; às buscas que a existência me deu e aos encontros anfitriados pelas fontes de conhecimento e espiritualidade. Ao tempo, pelas tréguas que me concede. À Graça, à Misericórdia e à Paz, pelos descansos que me oferecem.

À minha mãe, Deuseni Pereira da Costa, por me abençoar com a vida, com a força vital e todas as bênçãos vindouras. Ao meu pai, José Benedito da Costa, por sustentar e me emprestar todas as consciências às quais pude acessar até aqui. À minha irmã, Débora Pereira da Costa, por me amar primeiro e por já estar presente naquilo que ainda vou descobrir. Ao meu sobrinho, Murilo Teixeira, por me presentear com os ares que renovam minha capacidade de sonhar.

Ao professor Marcelo Marchine Ferreira, meu orientador, pela confiança depositada nesta investigação, pela escuta generosa e por sustentar o espaço necessário para que esta pesquisa florescesse em sua radicalidade epistêmica.

Às professoras e aos professores que compuseram a banca de qualificação e defesa, pelas leituras atentas, questionamentos instigantes e contribuições fundamentais que fortaleceram esta dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Contábeis (PCO) da Universidade Estadual de Maringá, pelo acolhimento institucional. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de pesquisa que possibilitou a realização de parte deste trabalho.

Aos primos: Hebert, Bianca e Renato pelos afetos e conversas partilhadas no nosso cotidiano.

Aos irmãos: Osires, por me cuidar com sua força e leveza enquanto sou forte nas minhas fraquezas; André, pelos sorrisos, alegrias e torcidas genuínas; Juliana, por nunca me deixar esquecer de fluir com o carinho das águas da amizade.

Às companhias caninas Jade, Lupita, Uili e Nala, pela lealdade que tornou os dias de escrita mais leves. Aos felinos Genuário, Amora, Gorran, Verê e Mileidinho, por me acariciarem com a ousadia e me ensinarem sobre autonomia e afeto.

A todas as pessoas que, nomeadas ou não, teceram comigo esta investigação. As insuficiências que permanecem são minhas, mas as potências, fruto das redes que me constituem.

Da Costa, Ana Paula. (2025). Re-Existência Epistêmica no Campo Contábil: Um Framework Matricêntrico pela Cosmopercepção Iorubá. Dissertação de Mestrado em Ciências Contábeis, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, Brasil.

RESUMO

Atendendo ao chamado do campo contábil pelo reconhecimento de epistemes plurais, esta dissertação (des)envolve um framework matricêntrico de re-existência epistêmica fundamentado na cosmopercepção iorubá, sistematizando matripotência como fundamento ontológico e matrigestão como linguagem organizacional para tornar inteligíveis racionalidades africanas que transcendem marcos individualistas da contabilidade moderna. A investigação parte de uma inversão metodológica descolonizadora que, a partir de um corpus que centraliza saberes africanos, articula a arqueologia das ausências - que identifica silenciamentos sistemáticos - para expor o epistemicídio no campo. A construção do framework se dá pela estratégia analítica dos Cinco Pulsos, uma metáfora que captura a dinâmica cíclica e regenerativa iorubá. A pesquisa teórica revela que sociedades iorubás pré-coloniais (des)envolveram sistemas organizacionais completos, integrando eficácia técnica e responsabilidade cósmica, dialogando com críticas feministas aos marcos androcêntricos do campo. Como resultado, o framework proposto organiza-se nos cinco pulsos sistêmicos: fundamento matripotente (*àṣẹ, orí*, senioridade), propósito matrigerador (continuidade regenerativa), estrutura de recursos matrigestados (ativos cosmológicos, relacionais, financeiros, produtivos, territoriais, humanos), dinâmicas operacionais matrigestadas (processos decisórios, mobilização de recursos, mediação de conflitos, transmissão de saberes, regulação comunitária) e critérios de prosperidade matricêntrica (valores relacional, intergeracional, territorializado, matricêntrico), que se orientam pela circulação regenerativa sobre a acumulação individual e pela relacionalidade sobre a fragmentação. A contribuição central é, portanto, oferecer uma arquitetura conceitual enraizada em epistemologias africanas que responde às lacunas críticas da área, afirmando as racionalidades africanas como epistemologias completas para se repensar a contabilidade e as práticas organizacionais.

Palavras-chave: Contabilidade. Práticas organizacionais. Cosmopercepção Iorubá. Matripotência. Matrigestão.

Da Costa, Ana Paula. (2025). Epistemic Re-Existence in the Accounting Field: A Matricentric Framework through Yoruba Cosmoperception. Master's Dissertation in Accounting Sciences, State University of Maringá, Maringá, PR, Brazil.

ABSTRACT

Responding to the call from the accounting field for the recognition of plural epistemes, this dissertation develops a matricentric framework of epistemic re-existence grounded in Yoruba cosmoperception, systematizing matripotency as an ontological foundation and matrimanagement as organizational language to make intelligible African rationalities that transcend individualistic frameworks of modern accounting. The investigation begins with a decolonizing methodological inversion that, drawing from a corpus that centralizes African knowledge, articulates the archaeology of absences - which identifies systematic silencing as epistemicide - to expose epistemicide in the field. The framework construction occurs through the analytical strategy of the Five Pulses, a metaphor that captures the cyclical and regenerative Yoruba dynamics. The theoretical research reveals that pre-colonial Yoruba societies developed complete organizational systems, integrating technical efficacy and cosmic responsibility, dialoguing with feminist critiques of the androcentric frameworks in the field. As a result, the proposed framework is organized into five systemic pulses: matripotent foundation (*àṣẹ, orí*, seniority), matrigenerator purpose (regenerative continuity), matrimanaged resource structure (cosmological, relational, financial, productive, territorial, human assets), matrimanaged operational dynamics (decision-making processes, resource mobilization, conflict mediation, knowledge transmission, community regulation), and matricentric prosperity criteria (relational, intergenerational, territorialized, matricentric values), which are oriented toward regenerative circulation over individual accumulation and relationality over fragmentation. The central contribution is, therefore, to offer a conceptual architecture rooted in African epistemologies that responds to the critical gaps in the field, affirming African rationalities as complete epistemologies for rethinking accounting and organizational practices.

Key-words: Accounting. Organizational Practices. Yoruba Cosmoperception. Matripotency. Matrimanagement

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Inversão Metodológica Descolonizadora.....	36
Figura 2 – Corpus Investigativo e Matrizes e Epistemológicas	38
Figura 3: Estratégia analítica dos cinco pulsos.....	39
Figura 4: Esquema visual do framework matricêntrico completo.....	45
Figura 5: Primeiro pulso.....	47
Figura 6: Segundo Pulso.....	60
Figura 7: Terceiro Pulso.....	65
Figura 8: Quarto Pulso.....	96
Figura 9: Quinto Pulso.....	111

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	CONTEXTO DA PESQUISA	13
1.2	PROBLEMA E OBJETIVOS DA PESQUISA.....	14
1.3	JUSTIFICATIVA E CONTRIBUIÇÕES DA PESQUISA.....	15
1.4	DELIMITAÇÃO DA PESQUISA.....	16
1.5	ESTRUTURA DA PESQUISA.....	18
2	REVISÃO DE LITERATURA.....	19
2.1	ARQUEOLOGIA DAS AUSÊNCIAS: EPISTEMICÍDIO E LEGITIMAÇÃO NO CAMPO CONTÁBIL.....	19
2.2	ONTOLOGIAS DO FEMININO E SABERES SITUADOS: BASES RELACIONAIS PARA PENSAR A CONTABILIDADE.....	25
2.3	EPISTEMOLOGIAS AFRICANAS: DAS BASES GERAIS À COSMOPERCEPÇÃO IORUBÁ.....	30
3	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	35
3.1	NATUREZA DA PESQUISA E INVERSÃO METODOLÓGICA.....	35
3.2	FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS.....	36
3.3	CORPUS INVESTIGATIVO E ESTRATÉGIA DE ANÁLISE.....	37
3.4	LIMITAÇÕES METODOLÓGICAS E REFLEXIVIDADE CRÍTICA.....	39
4	APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....	40
4.1	IORUBÁS PRÉ-COLONIAIS: TERRITÓRIOS E MERCADOS.....	40
4.2	APRESENTAÇÃO DA PROPOSTA DO FRAMEWORK TEÓRICO-CONCEITUAL MATRICÊNTRICO.....	42
4.3	PRIMEIRO PULSO: FUNDAMENTO MATRIPOTENTE (O CORAÇÃO DA EXISTÊNCIA).....	46
4.3.1	A Centralidade da <i>Ìyá</i> como Categoria Cosmológica Organizacional	47
4.3.2	<i>Àṣẹ</i>, <i>Orí</i> e Senioridade como Fundamentos Cosmológico-Relacionais.....	50
4.3.3	Arquétipos Matricêntricos e Materialização Organizacional.....	54
4.3.4	Matrigestão como Ética Organizacional	56
4.4	SEGUNDO PULSO: PROPÓSITO MATRIGERADOR (O IMPULSO DA CONTINUIDADE).....	59
4.4.1	<i>Iṣẹ̀ Ìyá</i>: O Trabalho de Prover e Gerir	60
4.4.2	Continuidade Regenerativa e Florescimento Intergeracional.....	62

4.5	TERCEIRO PULSO: ESTRUTURA DE RECUSOS MATRIGESTADO (OS ATIVOS DA REDE).....	64
4.5.1	Ativos Cosmológicos.....	65
4.5.1.1	Àşę como Ativo Operacional.....	65
4.5.1.2	Àjé como Recurso de Eficácia.....	66
4.5.1.3	O Sangue das Mães como Ativo de Conversão.....	67
4.5.1.4	Ancestralidade.....	69
4.5.2	Ativos Relacionais.....	70
4.5.2.1	Vínculos Familiares e Matrimoniais.....	70
4.5.2.2	Sociedades Rituais e Secretas.....	72
4.5.2.3	Associações Comerciais e Organizacionais.....	73
4.5.3	Ativos Financeiros.....	75
4.5.3.1	Moedas e Meios de Troca.....	75
4.5.3.2	Instrumentos e Crédito e Poupança.....	77
4.5.3.3	Ativos de Investimento e Riquezas.....	78
4.5.4	Ativos Produtivos.....	80
4.5.4.1	Produtos Têxteis.....	80
4.5.4.2	Produtos Cerâmicos e Artesanais.....	81
4.5.4.3	Produtos Agrícolas e Alimentícios.....	82
4.5.4.4	Produtos Animais e Pecuários.....	83
4.5.5	Ativos Territoriais.....	84
4.5.5.1	Terras e Sistemas Fundiários.....	84
4.5.5.2	Recursos Naturais e Produtivos.....	86
4.5.5.3	Espaços Urbanos e Comerciais.....	87
4.5.6	Ativos Humanos.....	89
4.5.6.1	Liderança e Autoridade Matricêntrica.....	89
4.5.6.2	Conhecimentos e Saberes Especializados.....	91
4.5.6.3	Sistemas de Transformação e Transmissão.....	93
4.6	QUARTO PULSO: PROPÓSITO DINÂMICAS OPERACIONAIS MATRIGESTADAS (O AGIR COLETIVO).....	96
4.6.1	Processos decisórios.....	97
4.6.2	Mobilização de Recursos.....	100
4.6.3	Mediação de Conflitos.....	102
4.6.4	Transmissão de Saberes.....	105

4.6.5	Regulação Comunitária.....	107
4.7	QUINTO PULSO: CRITÉRIOS DE PROSPERIDADE MATRICÊNTRICA (A MEDIDA DO FLORESCIMENTO).....	110
4.7.1	Valor Relacional.....	111
4.7.2	Valor Intergeracional.....	112
4.7.3	Valor Territorializado.....	114
4.7.4	Valor Matricêntrico.....	115
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
	REFERÊNCIAS	121
	GLOSSÁRIO	130

1 INTRODUÇÃO

Enraizado, desde o início, em epistemologias africanas, este estudo adota a cosmo percepção iorubá como matriz ontológica, a matripotência e a matrigestão como lentes principais de inteligibilidade de práticas organizacionais matricêntricas. Esse posicionamento articula-se com demandas crescentes no campo contábil pela expansão da visão contábil para além do estritamente técnico, pelo reconhecimento da contabilidade como construção social sensível à pluralidade de formas pelas quais sujeitos constroem sentido sobre valor e organização, e pela incorporação de racionalidades não-ocidentais como epistemologias legítimas e completas (Hopwood, 1987; Baxter & Chua, 2003; Annisette, 2006; Kim, 2008; Sauerbronn et al., 2023).

Em princípio, categorias de matriz iorubá — *àṣẹ*, *orí*, senioridade, *Ìyá*, *Ajé/àjé* — são apresentadas como fundamento interpretativo e não como ‘dados culturais’ que necessitam ser validados por aportes teóricos ocidentocêntricos. Autores ocidentais são mobilizados em termos de complementaridade para que se estabeleça o diálogo com uma base definida, a priori, por esses conceitos (Oyěwùmí, 1997, 2016). Em especial, a experiência iorubá apresenta economias relacionais matricêntricas, nas quais *Ìyá*, como princípio organizador, dá sustentação para autoridade política e regulação de mercados, e ao mesmo tempo títulos como *Ìyálóde* materializam liderança feminina com mandato comunitário (Semley, 2011; Hopkins, 2020; Denzer, 1994).

Essa escolha epistêmica segue o chamado para deslocar a história da contabilidade a sítios verdadeiramente não familiares, incluindo a África pré-colonial, partindo da recusa por hierarquias coloniais de validação e criando condições para refundar os próprios conceitos de contabilidade, gestão e registro a partir de epistemes africanas (Annisette, 2006; Alawattage et al., 2021).

1.1 CONTEXTO E QUESTÃO DA PESQUISA

No campo da historiografia contábil ainda persistem ausências produzidas pela colonialidade do saber (Quijano, 2005), que lançou sistemas de conhecimento não-ocidentais a um lugar de exotismo ou atraso. Pesquisadores do campo têm denunciado como a história tradicional da contabilidade privilegiou narrativas evolucionistas eurocêntricas que marginalizaram experiências não-ocidentais, perpetuando silenciamentos sistemáticos de vozes

e práticas fora do centro anglo-americano e reproduzindo ausências que continuam limitando o repertório epistêmico do campo (Miller et al., 1991; Carnegie & Napier, 1996; Kim, 2004; Annisette, 2006; Sauerbronn et al., 2023). Em resposta, pesquisas de bases críticas e descolonizadoras têm evidenciado que práticas contábeis e modelos de *accountability* completos, coerentes com seus próprios princípios de ordem, reciprocidade e justiça, foram construídas por populações não-ocidentais ou não-ocidentalizadas, mostrando que registro, medida e prestação de contas atuaram sob outras perspectivas, como sistemas de governança comunitária que resistem à imposição colonial de mecanismos de controle ocidentocêntricos (Ezzamel, 2009; Annisette, 2006; Dillard & Reynolds, 2007; Chew & Greer, 1997; Gallhofer et al., 2000; Gibson, 2000; Neu, 2000; Fukofuka, 2023).

Esse movimento alinha-se com críticas feministas pioneiras que questionaram os fundamentos androcêntricos do campo, denunciando sistemas falocêntricos, explicitando a lógica contábil como expressão do universal masculino que marginaliza dimensões comunitárias e relacionais, e evidenciando como a contabilidade, enquanto instituição generificada, tanto reflete quanto reproduz estruturas patriarcais (Cooper, 1992; Broadbent, 1998; Haynes, 2017).

Diante dessa urgência epistemológica de romper com o epistemicídio que sistematicamente silenciou racionalidades africanas (Carneiro, 2005; Mudimbe, 2013) e considerando que esse enquadramento desloca a contabilidade para uma ética do comum, a questão que organiza o trabalho é: como a matripotência e a matrigestão, enraizadas na cosmo percepção iorubá, podem fundamentar uma compreensão contábil matricêntrica capaz de evidenciar racionalidades africanas de organização, registro e prestação de contas, tornando inteligíveis práticas organizacionais que transcendem os marcos individualistas da contabilidade moderna?

1.2 PROBLEMA E OBJETIVOS DE PESQUISA

O problema que desafia esta investigação é ontológico-epistêmico: a gramática hegemônica inscrita no campo contábil fixou uma tecnicidade universalizante e dicotômica de método e valor, restringindo a inteligibilidade de sistemas de conhecimento não-ocidentais. Práticas organizacionais relacionais, ritualizadas e comunitárias são deslocadas para a periferia da categoria ‘contabilidade’, reduzidas a cultura e não teoria. Nos campos da administração e gestão, essa assimetria é reconhecida como desigualdade geoepistêmica e convoca um olhar descolonizado que reabra o campo para epistemes plurais (Abdalla & Faria, 2017). Em estudos

organizacionais já há proposição de que se capture organizações em sua localidade, rejeitando modelos genéricos e supostamente universais, assim como na historiografia contábil estudos evidenciam que registro, medida e prestação de contas podem atuar como ritual performativo que integra dimensões cosmológicas, éticas e políticas (Ezzamel, 2009; Couto, Honorato & Silva, 2019).

A evidência de um déficit estrutural no campo contábil mobiliza, especialmente, neste estudo o preenchimento da lacuna de uma arquitetura conceitual capaz de tornar inteligíveis, em seus próprios termos, práticas organizacionais matricêntricas. Propõe-se aqui o desenho de um framework teórico-conceitual matricêntrico enraizado na cosmopercepção iorubá, tendo a matripotência (fundamento) e matrigestão (prática organizacional) como eixos sustentados por *àṣẹ*, *orí*, senioridade, *Ìyá* e *Ajé/àjé*, de maneira que organize fundamentos, estrutura de recursos/ativos, dinâmicas de coordenação e critérios de prosperidade coerentes com epistemes africanas (Annisette, 2006; Ezzamel, 2009).

Neste contexto, temos como objetivo neste trabalho: (des)envolver uma compreensão contábil e organizacional matricêntrica enraizada na cosmopercepção iorubá, sistematizando matripotência como fundamento ontológico e matrigestão como linguagem organizacional para evidenciar racionalidades africanas de organização, registro e prestação de contas que transcendem os marcos individualistas da contabilidade moderna, estabelecendo bases conceituais para compreender práticas organizacionais matricêntricas africanas e afrodiaspóricas.

1.3 JUSTIFICATIVA E CONTRIBUIÇÕES DA PESQUISA

Esta investigação justifica-se pela demanda premente de escavar saberes subjugados e dismantelar a lógica colonial que invisibilizou as racionalidades africanas no campo contábil, reduzindo-as a cultura enquanto naturalizava critérios euro-estadunidenses como únicos marcos válidos. A persistência de um universalismo técnico que marginaliza sistemas organizacionais matricêntricos revela projeto político deliberado que legitimou a colonialidade do saber por meio da imposição de gramáticas hegemônicas que tornaram impossível articular práticas relacionais, ritualizadas e comunitárias dentro da linguagem contábil dominante, instaurando sistema de vigilância epistêmica colonial que produziu ativamente ausências na historiografia (Mudimbe, 2013; Annisette, 2006; Oyèwùmí, 1997, 2016; Quijano, 2005; Killian, 2010).

Recentrar a cosmopercepção iorubá como matriz ontológica, tendo matripotência e matrigestão como eixos interpretativos, caracteriza-se como movimento de descolonização

epistêmica que transcende inclusão simbólica para estabelecer fundamentos próprios de compreensão organizacional. Essa escolha alinha-se com estudos que demonstram como contabilidade atua como ritual performativo que articula ordem, ética e política por intermédio de práticas situadas (Ezzamel, 2009; Dillard & Reynolds, 2007). As institucionalidades iorubás — *Ìyá* como princípio organizador, *Ìyálóde/Ìyálójà* como autoridades mercantis-comunitárias, *esùsù/ajó* como tecnologias financeiras coletivas — evidenciam que sociedades africanas estruturaram sistemas organizacionais completos fundamentados em ontologias relacionais que privilegiam continuidade comunitária, redistribuição ética e prosperidade regenerativa (Semley, 2011; McIntosh, 2013; Hopkins, 2020).

Assim, este estudo organiza um framework teórico-conceitual matricêntrico mediado pela estratégia analítica dos Cinco Pulsos, metáfora que captura a dinâmica cíclica e regenerativa iorubá. Os cinco pulsos — fundamento matripotente (*àṣẹ*, *orí*, senioridade), propósito matrigerador (continuidade regenerativa), estrutura de recursos matrigestados (ativos cosmológicos, relacionais, financeiros, produtivos, territoriais, humanos), dinâmicas operacionais matrigestadas (processos decisórios, mobilização de recursos, mediação de conflitos, transmissão de saberes, regulação comunitária) e critérios de prosperidade matricêntrica (valores relacional, intergeracional, territorializado, matricêntrico) — articulam-se como batimentos vitais que fazem circular *àṣẹ* por toda a estrutura conceitual, orientando-se pela circulação regenerativa sobre a acumulação individual e pela relacionalidade sobre a fragmentação.

As contribuições articulam-se em múltiplas dimensões. Teoricamente, sistematiza o framework matricêntrico enraizado na cosmopercepção iorubá que oferece alternativa epistêmica aos marcos individualistas da modernidade colonial, evidenciando como matripotência e matrigestão constituem categorias analíticas capazes de ressignificar as compreensões de organização, governança e *accountability* por meio de princípios relacionais, ancestrais e comunitários. Historiograficamente, amplia o repertório disciplinar ao evidenciar racionalidades africanas como arquiteturas epistemológicas completas que articularam eficácia técnica e compromisso ético-espiritual em sistemas organizacionais concretos. Analiticamente, estabelece marcos conceituais para compreender estruturas de recursos matricênticos, dinâmicas de coordenação matrigeradas e critérios de prosperidade alinhados ao sistema de valores iorubá que transcendem métricas individualizadas para abranger dimensões relacionais, redistributivas, intergeracionais e territorializadas.

Disciplinarmente, esta investigação teórico-conceitual responde às lacunas mapeadas por agendas críticas e decoloniais que convocam o campo contábil a reconhecer epistemes

plurais, capturar organizações em sua localidade e rejeitar modelos genéricos supostamente universais, ao mesmo tempo em que dialoga com críticas feministas que explicitam os fundamentos androcêntricos do campo e a lógica contábil como expressão do universal masculino que marginaliza dimensões comunitárias (Abdalla & Faria, 2017; Bryer, 2023; Cooper, 1992; Broadbent, 1998; Haynes, 2017; Hopwood, 1983, 2007; Baxter & Chua, 2003). Ao oferecer instrumentos conceituais e roteiro metodológico fundamentados em racionalidades africanas, o trabalho estabelece bases para investigações futuras sobre práticas organizacionais afro-diaspóricas, sistemas cooperativos comunitários e tecnologias financeiras alternativas, contribuindo para uma historiografia contábil genuinamente descolonizada que reconheça a diversidade epistêmica como riqueza, não como déficit a ser corrigido pela imposição de critérios euro-estadunidenses.

1.4 DELIMITAÇÃO DA PESQUISA

Esta investigação é um constructo epistemológico enraizado na cosmopercepção iorubá, no qual matripotência se apresenta como fundamento ontológico e matrigestão como expressão organizacional dessa potência criadora que ordena, sustenta e regenera a existência comunitária. O estudo não se ocupa da aplicação de categorias externas para compreender práticas africanas, pelo contrário, são os próprios conceitos iorubás: *àṣẹ*, *orí*, senioridade, *Ìyá* e *Ajé/àjé*, que constroem os marcos interpretativos por meio dos quais a contabilidade é compreendida como prática relacional de mensuração, prestação de contas e governança ancorada em responsabilidades comunitárias, memória ancestral e redistribuição orientada por princípios éticos cosmológicos.

O recorte espacial se atém ao território iorubá da África Ocidental, especialmente as cidades-reino e centros comerciais historicamente documentados: *Ilé-Ifẹ* como centro cosmogônico, *Òyó* como império comercial, *Abẹ̀òkúta* como confederação de comunidades, Kétu como núcleo de resistência cultural, *Ìlọ́rín* como confluência de tradições. Nestes espaços se manifestaram a articulação entre autoridade feminina, dinâmicas mercantis e responsabilidade comunitária por meio de instituições matricêntricas específicas. O recorte temporal é focado no período pré-colonial, contexto em que as ontologias relacionais iorubás funcionavam de acordo com lógicas organizacionais próprias, com referências pontuais ao século XIX somente quando contribuírem para compreensão dos processos histórico-institucionais que ligam cosmopercepções ancestrais às suas expressões organizacionais concretas. Não se busca uniformidade cultural imposta de forma artificial, mas coerência

interna dos princípios matricêntricos que fundamentaram modos outros de organizar mercados, finanças comunitárias e lideranças femininas que expressam sistemas de conhecimento que integram dimensões espirituais, políticas e econômicas numa totalidade relacional.

O corpus investigativo articula fontes secundárias consolidadas de história econômica e antropologia africanista que documentam lideranças femininas, mercados e finanças comunitárias reconhecidas como instituições epistêmicas que informam categorias analíticas e critérios organizacionais do framework teórico-conceitual proposto. A análise é realizada por meio de aproximação conceitual-analítica, que acolhe oralidades e materialidades como registros epistêmicos legítimos quando fundamentados em estudos etnográficos e históricos consolidados, dando primazia à capacidade dessas instituições matricênicas de gerar conhecimento organizacional sobre mensuração, prestação de contas e governança que desafia e desloca os marcos teóricos hegemônicos da contabilidade moderna.

Este estudo não realiza trabalho etnográfico de campo, modelagens econométricas, comparações transcontinentais sistemáticas, análises específicas sobre Brasil e diásporas africanas, tampouco se propõe a reconstituir cronologias exaustivas fragmentadoras da complexidade relacional dos saberes investigados. Como pesquisa teórico-conceitual, o trabalho estabelece uma arquitetura conceitual que permite a compreensão de práticas matricênicas sem proceder à análise empírica dessas práticas. Assim, embora este estudo não realiza análise empírica de práticas afrodiáspóricas, estabelece bases conceituais que podem orientar investigações futuras sobre diásporas. Os processos operacionais específicos e as métricas vão surgindo organicamente das seções analíticas posteriores como desdobramentos conceituais da fundamentação matricêntrica aqui estabelecida, de modo que evite sobreposições que inviabilizam o constructo epistemológico que sustenta toda a obra argumentativa da dissertação.

1.5 ESTRUTURA DA PESQUISA

A estrutura do trabalho é composta por cinco capítulos. Inicia-se com a introdução que apresenta a contextualização do tema abordado na pesquisa e a problemática da pesquisa que direcionou a trajetória do estudo, seguido do objetivo geral e finalizando o capítulo com a justificativa e relevância do estudo.

O capítulo dois apresenta a fundamentação teórica, que aborda os seguintes itens: arqueologia das ausências e epistemicídio no campo contábil, ontologias do feminino e saberes situados como bases relacionais para pensar a contabilidade, e epistemologias africanas da cosmopercepção iorubá à matripotência e matrigestão.

O capítulo três, por sua vez, apresenta os procedimentos metodológicos utilizados para a elaboração da pesquisa, abordando a caracterização da pesquisa, natureza da pesquisa e inversão metodológica, fundamentos epistemológicos e metodológicos, corpus investigativo e estratégia de análise, e limitações metodológicas e reflexividade crítica.

Já o capítulo quatro trata sobre a apresentação e análise dos resultados obtidos e as discussões sobre os mesmos. Inicia com a contextualização dos iorubás pré-coloniais, seguido da apresentação da proposta do framework teórico-conceitual matricêntrico sistematizado nos cinco pulsos: fundamento matripotente, propósito matrigerador, estrutura de recursos matrigestados, dinâmicas operacionais matrigestadas e critérios de prosperidade matricêntrica.

Posteriormente, é apresentado o capítulo cinco com as considerações finais, retomando a problemática da pesquisa e os objetivos a serem alcançados, com as respostas obtidas na análise de resultados. O trabalho finaliza com as referências utilizadas na pesquisa e glossário de termos iorubás.

2 REVISÃO DA LITERATURA

2.1 ARQUEOLOGIA DAS AUSÊNCIAS: EPISTEMICÍDIO E LEGITIMAÇÃO NO CAMPO CONTÁBIL

Para construir um framework matricêntrico enraizado na cosmopercepção iorubá, é necessário primeiramente desvelar os processos históricos que desautorizaram outras formas de razão. A análise, ainda que aprofundada no caso iorubá, demonstrará que essas racionalidades não são exceções culturais isoladas, mas sim expressões de uma matriz epistemológica compartilhada por grandes civilizações, incluindo o Egito antigo e múltiplos povos originários.

A contabilidade contemporânea tem reconhecido a legitimidade de racionalidades historicamente marginalizadas pelos circuitos hegemônicos de produção do saber, representando um avanço na ampliação dos horizontes epistêmicos do campo (Alawattage et al., 2021; Annisette, 2006; Bryer, 2023). Essa abertura, no entanto, ainda se manifesta dentro de marcos conceituais que participaram historicamente do que podemos chamar de "invenção da África" — o processo por meio do qual o Ocidente construiu uma imagem epistemologicamente forjada do continente africano, posicionando-o como espaço de ausência: sem história própria, sem técnica elaborada, sem tradições filosóficas válidas (Mudimbe, 2013).

Esse sistema de pensamento se configurou como um projeto político deliberado e deu legitimidade para o domínio colonial por meio da imposição de critérios disciplinares que definiram unilateralmente o que poderia ser reconhecido como conhecimento válido (Quijano, 2005; Mignolo, 2017). A colonialidade epistêmica persiste quando sistemas africanos, ameríndios e asiáticos são desconsiderados pela historiografia contábil dominante, não por ineficácia, mas por desalinhamento com parâmetros euro-estadunidenses (Annisette, 2006; Dillard & Reynolds, 2007; Bryer, 2023).

Essa dinâmica de silenciamento alinha-se diretamente ao que se teoriza como razão negra — a lógica ocidental que constituiu a figura do Negro como artefato da razão ocidental e ficção útil à racionalidade capitalista (Mbembe, 2013). A modernidade colonial engajou-se na constante construção do Outro como não-ser como fundamento do ser (Fanon, 2008). Essa lógica encontra na contabilidade mecanismos específicos de materialização: a contabilidade constrói performativamente a realidade econômica, selecionando o que se torna visível, mensurável e legítimo (Hines, 1988), excluindo formas africanas de organização por não se adequarem aos critérios ocidentais de racionalidade (Annisette, 2006). Essa seleção não apenas omite experiências não-ocidentais, mas as torna impossíveis de articular dentro da linguagem contábil, negando legitimidade a valores comunitários, espirituais e territoriais que estruturam sociedades como as africanas (Killian, 2010).

Essa desumanização contábil encontrou seu ápice durante a escravização atlântica, quando atributos humanos — idade, sexo, habilidades — foram convertidos em unidades monetárias padronizadas, reduzindo pessoas africanas a mercadorias circuláveis (Fleischman, Oldroyd & Tyson, 2004). Na historiografia contábil brasileira contemporânea, essa lógica se mostra perpetuada: 83% dos estudos historiográficos seguem abordagens tradicionais que reproduzem marcos ocidentais, mantendo epistemologias africanas praticamente ausentes da produção acadêmica nacional (Bartoluzzio, Pedroso & Sauerbronn, 2022).

Entretanto, essa persistência não é acidental. A exclusão não é negligência casual, mas estratégia deliberada de vigilância epistêmica (Annisette, 2006). O campo excluiu práticas africanas a partir de critérios metodológicos que tornaram impossível reconhecê-las como legítimas. Há aqui uma inversão metodológica fundamental: os silêncios, mais que as entradas nos livros contábeis, precisam ser compreendidos como fatos que constituem o foco primordial da investigação (Annisette, 2006). Essa abordagem é fundamental para analisar as ausências aparentes nas narrativas históricas como manifestações de estratégias ativas de epistemicídio que definiram o que poderia ser validado como conhecimento (Gonzalez, 1988; Carneiro, 2005).

Essa exclusão materializa o que se pode chamar de *panopticon* contábil, mecanismo disciplinar que silencia práticas econômicas elaboradas fora da racionalidade dominante (Annisette, 2006). Os critérios de validação histórica foram construídos em diálogo com regimes coloniais de arquivo, impedindo que sujeitos racializados e subalternizados existissem como fonte legítima (Tinkelman, 2024). Essa dinâmica reafirma a necessidade de se estabelecer bases epistemológicas e metodológicas capazes de investigar racionalidades historicamente marginalizadas, reconhecendo outras formas de produção do saber (Ezzamel & Willmott, 2014; Carnegie & Napier, 1996).

O conceito de "imperialismo sem império" mostra como estruturas coloniais de exclusão se adaptam mesmo após o fim da dominação política direta (Kim, 2004). Essas estruturas funcionam por mecanismos sutis de racialização que posicionam grupos étnicos em hierarquias socioeconômicas, mantendo-os sistematicamente afastados dos centros de poder profissional. Há também uma crítica fundamental aos próprios métodos de pesquisa que buscam "dar voz" às racionalidades marginalizadas: metodologias aparentemente libertadoras podem inadvertidamente reforçar ideologias hegemônicas ao conectar identidade cultural com "autenticidade" como base de autoridade acadêmica (Kim, 2008). Esse mecanismo essencializa sujeitos investigados, aprisionando-os como "porta-vozes culturais" quando são sujeitos multidimensionais. Paradoxalmente, o aparente empoderamento converte-se em modalidade de controle colonial que centraliza no pesquisador ocidental o poder de validar narrativas academicamente relevantes.

As capacidades autopoieticas da contabilidade em contextos coloniais mostram como essa tecnologia se auto-reproduz: quanto mais a contabilidade se mostra "sem sentido" para povos colonizados, mais ela é convocada como solução técnica, perpetuando dominação epistêmica (Davie, 2000). Essa dinâmica complementa o *panopticon* ao evidenciar que a contabilidade não apenas vigia e exclui, mas seduz por meio de sua opacidade, vendendo promessas de nitidez técnica enquanto produz confusão que desautoriza saberes locais.

Para compreendermos as regras subjacentes a essa dinâmica autopoietica, a arqueologia do saber pode oferecer uma lente investigativa relevante (Foucault, 2008). Trata-se de uma metodologia que analisa formações discursivas a partir de suas condições de existência, coexistência, manutenção e transformação dos enunciados. O conceito de positividade designa a modalidade de funcionamento específica que caracteriza cada formação discursiva, estabelecendo o tipo singular de existência histórica dos enunciados (Foucault, 2008). Essa positividade é materializada no arquivo, que atua como sistema geral de formação e transformação dos enunciados. A arqueologia foucaultiana se ocupa da análise rigorosa do que

foi dito, investigando como determinados enunciados adquiriram legitimidade dentro de sistemas de saber historicamente situados.

Esta abordagem teórica-metodológica, contudo, se mostrou essencialmente limitada para investigações descoloniais. Ao privilegiar sistematicamente as presenças documentais, a arqueologia foucaultiana não consegue capturar os silenciamentos produzidos pelo epistemicídio (Carneiro, 2005; Foucault, 2008). A crítica descolonial contemporânea reafirma que os silêncios nas narrativas históricas não são lacunas acidentais na documentação, mas produções ativas de ausências que corporificam tecnologias específicas de apagamento sistemático (Annisette, 2006; Quijano, 2005). O epistemicídio, como dinâmica deliberada de aniquilação de formas outras de conhecimento, estrategicamente nega as condições de emergência a determinados enunciados, inviabilizando-os sistematicamente dentro das formações discursivas hegemônicas (Mudimbe, 2013; Mbembe, 2013). Esse processo requer uma construção metodológica capaz de escavar arqueologicamente não apenas o que foi preservado nos arquivos, mas o que foi intencionalmente excluído das condições de possibilidade enunciativa.

No decorrer desta investigação, e a partir dessa perspectiva, nos mobilizamos por um instrumento metodológico próprio: a arqueologia das ausências. Este conceito articula a aparelhagem foucaultiana com a crítica descolonial, redirecionando o foco analítico arqueológico. Se a arqueologia de Foucault é proposta para descrever as regras de formação que constituem o que foi dito (Foucault, 2008), a arqueologia das ausências lança mão deste mesmo rigor metodológico para investigar as condições sistemáticas de impossibilidade da emergência de enunciados outros como conhecimento válido.

A aplicação do conceito de positividade (Foucault, 2008) permite compreender que as ausências documentais possuem sua própria densidade arqueológica, criando acúmulos negativos que materializam estratégias intencionadas de epistemicídio e funcionam a partir de regras de formação rigorosas similarmente àquelas que caracterizam os enunciados preservados nos arquivos. Operacionalmente, este instrumento se estrutura em três movimentos complementares: (1) identifica critérios disciplinares que produziram ausências sistemáticas na historiografia contábil, (2) analisa as regras de formação que tornaram determinados enunciados impossíveis de emergir como conhecimento válido, e (3) reconhece materialidades históricas marginalizadas — oralidades, ritualidades, institucionalidades — como arquivos específicos que documentam racionalidades completas, não deficitárias.

Para fundamentar esta metodologia, retomamos a crítica do *panopticon* contábil (Annisette, 2006) e a articulamos à aparelhagem foucaultiana (Foucault, 2008).

Compreendemo-lo como a positividade colonial que impôs critérios disciplinares unilaterais para dizer o que poderia ser reconhecido como racionalidade organizacional legítima. A confluência metodológica vem da compreensão de que tanto as inclusões quanto as exclusões seguem regras de formação específicas: a positividade contábil hegemônica foi acumulando enunciados sobre "eficiência" e "objetividade" enquanto dispersava e fragmentava sistematicamente enunciados sobre relacionalidade, ancestralidade e responsabilidade comunitária.

Compreendemos que as formações discursivas silenciadas sempre mantiveram suas coerências epistêmicas próprias, ainda que sistematicamente excluídas dos circuitos de legitimação hegemônicos. Nesse sentido a arqueologia das ausências não se ocupa da "busca", da "recuperação" ou do "resgate" de racionalidades perdidas, mas do estabelecimento de condições arqueológicas que possibilitam o entendimento de como positivities distintas coexistiam simultaneamente, sendo uma hegemônica e acumulativa, e outras marginalizadas, mas baseadas em princípios constitutivos matricêtricos.

É ainda fundamental reconhecer que as materialidades historicamente marginalizadas — como as oralidades, ritualidades, institucionalidades — são, também, arquivos específicos que documentam regras de formação completas, não deficitárias (Mudimbe, 2013; Killian, 2010). Somos desafiados aqui a analisar essas positivities matricêtricas sem incorrer na prática que as subordina aos mesmos critérios de validação que as silenciaram, propondo marcos analíticos aptos a compreender racionalidades institucionais em seus próprios termos.

A perspectiva contextual pode, do ponto de vista teórico-metodológico, embasar essa arqueologia das ausências. A contabilidade passou a ser considerada como desempenhando um papel fundamental no funcionamento organizacional e, por estar vinculada na especificação e articulação de uma missão organizacional própria, não poderia ser considerada um empreendimento desinteressado (Hopwood, 1983). Sua análise, no entanto, demonstrou um paradoxo: mesmo defendendo a necessidade de uma diversidade de contas para mapear na organização as características muito diferentes de seus ambientes, sua abordagem continuou circunscrita por marcos que naturalizam os critérios ocidentais de validação. Quando articulada com o *panopticon* contábil (Annisette, 2006), essa percepção ganha uma dimensão epistemológica mais profunda, evidenciando que as diversas "contas" não disputam em igualdade de condições, mas atuam no interior de um sistema de vigilância que marginaliza as racionalidades que escapam à sua lógica colonial.

Essa reflexividade é essencial para nossa investigação ao indicar que se não reconhecermos como nossos próprios métodos reproduzem as hegemonias que buscamos

contestar, podemos perpetuar esse silenciamento por meio de práticas supostamente inclusivas. Os pesquisadores precisam assumir explicitamente como sua própria posição, em termos de raça, gênero e classe, influencia ativamente a construção do conhecimento, compreendendo que falar pelos outros é também sempre falar por si mesmo (Kim, 2008).

Em resposta a essa necessidade, pesquisadores do campo elaboraram abordagens metodológicas legitimando o estudo de epistemologias e práticas africanas, ameríndias e comunitárias, reconhecendo-as como formas legítimas de conhecimento contábil (Annisette, 2006; Dillard & Reynolds, 2007; Brown, 2009; Bryer, 2023). Há bases metodológicas para uma nova história contábil que reconhecem fontes não-convencionais — incluindo história oral, narrativas situadas e práticas comunitárias — como evidência histórica válida, recusando explicações puramente econômicas e compreendendo o campo como fenômeno cultural, social e político situado no tempo e no espaço (Miller et al., 1991; Carnegie & Napier, 1996; Hopwood, 1983, 2007; Napier, 2006). Valores não apenas informam, mas compõem essencialmente a geração de conhecimento, oferecendo fundamento para questionar os critérios que no decorrer da história definiram racionalidade legítima na contabilidade (Ezzamel & Willmott, 2014).

Investigações sobre outras racionalidades historicamente silenciadas foram também evidenciadas ao se estudar a tradição Acoma (pueblo nativo americano no Novo México, EUA) e práticas de registro baseadas em reciprocidade e equilíbrio ecológico (Dillard & Reynolds, 2007), bem como ao se apresentar lógicas cosmológicas em comunidades muçulmanas e indígenas (Kamla, 2015; Bryer, 2023). Isso mostra que estas epistemologias não são apenas uma particularidade cultural iorubá, mas padrões epistemológicos ainda mais amplos, caracterizando múltiplas civilizações e comunidades não-ocidentais. O aprofundamento no caso iorubá é uma estratégia de leitura da gramática organizacional aqui escolhida que, não diferente de outras, com suas variações, se manifesta globalmente fora dos marcos coloniais.

Esses exemplos confirmam que essa área de conhecimento consolidou-se pela naturalização de critérios androcêntricos, desautorizando de forma recorrente experiências corporificadas, relacionais e comunitárias como fontes legítimas de conhecimento (Cooper, 1992; Broadbent, 1998; Killian, 2010). Esse processo silenciou formas de organização econômica que privilegiam vínculos, reciprocidade e responsabilidade coletiva, reduzindo a contabilidade a uma técnica instrumental aparentemente neutra (Annisette, 2006; Dillard & Reynolds, 2007). Vale frisar que essa dinâmica também evidencia um padrão mais amplo: a (des)valorização de princípios organizacionais tradicionalmente associados ao feminino — não como categoria de gênero, mas como essência privilegiando relacionalidade, cuidado e

interdependência sobre controle, acumulação e autonomia individual (Hammond & Oakes, 1992; Lehman, 2019). A contabilidade moderna estruturou-se em oposição a esses valores, construindo o saber técnico via exclusão de experiências situadas e relacionais.

Essa constatação nos leva a questionar como as abordagens feministas da contabilidade podem desafiar os alicerces androcêntricos do campo, oferecendo instrumentos conceituais que, por um lado, permitem aprofundar a compreensão sobre os mecanismos do epistemicídio e, por outro, estabelecem pontes teóricas para a exploração de bases alternativas ancoradas em princípios relacionais (Ezzamel & Willmott, 2014; Carnegie & Napier, 1996). Reconhecer essas possibilidades e suas limitações é o movimento que fazemos a seguir.

2.2 ONTOLOGIAS DO FEMININO E SABERES SITUADOS: BASES RELACIONAIS PARA PENSAR A CONTABILIDADE

É preciso reconhecer, no entanto, que o questionamento das hegemonias vindo das perspectivas críticas ocidentais, embora tenha um papel significativo, possui ainda limitações. A crítica feminista, apesar de sua importância para desvelar o "universal masculino" que estrutura a contabilidade, permaneceu historicamente circunscrita por estruturas coloniais que naturalizam o gênero como categoria universal. É justamente essa restrição que leva à compreensão de por que as epistemologias africanas oferecem alternativas mais radicais (Oyěwùmí, 1997).

Desde a penúltima década do século passado encontramos estudos críticos de gênero na contabilidade que comprovam uma progressiva conscientização de que práticas contábeis e hierarquias sociais mantêm relações constitutivas. Associar contabilidade e gênero não era um caminho óbvio para a pesquisa da época, mas como uma nova perspectiva, esses estudos poderiam exprimir uma preocupação verdadeira com a expansão da visão que se tinha da contabilidade (Hopwood, 1987). Já naquele contexto histórico, a contabilidade era reconhecida não como um simples fenômeno técnico, mas relacionada diretamente com o amplo contexto social em que vivia. Exatamente a ideia de uma "relação recíproca" da contabilidade com o campo social fundamentou investigações posteriores, o que mostra mecanismos específicos pelos quais as tecnologias contábeis não apenas refletiam, mas produziam ativamente as dicotomias de gênero (Cooper, 1992; Broadbent, 1998).

Quando nos voltamos e (re)conhecemos racionalidades outras que foram sistematicamente silenciadas, fica evidenciado que, muito antes dos paradigmas coloniais que estruturam nossa compreensão atual, diferentes cosmologias já articulavam princípios

relacionais, responsabilidade comunitária e ontologias matricêntricas (Oyěwùmí, 1997; Diop, 1987). E é neste mesmo sentido que, nas últimas décadas, a crítica feminista na contabilidade possibilita a transcendência dessas limitações históricas ao questionar como o campo se construiu sobre valores associados ao masculino universal.

Três formas pelas quais o feminismo fez esse desafio à contabilidade podem ser identificadas: 1) a corrente empirista que busca incluir perspectivas femininas e corrigir vieses metodológicos; 2) a perspectiva pós-moderna que questiona se a objetividade contábil realmente existe; 3) e a teoria do *standpoint* em seu argumento de que experiências de subordinação oferecem perspectivas privilegiadas para compreender estruturas de dominação (Hammond & Oakes, 1992; Hill Collins, 1990; Harding, 1991).

Essa crítica foi levada ainda mais longe ao se demonstrar que a contabilidade funciona como sistema falocêntrico estruturado por oposições binárias hierárquicas — débito/crédito, lucro/prejuízo, eficiência/ineficiência — que refletem economia libidinal masculina baseada na parcimônia, controle e acumulação linear (Cooper, 1992). O suposto universal técnico foi tornado evidente como um "universal masculino", construído sobre objetividade desencarnada, racionalidade instrumental e autonomia individual, contrastando com dimensões comunitárias sistematicamente marginalizadas (Broadbent, 1998).

Essas análises feministas são relevantes aqui não como marco teórico que adotamos, mas como sintoma histórico das limitações do pensamento ocidental. Análises feministas evidenciam, a partir de dentro da própria academia ocidental, como a contabilidade se estruturou sobre valores masculinizados (Cooper, 1992; Broadbent, 1998). Essa crítica interna nos serve como ponte: ela evidencia que até mesmo pensadoras brancas e ocidentais reconheceram que algo estava profundamente errado com os fundamentos androcêntricos do campo. No entanto, como veremos, suas propostas permaneceram presas aos mesmos binarismos coloniais que buscavam contestar.

Essa crítica se torna ainda mais concebível quando percebemos como as próprias tecnologias contábeis produzem ativamente as divisões de gênero que parecem naturais. Dois conceitos são relevantes na compreensão dessa dinâmica: *gendering technology* e *accounting gaze* (Ezzamel & Carmona, 2015). O primeiro refere-se ao fato de que as ferramentas contábeis não apenas registram diferenças entre homens e mulheres, mas as criam ativamente por intermédio de medidas de desempenho, sistemas de recompensa e estruturas de vigilância. O segundo conceito — *accounting gaze* — descreve como esse olhar contábil funciona como uma tecnologia de poder que organiza espaços, estabelece hierarquias e disciplina corpos segundo lógicas binárias.

Essa dimensão performativa da contabilidade (Hines, 1988) chamam atenção para como tecnologias aparentemente neutras participam ativamente da construção de realidades generificadas. Contudo, essa análise, por mais crítica que seja, permanece dentro dos marcos epistêmicos ocidentais que naturalizam gênero como categoria universal, pois a própria ideia de gênero (na concepção validada pelo Ocidente) é uma imposição colonial que introduziu à África categorias inexistentes nas cosmo percepções originárias (Oyěwùmí, 1997, 2016).

Diante dessas limitações, algumas propostas feministas buscaram transcender os marcos convencionais. Uma das visões mais radicais imaginou uma "contabilidade feminina" fundada na multiplicidade, generosidade e rejeição da equivalência calculada — uma contabilidade que acolhesse diferenças inconciliáveis, dispensasse totais e se orientasse por dons e vínculos, não por cálculos precisos (Cooper, 1992). Essa visão foi complementada pela proposta de uma contabilidade orientada por deliberação coletiva, escuta múltipla e sustentabilidade baseada em conexões (Broadbent, 1998).

Essas propostas articulam dimensões comunitárias que evocam possibilidades organizacionais fundamentadas em responsabilidade coletiva e regeneração comunitária. No entanto, permanecem estruturadas por binarismos coloniais (Oyěwùmí, 1997). O que Cooper (1992) e Broadbent (1998) imaginaram teoricamente — uma contabilidade baseada em vínculos, generosidade e reciprocidade — já existia concretamente em sociedades africanas, mas estruturado por ontologias que precedem as dicotomias masculino/feminino que organizam o pensamento ocidental.

A busca por racionalidades alternativas encontra respaldo no conceito de saberes situados, que oferece fundamentação para compreender como diferentes cosmologias sistematizaram conhecimentos organizacionais. A universalidade da ciência moderna pode ser questionada ao se reconhecer que todo conhecimento se produz a partir de posições encarnadas e vinculadas (Haraway, 1988). O conhecimento emerge de experiências corporais em contextos específicos, contestando abstrações universalistas que apagam condições concretas de produção do saber (Smith, 1987). Diferentes comunidades sistematizaram formas particulares de organizar e significar suas realidades — o que inclui as atividades econômicas — todas igualmente válidas como expressões situadas de racionalidade (Hill Collins, 1990; Harding, 1991). A visão é sempre uma questão do "poder de ver", o que nos mostra que a suposta objetividade científica mascara perspectivas particulares naturalizadas como universais (Haraway, 1988).

Diferentes experiências exemplificam a potência epistêmica de práticas comunitárias que articulam conhecimentos locais por meio de lógicas distintas da contabilidade. As

escrevivências de Carolina Maria de Jesus, por exemplo, compõem um modo próprio de organização da vida que integra sobrevivência material e resistência política (Silva & Carrieri, 2022). Diários de mulheres escravizadas nos Estados Unidos foram analisados como formas de *accountability* existencial — conceito que transcende a prestação de contas técnica para abranger a responsabilização pela própria existência e pela continuidade da vida coletiva (Hammond, Clayton & Arnold, 2012). Cadernos de casa e diários domésticos conjugam organização e memória, evidenciando características fundamentais: integração entre técnico e afetivo, temporalidade circular que privilegia continuidade sobre performance, e interdependência como princípio organizador que prioriza vínculos e responsabilidade mútua (Walker & Carnegie, 2007; Komori, 2012).

Essa potência também se evidencia ao se analisar o *esùsù* iorubá — sistema coletivo de poupança rotativa amplamente difundido em sociedades iorubás e afro-diaspóricas, fundamentado em confiança mútua, reciprocidade e pertencimento (Annisette, 2006). O *esùsù* pode ser visto como contraponto às estruturas bancárias coloniais, mostrando que contabilidade pode transcender instrumentalização técnica para se tornar processo comunitário de redistribuição, sustentação coletiva e afirmação de uma ética baseada em conexões.

O *esùsù* é a materialização histórica concreta dos princípios organizacionais que foram desenhados teoricamente quando se propôs uma contabilidade orientada por vínculos, generosidade e rejeição da equivalência calculada (Cooper, 1992; Broadbent, 1998). Aquilo que se visualizou como contabilidade que acolhesse diferenças inconciliáveis e se orientasse por dons e não por cálculos precisos, o sistema iorubá já vivenciava e sua racionalidade financeira conforme esses princípios: poupança rotativa baseada em confiança mútua, reciprocidade e pertencimento que vão além de cálculos instrumentais.

Assim como se propôs uma contabilidade fundamentada em deliberação coletiva e sustentabilidade baseada em vínculos, essas mesmas características estruturam o *esùsù* quando privilegia a prosperidade de toda a rede em contraposição à acumulação individual. Enquanto propostas feministas ocidentais permanecem estruturadas pela oposição masculino/feminino — identificada como imposição colonial (Oyěwùmí, 1997) — temos o contraponto do *esùsù* que se baseia numa cosmopercepção que tem a senioridade e interdependência como categorias organizadoras primordiais, precedendo binarismos coloniais. Isso significa que práticas matricêntricas não são meras alternativas marginais que podem ser construídas, mas racionalidades que foram sistematicamente silenciadas e que possibilitam viabilidade organizacional concreta que se ancora em ontologias baseadas em vínculos.

Pesquisas empíricas contemporâneas têm evidenciado como comunidades indígenas efetivamente conseguem re-orientar práticas contábeis conforme seus próprios sistemas de valores, mostrando que valores comunitários desafiam lógicas dominantes inclusive em contextos coloniais. Uma organização aborígene australiana subordina métricas de lucratividade aos princípios de parentesco (*Skin Names*) e responsabilidade comunitária, cujo objetivo é "tornar pessoas fortes", não maximizar retornos financeiros (Fukofuka, Scobie & Finau, 2023). O estudo identificou que pessoas formadas em contabilidade reorientam suas práticas na medida em que incorporam valores comunitários, evidenciando que a contabilidade reside nas pessoas e não em sistemas, e que valores econômicos jamais são puramente técnicos quando praticados por pessoas cuja formação prioriza a reciprocidade em detrimento do individualismo. Epistemologias situadas não são somente alternativas teóricas, pois na verdade são racionalidades ativas capazes de provocar a transformação radical de práticas hegemônicas por meio da incorporação vivencial de valores comunitários.

Apesar dessas possibilidades, persistem limitações importantes que merecem reflexão crítica. O conceito de "imaginação feminista" foi proposto como forma de construir contabilidade a partir das margens, articulando escuta de vozes múltiplas, revalorização de temporalidades ancestrais e reposicionamento da contabilidade como instrumento de justiça social (Lehman, 2019). Reconhece-se, contudo, que propostas críticas podem ser absorvidas por lógicas neoliberais, convertendo pautas de justiça em ferramentas gerenciais. Como nos lembra Audre Lorde (2007), as ferramentas do senhor nunca irão dismantelar a casa grande.

Nesse sentido, há a perspectiva de que o feminismo ocidental, ao naturalizar a concepção de 'mulher' como uma categoria universal, continua a reproduzir dinâmicas coloniais, privilegiando o gênero como eixo de análise em detrimento de categorias locais mais situadas, como senioridade, ancestralidade e responsabilidade comunitária (Oyěwùmí, 2016). Ao impor essa categoria como universal, o feminismo pode silenciar outras formas de organização social que se manifestam por lógicas distintas, desconsiderando que as distinções corporais não se traduziam em hierarquias sociais e ontológicas rígidas baseadas em gênero antes da colonização — especificamente para a sociedade Oyó-Iorubá (Oyěwùmí, 1997, 2016).

Essa limitação nos mostra que as epistemologias africanas despontam como alternativa mais radical que as críticas feministas ocidentais. O feminismo ocidental busca desconstruir o "universal masculino", mas sociedades iorubás pré-coloniais jamais se organizaram por dicotomias de gênero, estruturando-se a partir de senioridade, ancestralidade e responsabilidade coletiva. Sociedades iorubás estruturaram poder, autoridade e responsabilidade a partir de princípios matricêntricos que precedem categorizações de gênero coloniais (Oyěwùmí, 1997,

2016). Enquanto a crítica feminista questiona estruturas androcêntricas a partir de dentro dos binarismos que essas estruturas criaram, as epistemologias africanas partem de fundamentos ontológicos radicalmente distintos — fundamentos que nunca separaram masculino e feminino como categorias organizadoras da vida social.

Isso nos convoca a explorar epistemologias africanas que transcendem paradigmas coloniais, articulando racionalidades organizacionais fundamentadas em princípios matricêntricos que precedem os binarismos da modernidade. Se a crítica feminista ocidental conseguiu evidenciar os problemas do campo contábil mas permaneceu presa às categorias coloniais, as epistemologias africanas oferecem bases ontológicas radicalmente distintas para repensarmos a contabilidade desde fundamentos outros.

A sistematização realizada sobre a pesquisa "alternativa" em contabilidade gerencial é essencial para legitimar a abordagem desta investigação (Baxter & Chua, 2003). A pesquisa consolida décadas de estudos que afirmaram a contabilidade como uma prática socialmente construída, evidenciando que a pluralidade de racionalidades e a variação de significados da prática contábil em diferentes contextos são uma realidade reconhecida no campo. Essas correntes de pesquisa, ao optarem por uma linguagem não-positivista, possibilitaram a problematização da "realidade" contábil, reconhecendo-a como um produto de atos interpretativos contínuos (Baxter & Chua, 2003).

Portanto, esta dissertação não surge de uma premissa radicalmente nova, na verdade busca avançar a partir de uma base teórica já consolidada, reconhecendo a prática contábil como um fenômeno altamente situado (Baxter & Chua, 2003). É a partir dessa perspectiva que considera a contabilidade como um fenômeno plural que nos deparamos com a oportunidade e a necessidade de explorar paradigmas ontologicamente distintos, como as racionalidades matricêntricas iorubás, não como mais uma "alternativa", mas como um sistema de conhecimento completo e anterior. É para esse sistema que nos voltamos agora.

2.3 EPISTEMOLOGIAS AFRICANAS: DAS BASES GERAIS À COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ

O processo de reconhecimento de racionalidades não ocidentais exige de nós, para além da inclusão simbólica ou gestos superficiais de diversidade epistêmica, a transformação das práticas, dos critérios de validação e dos horizontes de sentido da contabilidade, a partir do entendimento de que diferentes comunidades instituíram formas particulares de organizar, registrar e transmitir conhecimentos (Annisette, 2006). Pensar a partir da África exige partir do

pressuposto de que o continente reuniu, por si só, sistemas intelectuais, econômicos, políticos e espirituais completos (Diop, 1987).

Isso significa que a produção africana de saber não se restringe a expressões culturais ou práticas isoladas, mas compõe arquiteturas epistemológicas que articulam conhecimento, ética e organização. Não se trata de reconhecer "formas tradicionais" dentro de um quadro moderno, mas de compreender que há modos distintos de conhecer e organizar que foram sistematicamente marginalizados pela colonialidade do saber (Ki-Zerbo, 2010; Quijano, 2005). O problema não está apenas na ausência de África na historiografia contábil, mas na recusa em reconhecer que existiram — e ainda existem — outros paradigmas de organização válidos, (re)existindo segundo ontologias que não se alinham com os critérios ocidentocêntricos de racionalidade (Annisette, 2006; Carnegie & Napier, 1996; Ezzamel & Willmott, 2014).

É justamente essa recusa que pode ser questionada (Ezzamel & Willmott, 2014). Não apenas se denuncia a exclusão histórica da ética (dimensão tão presente nos estudos africanistas) na teoria organizacional, mas se mostra como essa exclusão é sintoma de uma epistemologia que separa valor e técnica, como se decisões organizacionais pudessem ser neutras, isentas ou desprovidas de compromissos normativos. Quando se fala em "força invisível", está-se nomeando o que muitas ontologias africanas sempre colocaram no centro: a responsabilidade coletiva, a escuta ética, a relacionalidade como critério organizacional. Nas tradições iorubás, essa força organizadora é designada como *àṣẹ* — energia vital que permeia toda existência, conectando humanos, ancestrais, divindades e natureza, estruturando um senso de ordem e equilíbrio no universo (Nehusi, 2019).

Essa crítica nos mostra que as teorias organizacionais não são apenas falhas por exclusão, mas estão fundamentadas em uma epistemologia que dissocia valor de técnica — dissociação identificada como pilar da modernidade colonial (Oyěwùmí, 1997; flor do nascimento, 2021). As tradições africanas se constroem sobre síntese entre corpo e mente, entre espiritualidade e racionalidade, entre saber e relação. O que está em disputa não é a inclusão da África, mas a descolonização estrutural do que se entende por organização e saber técnico.

Essa reorientação encontra fundamentação ancestral em sociedades africanas que estruturaram arranjos institucionais concretos conjugando eficácia técnica e compromisso ético-espiritual. No Egito antigo, a contabilidade manifestava-se ritual performativo ancorado em *Maat*, estabelecendo um sistema de reciprocidade em que oferendas eram simultaneamente prestação de contas técnica e expressão de *accountability* ético-espiritual, atravessando os três reinos egípcios (Ezzamel, 2009). O Faraó, ao quantificar e registrar oferendas nos templos por meio de inscrições contábeis, estabelecia uma relação na qual dar e receber expressavam tanto

autoridade administrativa quanto responsabilidade organizacional perante ordem cósmica. Essa performatividade contábil era sustentada por uma complexa rede institucional que conectava texto, número e iconografia em arquiteturas que evidenciam que sociedades africanas ancestrais não manifestavam qualquer dissociação entre eficácia técnica e compromisso ético-espiritual (Ezzamel, 2025).

O processo de descolonização exige reconhecer que a produção de conhecimento sempre foi situada. As filosofias africanas, ao se expressarem por meio de ontologias baseadas em vínculos, dão vida a formas particulares de criar, compartilhar e validar saberes que nos convidam a repensar radicalmente o que entendemos por conhecimento (Haraway, 1988). Nas sociedades africanas, o saber nunca é separado do ser. Conhecer é sempre um ato de participação ontológica no mundo e na comunidade, envolvendo competência técnica, legitimidade ancestral e responsabilidade espiritual perante a coletividade (Hampâté Bâ, 2010).

A oralidade nas sociedades africanas não reflete a ausência de escrita, mas presença de outra forma de inscrição: uma que depende da escuta ativa, da memória coletiva, da continuidade intergeracional. Nessa perspectiva, essa escuta ética é também organizacional: ela estrutura formas de tomada de decisão, transmissão de conhecimento e distribuição de recursos.

A cosmopercepção africana, como modo de conhecer, conjuga todos os sentidos, a partir da associação entre corpo e mente, e constrói saberes na experiência partilhada (flor do nascimento, 2021). Nesse sentido, o conhecimento é sempre coletivo, relacional e implicado com o bem viver. Qualquer teoria organizacional que se pretenda universal, mas ignora essas bases, está não apenas incompleta — está colonizando (Ezzamel & Willmott, 2014).

A fundamentação das tradições intelectuais africanas assenta-se em ontologias relacionais que concebem o ser como existência-em-relação — com a comunidade, os ancestrais, o território e os cosmos visível e invisível. Essas ontologias constroem subjetividades fluidas e situacionais, superando dicotomias hierárquicas ocidentais por meio de uma ênfase na multiplicidade, diferença e interdependência constitutiva (Coetzee, 2018). Na cosmopercepção iorubá, essa relacionalidade manifesta-se no conceito de *orí* — divindade pessoal que porta o destino individual mas conecta cada pessoa à coletividade, evidenciando que propósitos individuais não se separam de propósitos comunitários (Gbadegesin, 2004; Oyèwùmí, 2016).

O "mesmo pluriontológico" *bantu-kongo* exemplifica essa perspectiva: nele, ser-viver-em-relação conjuga ética e ontologia como dimensões indissociáveis da existência (Tiganá Santana, 2022). Essa compreensão alinha-se com filosofias como *ubuntu*, que evidenciam modos de ser grupais e contextualizados (Salami, 2020). Tanto *ubuntu* quanto orixanismo

descolonizam as epistemologias hegemônicas, substituindo o individualismo instrumental por relacionalidade, ancestralidade e responsabilidade coletiva (flor do nascimento, 2016/2021).

Nas cosmovisões africanas "nada existe isolado": experiências individuais são sempre compartilhadas, e as epistemologias da interdependência que contrastam sistematicamente com individualismos que estruturam a modernidade ocidental (Sobonfu Somé, 2014).

Essas ontologias relacionais não são apenas marcos filosóficos, mas se materializaram historicamente em arranjos institucionais que articulavam competência administrativa, legitimidade ancestral e responsabilidade ética sem separá-las. Os grandes impérios da África Ocidental — Gana, Mali, Songhai — construíram aparatos fiscais e redes comerciais transcontinentais que articulavam eficácia técnica e princípios cosmológicos, evidenciando a separação moderna entre gestão e espiritualidade como imposição colonial, não necessidade organizacional (Diop, 1987; Ki-Zerbo, 2010).

Entre sociedades como igbo, akan e iorubá, estruturas matricêntricas posicionaram lideranças femininas como articuladoras de autoridade política, redistribuição econômica e continuidade ancestral — formas de gestão fundamentadas na relacionalidade, na escuta comunitária, na responsabilidade intergeracional (Amadiume, 1998; McIntosh, 2013). Na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial, essas estruturas funcionavam segundo senioridade — princípio organizador baseado em idades relacionais e situacionais, não em gênero ou anatomia. A própria língua iorubá expressa essa ontologia: não há vocábulos específicos para ele/ela ou filho/filha, apenas termos que comunicam senioridade (Oyěwùmí, 1997). *Ìyá*, categoria sócio-espiritual que designa instituição responsável por zelar pela *omọ* (prole), ocupava posição central nesse sistema, controlando informações e carregando memória da linhagem em sociedade baseada na oralidade. As *àwọn iyá* (as mães) participavam de todas as decisões coletivas importantes, e institucionalidades como *Ìyálóde* e *Ìyálójà* materializavam autoridade política e mercantil sem circunscrições baseadas em anatomia (Oyěwùmí, 1997, 2016; Denzer, 1994). Essas evidências nos convocam a repensar gestão, economia e contabilidade para além dos marcos individualistas que a colonialidade nos ensinou a naturalizar (Annisette, 2006).

A emergência de cosmopercepções africanas como arquiteturas completas de conhecimento alinha-se a críticas contemporâneas que reconhecem como a literatura contábil historicamente negou agência aos povos indígenas. Estudos sobre povos indígenas e contabilidade optaram predominantemente por focar nos possíveis impactos da contabilidade sobre coletividades nativas, e deixaram de investigar práticas contábeis elaboradas por essas comunidades (Buhr, 2011). Trata-se de uma orientação metodológica flagrantemente reprodutora da colonialidade epistêmica, pois posiciona povos indígenas como objetos passivos

de análise, apagando suas próprias racionalidades organizacionais e estruturas de *accountability* que permaneceram durante e apesar dos séculos de dominação colonial. Essa lacuna reflete marcos conceituais que naturalizam critérios ocidentais como únicos parâmetros válidos que definem o que é "contabilidade legítima", num movimento de exclusão metodológica sistemática.

Há um aprofundamento radical dessa compreensão quando se afirma que todos os seres humanos são indígenas ao planeta Terra, reconhecido como lar e mãe coletiva, e que práticas de comunidades originárias são possibilidades concretas de superação das lógicas coloniais e capitalistas dominantes a partir da relacionalidade ativa com território e comunidade (Bryer, 2023). Os trabalhos etnográficos com povos indígenas são formas alternativas de conhecimento que desafiam tanto as técnicas contábeis específicas quanto as próprias ontologias individualistas que fundamentam a racionalidade capitalista. O trabalho de campo longitudinal com comunidades aborígenes pode ser processo de reconstrução de conexões e projetos epistêmicos que promovam a cura de traumas coloniais enquanto elaboram práticas organizacionais fundamentadas em responsabilidade cósmica e reciprocidade intergeracional.

Essa perspectiva reafirma as sabedorias africanas muito além de particularidade regional, mas como expressão de padrões epistêmicos planetários que priorizam a sustentabilidade relacional no lugar da extração individual, possibilitando alternativas viáveis ao universalismo técnico que caracteriza a modernidade colonial.

É neste contexto que nossa investigação reconhece a potência de olharmos para a cosmopercepção iorubá de forma específica, como uma matriz epistemológica capaz de nos oferecer condições para compreendermos como racionalidades matricêntricas estruturaram formas originárias de poder e gestão. Dessa cosmopercepção decorre o conceito de matripotência — sistematizado como categoria analítica enraizada em sabedorias africanas que reconhece no feminino matricêntrico a origem da agência organizadora, da responsabilidade ética, da capacidade de estabelecer práticas relacionais de cuidado e regeneração social (Oyěwùmí, 2016). Matripotência conecta-se ao conceito de *Ajé/àjé*, poder procriador que pode dar vida mas também negar poder criativo a outros — força que atravessa experiências conectando economia, espiritualidade e poder (Pemberton & Afolayan, 2000).

Para compreendermos como essa matripotência se materializa em práticas organizacionais concretas, recorreremos ao conceito de matrigestão, sistematizado por estudos sobre fundamentos ancestrais africanos, particularmente aqueles elaborados a partir da tradição kemética (Pontes, 2021; Dove, 1998; 2020). A tradição kemética estruturou-se em torno de *Maat* — força que organiza princípios harmônicos da vida, articulando coroeítica (ética de

princípio coronário que correlaciona mundo e cosmos) (Karenga, 2004; Pontes, 2021). Estudos sobre matriz materno-centrada identificam equilíbrio entre princípios feminino e masculino nos planos físico, material e espiritual, estruturando linha de herança matrilinear em relações recíprocas (Dove, 1998; 2020; Amadiume, 1987; Diop, 1989).

Embora o termo matrigestão não seja utilizado originalmente, o conceito ajusta significativamente nossas lentes analíticas quando buscamos compreender as formas de liderança e organização descritas nas sociedades iorubás matricêntricas (Oyěwùmí, 2016). A matrigestão, conforme sistematizada nesses estudos ancestrais, se apresenta como modelo organizativo fundamentado em princípios éticos e cosmológicos que privilegiam relacionalidade, escuta social e redistribuição orientada por responsabilidade coletiva — características que encontram correspondência direta nas práticas organizacionais iorubás.

Esses conceitos — matripotência como categoria específica e matrigestão como modelo analítico aplicável — para além de adaptações de teorias feministas ocidentais, nos permitirão analisar como as sociedades iorubás pré-coloniais estruturaram modelos organizacionais matricêntricos por meio de tecnologias espirituais e práticas relacionais específicas, evidenciando suas racionalidades econômicas não como formas primitivas de organização, mas epistemologias completas fundamentadas em ontologias relacionais que privilegiam continuidade social, escuta ética e prosperidade regenerativa.

3 PERCURSOS METODOLÓGICOS

3.1 NATUREZA DA PESQUISA E INVERSÃO METODOLÓGICA

Esta investigação define-se como pesquisa teórica de matriz afrocêntrica (Asante, 2009), posicionando perspectivas e valores africanos como centro analítico. Essa escolha epistêmica-política legitima a *inversão metodológica* (Annisette, 2006) que o estudo realiza, estabelecendo a cosmopercepção iorubá como fonte primária da teoria e não como dado cultural a ser validado por aportes teóricos ocidentocêntricos (Oyěwùmí, 1997, 2016). Essa inversão representa ruptura fundamental com tradições acadêmicas que subordinam epistemologias africanas a marcos interpretativos externos, reconhecendo que saberes iorubás constituem arquiteturas completas de conhecimento capazes de fundamentar compreensões próprias sobre organização, gestão e prosperidade. A pesquisa adota também postura *sentipensante* (*feeling-thinking*) (Fals Borda, 2015; Walsh, 2019), reconhecendo que corporalidade, espiritualidade e

relacionalidade não funcionam apenas como objetos de análise, mas como dimensões epistemológicas que informam a própria estrutura da investigação. Em consonância com a cosmologia relacional iorubá, essa postura reconhece que conhecimento matricêntrico se manifesta em totalidades que transcendem separações entre sentir e pensar, corpo e mente, saber e relação. Esta inversão metodológica descolonizadora, que transcende inclusão simbólica para estabelecer fundamentos próprios de compreensão organizacional, está representada na Figura 1.

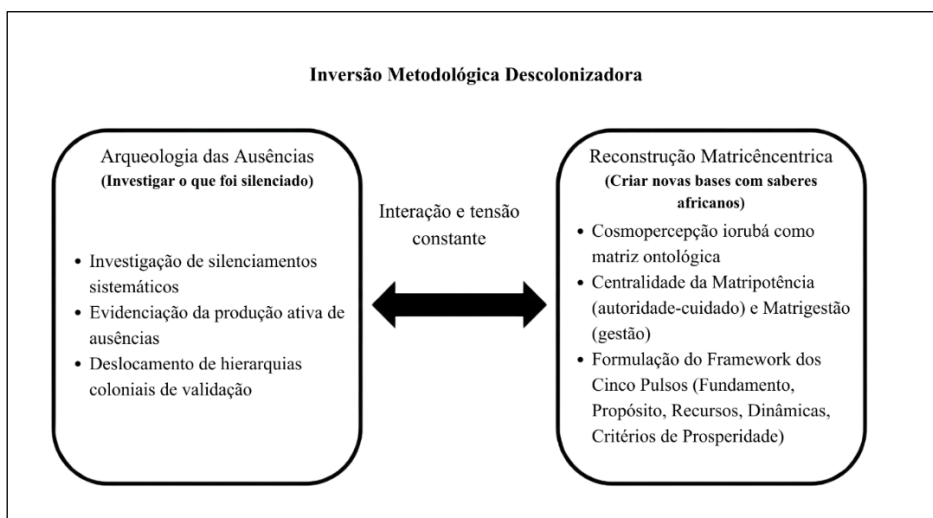


Figura 1: Inversão Metodológica Descolonizadora
Fonte: elaborado pelos autores

Esta pesquisa afrocêntrica e sentipensante se desdobra em dois movimentos principais: o primeiro, a Arqueologia das Ausências, tem caráter crítico e descolonizador, articulando a arqueologia do saber de Foucault (2008) com a crítica de Annisette (2006) ao *panopticon* contábil. O segundo, Re-existência Epistêmica, é movimento construtivo e propositivo que prioriza epistêmias africanas para (des)envolver o framework matricêntrico. A articulação entre esses movimentos engendra uma práxis descolonizadora que permite, simultaneamente, investigar criticamente as condições coloniais de produção do saber e construir alternativas epistêmicas enraizadas em racionalidades africanas — ao recusar modelos exógenos para centralizar a cosmopercepção iorubá como matriz ontológica e estabelecer matripotência e matrigestão como categorias analíticas próprias (Oyěwùmí, 2016; Pontes, 2021).

3.2 FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E METODOLÓGICOS

A fundamentação epistemológica ancora-se em três conceitos-chave que estruturam o framework desta investigação:

A arqueologia das ausências, forjada na interseção entre a análise foucaultiana (2008) e a crítica ao *panóptico* contábil de Annisette (2006), reconhece a supressão estrutural como dado histórico fundamental. Nesse contexto, o epistemicídio (Carneiro, 2005) se manifestou pela fabricação intencional do não-existir: os vazios nas narrativas não são acidentais, mas táticas de poder que delimitaram as fronteiras do que poderia ser aceito como conhecimento válido.

A *matripotência* (Oyěwùmí, 2016) posiciona o feminino matricêntrico como origem da agência organizadora, da responsabilidade ética e da capacidade de estabelecer práticas relacionais de cuidado e regeneração social. Não se trata de adaptação de teorias feministas ocidentais: a *matripotência* é categoria analítica enraizada em racionalidades africanas que privilegiam relacionalidade, ancestralidade e regeneração como fundamentos organizacionais.

A *matrigestão* (Pontes, 2021; Dove, 1998; 2020), desenvolvida a partir da tradição kemética, articula-se com a *matripotência* ao funcionar como ética organizacional fundamentada na *coroética* — correlação entre mundo e cosmos que tem o coração como elemento primordial da consciência decisória (Karenga, 2004; Pontes, 2021). Essa articulação privilegia relacionalidade, ancestralidade e responsabilidade comunitária como fundamentos da governança matricêntrica. Princípios kemáticos e iorubás compartilham racionalidades que privilegiam síntese entre competência técnica e responsabilidade cósmica, evidenciando continuidade de tradições africanas que transcendem particularismos culturais.

3.3 CORPUS INVESTIGATIVO E ESTRATÉGIA DE ANÁLISE

O corpus investigativo organizou-se em torno de um núcleo iorubá como fonte teórica primária e três conjuntos de instrumentos analíticos complementares, articulando fontes secundárias consolidadas que privilegiaram autores com perspectivas críticas aos marcos hegemônicos da contabilidade. Essa arquitetura materializa a inversão metodológica proposta por Annisette (2006): epistemologias africanas como fonte teórica, não como dados culturais necessitando validação externa. O núcleo fundamenta-se em Oyěwùmí (1997, 2016), Pontes (2021), Dove (1998; 2020), flor do nascimento (2021) e Rocha (2023), que estabelecem a cosmopercepção iorubá e as matrizes materno-centradas africanas como sistemas completos de conhecimento. A partir desse núcleo, as categorias iorubás e keméticas — *àṣẹ*, *orí*, senioridade, *matripotência* e *matrigestão* — constituem o centro interpretativo da investigação, dialogando com princípios da tradição kemética como *Maat* e *Ib* (Karenga, 2004).

O primeiro conjunto mobiliza historiografia africana (Diop, 1987; Ezzamel, 2009; Hampâté Bâ, 2010) para evidenciar sistemas completos de conhecimento africano, particularmente a contabilidade kemética como ritual performativo e a relacionalidade como fundamento existencial. O segundo conjunto articula crítica descolonial contábil (Carnegie & Napier, 1996; Annisette, 2006; Carmona & Ezzamel, 2006; Foucault, 2008; Mudimbe, 2013; Fukofuka et al., 2023) para identificar silenciamentos sistemáticos e implementar a arqueologia das ausências como instrumento metodológico. O terceiro conjunto integra estudos organizacionais críticos (Hopwood, 1983; Hines, 1988; Cooper, 1992; Broadbent, 1998; Gallhofer & Haslam, 2006) que reconhecem contabilidade como construção social performativa, questionam o universal masculino e propõem *accountability* emancipatória.

Essa lógica de complementaridade, sistematizada na Figura 2, assegura que saberes africanos ancestrais se articulem com debates contemporâneos sobre descolonização do conhecimento contábil sem que instrumentos analíticos ocidentais subordinem as racionalidades matricêntricas que constituem o fundamento da investigação.

DIMENSÃO	AUTORES CENTRAIS	FUNÇÃO NA INVESTIGAÇÃO
NÚCLEO IORUBÁ (fonte teórica primária)	Oyèwùmí (1997, 2016); Pontes (2021); flor do nascimento (2021); Rocha (2023)	Cosmopercepção iorubá como matriz ontológica; matripotência e matrigestão como categorias analíticas; senioridade e orí como tecnologias espirituais
HISTORIOGRAFIA AFRICANA (evidência histórica)	Diop (1987); Ezzamel (2009); Hampâté Bâ (2010)	Sistemas completos de conhecimento africano; contabilidade kemética; relacionalidade como fundamento existencial
CRÍTICA DESCOLONIAL CONTÁBIL (arqueologia das ausências)	Carnegie & Napier (1996); Annisette (2006); Carmona e Ezzamel (2006); Foucault (2008); Mudimbe (2013); Fukofuka et al. (2023)	Identificação de silenciamentos sistemáticos; arqueologia do saber; epistemicídio no campo contábil
ESTUDOS ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS (instrumentos dialógicos)	Hopwood (1983); Hines (1988); Cooper (1992); Broadbent (1998); Gallhofer & Haslam (2006);	Contabilidade como construção social performativa; crítica ao universal masculino; <i>accountability</i> emancipatória

Figura 2: Corpus Investigativo e Matrizes Epistemológicas

Fonte: elaborado pela autora

A análise empregou aproximação conceitual-analítica que acolhia oralidades e materialidades como registros epistêmicos legítimos quando fundamentados em estudos etnográficos e históricos consolidados (Carnegie & Napier, 1996). Sociedades africanas (des)envolveram fortes tradições de consciência histórica oral e reverência pela memória — desafio metodológico que exigia rompimento com tradições ocidentais baseadas exclusivamente no texto escrito (Jan Vansina apud Annisette, 2006).

3.3.1 Estratégia Analítica dos Cinco Pulsos

A estratégia analítica organizou-se mediante os "cinco pulsos", metáfora inspirada na *coroética* de Pontes (2021) que captura o movimento cíclico e regenerativo que caracteriza organizações iorubás. Cada pulso representa dimensão específica da organização matricêntrica, mas todos funcionam como sistema circulatório integrado no qual cada elemento alimenta e sustenta os demais, como ilustra a Figura 3:

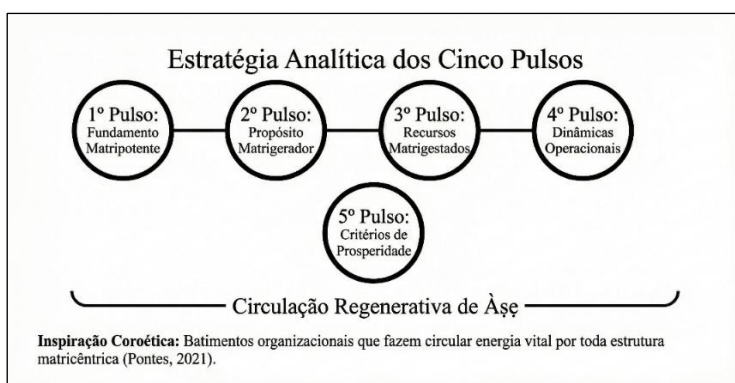


Figura 3: Estratégia analítica dos cinco pulsos

Fonte: elaborado pelos autores

Os cinco pulsos articulam-se como batimentos vitais que fazem circular *àşę* por toda a estrutura organizacional iorubá: fundamento ontológico (matripotência), impulso transformador (propósito matrigerador), patrimônio relacional (recursos matrigestados), coordenação coletiva (dinâmicas operacionais) e síntese avaliativa (critérios de prosperidade matricêntrica). Essa circulação regenerativa assegura que cada dimensão organizacional nutra as demais, privilegiando relacionalidade sobre separação e regeneração sobre extração.

3.4 LIMITAÇÕES METODOLÓGICAS E REFLEXIVIDADE CRÍTICA

Esta investigação caracteriza-se como pesquisa teórica fundamentada em fontes secundárias consolidadas, não realizando trabalho etnográfico de campo, modelagens econométricas, comparações transcontinentais sistemáticas ou análises específicas sobre Brasil e diásporas africanas. Essas delimitações foram estabelecidas conscientemente para preservar o foco na construção de um framework conceitual matricêntrico, alinhando-se com a natureza exploratória da investigação que busca estabelecer bases conceituais para futuras pesquisas empíricas sobre racionalidades organizacionais matricêntricas.

A reflexividade crítica atravessou toda a investigação, reconhecendo a tensão fundamental entre sistematizar racionalidades matricêntricas sem reproduzir as fragmentações disciplinares que as próprias evidências históricas contestam. Essa tensão tornou-se particularmente desafiadora na construção de marcos analíticos capazes de tornar inteligíveis práticas organizacionais que transcendem separações ocidentais entre economia, espiritualidade e política. Em resposta, o cuidado metodológico central privilegiou a preservação da potência descolonizadora do framework, evitando sua conversão em ferramenta instrumental absorvível por lógicas coloniais. Essa orientação guiou escolhas analíticas que valorizaram totalidade relacional sobre compartimentalização acadêmica, enfatizando coerência ontológica dos conceitos matricêtricos sobre adequação a categorias disciplinares pré-estabelecidas.

4 APRESENTAÇÃO DE DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

4.1 IORUBÁS PRÉ COLONIAIS: TERRITÓRIOS, MERCADOS E AGÊNCIA FEMININA

Os povos iorubás formaram durante séculos uma das civilizações mais complexas da África Ocidental, estabelecendo cidades-reino que funcionavam como centros políticos, comerciais e espirituais autônomos. Diferentemente da imagem colonial que retratou sociedades africanas como "tribais" ou "primitivas", os territórios iorubás abrigavam metrópoles como *Ilé-Ifè* — berço cosmogônico da civilização iorubá —, *Oyó* — centro do poderoso território que dominou a região dos séculos XVI ao XIX —, e *Ibadan* — que se consolidou como importante centro militar e comercial após a queda do antigo *Oyó*. Populações densas, engajadas na agricultura, comércio e diversas profissões especializadas apresentavam grau de urbanização que contrastava com as sociedades rurais europeias contemporâneas (Bascom, 1962; Oyěwùmí, 1997; Johnson, 1921; Biobaku, 1973).

A organização territorial fundamentava-se numa rede de cidades conectadas por relações políticas, comerciais e matrimoniais que transcendiam fronteiras locais para formar sistemas regionais integrados. Cada cidade mantinha autonomia política sob governança de soberanos assessorados por conselhos que integravam autoridades territoriais, comerciais e espirituais em estruturas governamentais que abrangiam múltiplas dimensões da vida coletiva. O território de *Oyó*, que atingiu seu apogeu entre os séculos XVII e XVIII, estabeleceu sistema tributário que integrava dezenas de cidades vassalas numa rede comercial e política que se estendia do Benin ao centro da Nigéria (atuais), rivalizando com estruturas administrativas

comparáveis às de impérios contemporâneos da Europa e Ásia (Smith, 1988; Falola & Genova, 2006).

Os mercados ocupavam posição central na vida urbana iorubá, localizados estrategicamente no coração das cidades, próximos aos palácios dos soberanos — configuração espacial que integrava autoridade política com dinâmicas econômicas. Esses mercados funcionavam como pontos de convergência pelos quais se conectavam redes comerciais locais, regionais e transcontinentais, unindo produtores agrícolas, artesãos especializados e comerciantes de longa distância em sistemas de troca que circulavam desde produtos alimentícios básicos até mercadorias de prestígio como tecidos elaborados, objetos de metal e contas importadas. A periodicidade dos mercados — organizados em ciclos de quatro, cinco ou oito dias — sincronizava atividades econômicas com calendários rituais e festivais, integrando comércio com dimensões espirituais e sociais da vida comunitária (Oyěwùmí, 1997; Hopkins, 2020; Sudarkasa, 1973).

A agência feminina permeava todas essas estruturas territoriais, comerciais e políticas de formas que desafiavam categorias coloniais de gênero. Mulheres ocupavam posições de autoridade que integravam competência econômica, legitimidade política e responsabilidade espiritual — modalidades de liderança que transcendiam separações ocidentais entre público e privado, econômico e político. Títulos específicos materializavam autoridades femininas que regulavam atividades comerciais, mediavam conflitos entre diferentes grupos e representavam interesses comunitários junto às estruturas monárquicas. Essas lideranças derivavam sua legitimidade não de delegação masculina, mas de reconhecimento comunitário de sua capacidade de mobilizar *àṣẹ* para o bem coletivo (Oyěwùmí, 2016; Awe, 1992; Semley, 2011).

Estruturas familiares organizavam-se por vínculos que privilegiavam senioridade sobre anatomia, estabelecendo hierarquias baseadas em experiência acumulada e responsabilidade comunitária. Dentro dessas unidades, as *àwọn òyá* (mães da linhagem) exerciam autoridade baseada no controle de informações genealógicas e memória coletiva — guardiãs do conhecimento que conectava situações presentes com experiências ancestrais. Agência feminina não se restringia aos vínculos familiares: associações *egbé obìnrin* transcendiam essas fronteiras para criar redes que integravam questões econômicas, educativas e rituais, conectando múltiplas linhagens e territórios (Oyěwùmí, 1997; Fadipe, 1970; Apter, 2013).

A totalidade relacional que caracterizava as organizações matricêntricas iorubás — na qual economia, espiritualidade, corporalidade e política formavam um todo integrado — resiste à apreensão pela escrita analítica linear. A estrutura dos cinco pulsos, circulante e integrada,

representa a tentativa metodológica de honrar essa natureza sem reduzi-la a compartimentos sequenciais.

A análise que se segue organiza-se por meio dos pulsos — conceito fundamentado na coroética de Pontes (2021), que recupera o princípio kemético do *Ib* (coração) como elemento primordial da consciência decisória (Karenga, 2004), dialogando com a ética relacional iorubá de circulação de *àṣẹ* (Oyěwùmí, 1997; 2016). Os pulsos representam batimentos organizacionais que fazem circular energia vital por toda a estrutura matricêntrica, conectando fundamentos ontológicos com manifestações práticas, conforme sistematizado na Figura 4. Diferentemente de modelos lineares que fragmentam realidades complexas em compartimentos estanques, essa perspectiva reconhece que energia vital circula continuamente por sistemas organizacionais numa dinâmica que privilegia relacionalidade sobre separação e regeneração sobre extração. Cada pulso representa uma dimensão específica da organização matricêntrica — fundamento, propósito, recursos, dinâmicas e critérios — mas todos funcionam como sistema circulatório integrado em que cada elemento alimenta e sustenta os demais, abrangendo totalidade relacional que transcende fragmentações disciplinares (Oyěwùmí, 2016; Pontes, 2021; Washington, 2005).

4.2 APRESENTAÇÃO DA PROPOSTA DO FRAMEWORK TEÓRICO-CONCEITUAL MATRICÊNTRICO

A construção do framework parte da necessidade de propor uma arquitetura analítico-conceitual que não apenas descreva práticas organizacionais matricênicas, mas que as articule a partir de seus próprios fundamentos cosmológicos, éticos e relacionais. Trata-se de um esforço metodológico e epistemológico para reinscrever modos de organização e gestão que têm sido sistematicamente invisibilizados ou distorcidos por categorias disciplinares ocidentalizadas e por lógicas instrumentais de controle (Annisette, 2006; Mudimbe, 2013).

Este esforço se ancora na arqueologia das ausências proposta anteriormente. Se o epistemicídio produziu ausências intencionais de narrativas (Carneiro, 2005), apagando racionalidades matricênicas que não se adequavam aos critérios de validação ocidentocêntricos, este framework busca reescavar essas positivities matricênicas que sempre existiram com suas próprias regras de formação, suas próprias coerências epistêmicas (Annisette, 2006; Mudimbe, 2013). Não se trata de "recuperar" práticas perdidas ou de "adaptar" categorias ocidentais para incluir a África, mas de evidenciar que estruturas

organizacionais iorubás funcionavam, especificamente no período pré-colonial, segundo lógicas próprias que precedem e excedem os marcos da modernidade administrativa.

O uso da noção de pulsos, em vez de tópicos, dimensões ou eixos, sinaliza a recusa em separar forma e substância, tempo e sentido, prática e cosmologia — propondo uma gramática analítica que vibre no compasso daquilo que se pretende compreender. O framework, assim, não busca capturar nem representar a totalidade das racionalidades matricêntricas, mas servir como cartografia relacional para evidenciar os princípios que sustentam essas práticas e, ao mesmo tempo, tensionar os limites dos próprios instrumentos analíticos disponíveis no campo contábil.

Essa proposição dialoga com a virada epistemológica que reconheceu a contabilidade como construção social e política que participa ativamente da constituição da realidade organizacional (Hopwood, 1978, 1983). A compreensão de que diferentes culturas organizacionais produzem diferentes racionalidades contábeis (Dent, 1991) e de que a ambiguidade pode atuar como condição de possibilidade para que a contabilidade se constitua como campo de reinscrição de epistemes dissidentes (Davie, 2000) oferece abertura para que epistemologias plurais sejam reconhecidas no campo. Essa abertura, embora importante, ainda se manifesta frequentemente dentro de marcos conceituais que naturalizam categorias ocidentais como referência universal.

As epistemologias africanas nos permitem ir além dessa abertura pluralista para propor uma reconfiguração mais radical. Como a contabilidade egípcia antiga demonstrou, eficácia técnica e responsabilidade cósmica jamais estiveram separadas: a organização de oferendas nos templos funcionava simultaneamente como prestação de contas administrativa e como ritual performativo que sustentava a ordem universal por meio de *Maat* (Ezzamel, 2009, 2025). Essa integração não representa uma "alternativa cultural" ao modelo ocidental, mas evidencia que a separação moderna entre técnica e ética, entre gestão e espiritualidade, é ela mesma uma imposição histórica específica, não uma necessidade organizacional universal (Oyěwùmí, 1997; Pontes, 2021).

O framework matricêntrico que propomos reconhece essas bases e se estrutura por meio de cinco pulsos — fundamento matripotente, propósito matrigerador, estrutura de recursos matrigestados, dinâmicas operacionais matrigestadas e critérios de prosperidade matricêntrica — que funcionam como sistema circulatório integrado no qual cada elemento alimenta e sustenta os demais. Esta organização sistêmica alinha-se à proposta de que modelos analíticos podem ser configurados como instrumentos emancipatórios quando reconhecem saberes localizados e vínculos relacionais como elementos constitutivos da racionalidade contábil

(Gallhofer & Haslam, 2006), ancorando-se na compreensão de que qualquer representação organizacional que busque coerência com racionalidades matricêntricas precisa escapar à dicotomia entre o técnico e o simbólico.

Ao propor esse framework, reconhecemos a tensão metodológica que atravessa todo esforço de sistematização. A organização iorubá não se estrutura segundo eixos de separação entre "economia" e "espiritualidade", "indivíduo" e "comunidade", o que impõe desafios diretos às categorias acadêmicas herdadas da modernidade ocidental (Oyěwùmí, 1997). O próprio gesto de construir um framework analítico é arriscado, na medida em que pode incorrer na domesticação da radicalidade epistêmica dessas práticas, convertendo-as em modelos aplicáveis segundo os mesmos parâmetros que as inviabilizaram historicamente.

Não se trata de resolver tal dilema, mas de mantê-lo como dimensão crítica permanente da elaboração analítica. O reconhecimento dessa tensão é condição fundamental para que o framework preserve sua potência descolonizadora e não se reduza a mais uma ferramenta gerencial abstrata, desconectada das cosmologias que a fundamentam (Quijano, 2005; flor do nascimento, 2021). Afinal, no campo contábil, a própria linguagem disponível para articular racionalidades matricêntricas foi forjada em tradições intelectuais que persistem em negar sua legitimidade (Annisette, 2006; Mudimbe, 2013).

Conceitos como "organização", "recursos", "eficiência" ou "performance" carregam sedimentações semânticas que naturalizam princípios individualistas, competitivos e fragmentários — justamente aquilo que os pulsos matricêtricos procuram deslocar (Hines, 1988; Cooper, 1992; Broadbent, 1998). Quando Cooper (1992) imaginou uma "contabilidade para a natureza (M)ãe" e Broadbent (1998) propôs uma contabilidade que abrangesse múltiplos valores, essas autoras estavam, desde dentro da tradição crítica ocidental, tentando romper com lógicas falogocêntricas e universais masculinos que estruturam o campo. Suas propostas foram importantes para evidenciar que algo estava profundamente problemático nos fundamentos da contabilidade moderna. No entanto, essas proposições feministas permaneceram estruturadas por binarismos coloniais — masculino/feminino, público/privado, razão/emoção — que são eles mesmos imposições da modernidade colonial sobre sociedades que organizavam a existência por outros princípios (Oyěwùmí, 1997, 2016).

O framework matricêntrico que propomos não busca apenas "incluir" perspectivas de gênero ou "adicionar" dimensões espirituais à contabilidade. Trata-se de evidenciar que sociedades iorubás estruturaram práticas organizacionais completas fundamentadas em ontologias relacionais que precedem os binarismos da modernidade. Quando as propostas feministas ocidentais imaginam teoricamente uma contabilidade baseada em vínculos e

reciprocidade, as estruturas iorubás já materializavam concretamente essas racionalidades por meio de tecnologias espirituais específicas — *àṣẹ*, *orí*, senioridade — que integravam competência administrativa, legitimidade ancestral e responsabilidade cósmica (Oyěwùmí, 2016).

O framework é, portanto, experimento epistêmico que busca habitar o entre-lugar entre tradição e tradução, entre escuta e sistematização, entre fidelidade ontológica e inteligibilidade conceitual — mantendo-se permeável àquilo que resiste à categorização para fecundar novas possibilidades de compreender o que é organizar, gerir e prosperar (Oyěwùmí, 1997; Pontes, 2021). A Figura 04 oferece um esquema visual do framework matricêntrico completo:

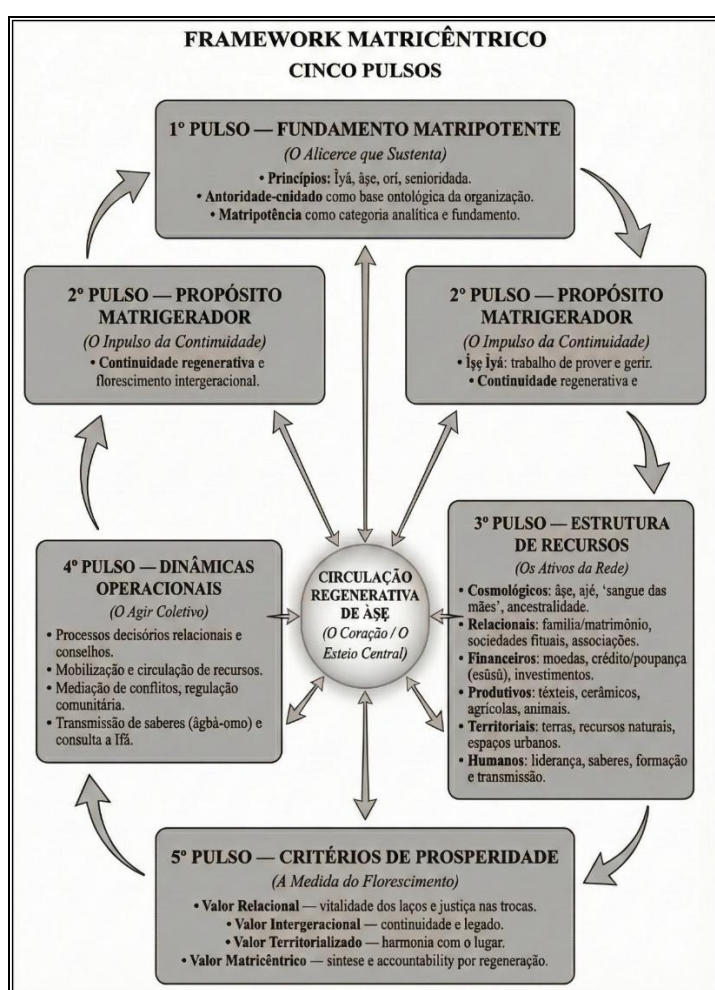


Figura 4: Esquema visual do framework matricêntrico completo

Fonte: elaborado pelos autores

O framework matricêntrico representa um sistema circulatório vivo no qual cinco pulsos fazem circular *àṣẹ* por toda a estrutura organizacional iorubá, seguindo uma racionalidade que transcende fragmentações disciplinares para abranger totalidade relacional. De maneira oposta aos modelos lineares que compartimentalizam dimensões organizacionais em hierarquias rígidas, assume um caráter de arquitetura que contém energia vital que flui continuamente entre fundamentos ontológicos, propósitos regenerativos, recursos relacionais, dinâmicas

operacionais e critérios avaliativos, seguindo um movimento cíclico que privilegia relacionalidade sobre separação, regeneração sobre extração.

No centro do sistema encontra-se a circulação regenerativa de *àșę*, a força vital que funciona simultaneamente como fundamento cosmológico e tecnologia organizacional legitimadora de toda ação institucional. O *àșę*, como energia primordial, conecta o primeiro pulso (fundamento matripotente) com o segundo pulso (propósito matrigerador), materializando-se no terceiro pulso (estrutura de recursos matrigestados) que sustenta o quarto pulso (dinâmicas operacionais coordenadas) e manifesta-se no quinto pulso (critérios de prosperidade matricêntrica). Cada pulso nutre e é nutrido pelos demais, formando um organismo vivo cuja coordenação se sustenta pelo reconhecimento comunitário de autoridade matricêntrica, sem controles externos.

O esquema visual demonstra que as organizações iorubás funcionavam como sistemas integrados nos quais competência técnica jamais se separava de responsabilidade cósmica, eficiência presente de sustentabilidade futura, autonomia individual de prosperidade coletiva. A circulação contínua de *àșę* pelos cinco pulsos evidenciam racionalidade econômica que desafia pressupostos da modernidade administrativa ao demonstrar que prosperidade emerge da articulação entre múltiplas dimensões da existência — espiritual, material, relacional, territorial, ancestral — em totalidade que transcende reduções instrumentais para abranger compromisso regenerativo com a continuidade da vida comunitária.

Esta arquitetura sistêmica nos convoca a reconhecer que as racionalidades matricêntricas representam epistemologias completas capazes de fundamentar práticas organizacionais nas quais relacionalidade, ancestralidade e regeneração constituem a própria gestão legítima. Para compreender como essa cosmopercepção se materializa em tecnologias organizacionais concretas, analisaremos detalhadamente cada pulso, começando pelo fundamento ontológico que origina toda a estrutura: a matripotência como coração pulsante da existência organizacional iorubá.

4.3 PRIMEIRO PULSO: FUNDAMENTO MATRIPOTENTE (O CORAÇÃO DA EXISTÊNCIA)

O primeiro pulso da organização iorubá, conforme evidenciado na arquitetura sistêmica apresentada na Figura 5, mostra-se como batimento cardíaco primordial que faz circular *àșę* por toda estrutura organizacional, estabelecendo-se como fundamento ontológico das racionalidades econômicas ancestrais. A matripotência manifesta-se como força vital criadora

e ordenadora que reconhece no feminino matricêntrico a origem de toda agência espiritual, política e econômica legítima, transcendendo reduções biologicistas para afirmar-se como categoria cosmológica da qual deriva toda autoridade organizacional (Oyěwùmí, 2016). Essa potência matricêntrica articula-se por meio de quatro dimensões fundamentais que convergem para materializar racionalidades organizacionais baseadas em relacionalidade, ancestralidade e regeneração, conforme ilustra a Figura 5:

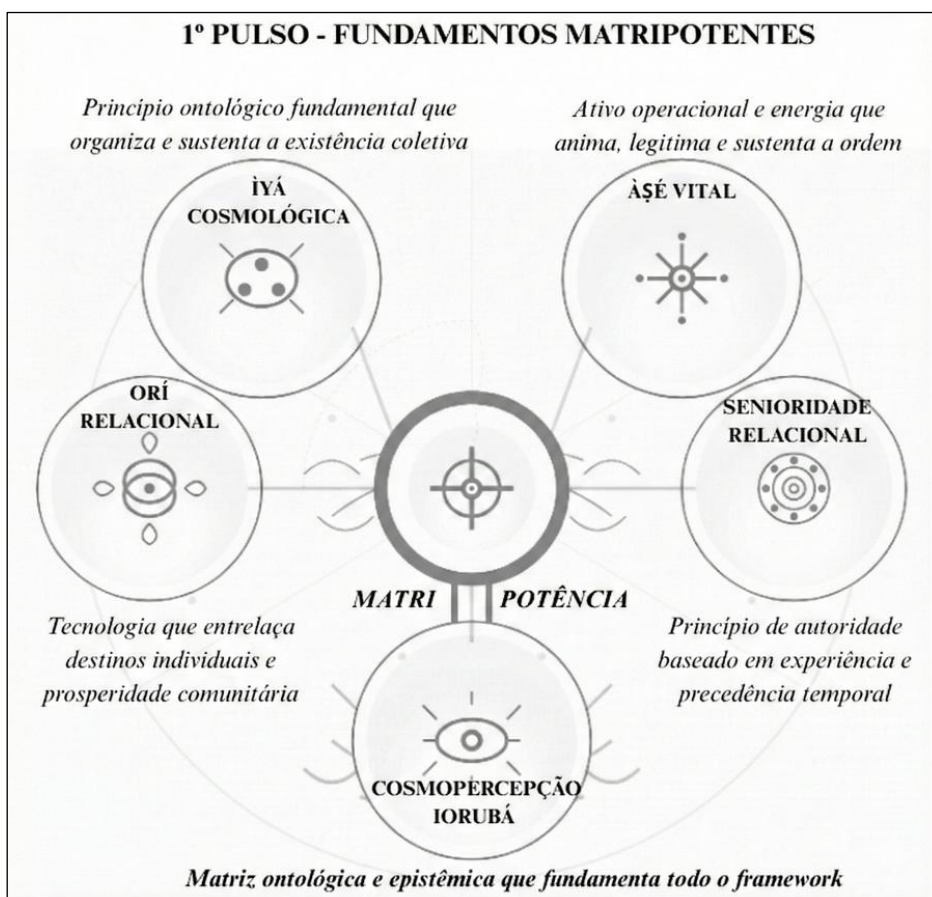


Figura 5. Primeiro pulso

Fonte: elaborado pelos autores

A centralidade cosmológica de *Ìyá* como categoria organizacional primordial, os fundamentos relacionais de *àşé*, *orí* e senioridade como tecnologias espirituais, os arquétipos matricêntricos que corporificam autoridade legítima, e a matrigestão como ética organizacional que traduz princípios cosmológicos em práticas concretas de governança.

4.3.1 A Centralidade da *Ìyá* como Categoria Cosmológica Organizacional

Nas cosmopercepções iorubás, *Ìyá* se manifesta como categoria ontológica fundamental que organiza a compreensão da existência a partir da relacionalidade constitutiva entre fonte

geradora e continuidade vital. Diferentemente de conceituações biológicas ou individualizadas de maternidade, *Ìyá* representa princípio cosmológico que articula força criadora, autoridade espiritual e responsabilidade cósmica em unidade constitutiva da ordem universal (Oyěwùmí, 2016). Não se trata de característica corporal específica, mas de energia vital que gera, sustenta e renova toda forma de existência, estabelecendo-se como referência primordial para legitimidade e organização coletiva.

Ìyá não pode ser reduzida à tradução ocidental de mãe. Trata-se de uma instituição sócio-espiritual que, embora conectada com procriação que passa pelo corpo anafêneo, configura-se como experiência coletiva e *ethos* de gestão social (flor do nascimento, 2021). Qualquer mulher que tenha dado à luz a uma criança será conhecida posteriormente como mãe de [nome da criança] e qualquer mulher de certa idade, quer tenha ou não tido crianças, é tratada respeitosamente por *Ìyá* por aquelas(es) que são mais jovens (Semley, 2011). *Ìyá* é também utilizada como parte de títulos oficiais de sacerdócio, ministérios reais, e figura tanto nos nomes de divindades quanto de autoridades espirituais, expandindo-se muito além da esfera doméstica para expressar-se como autoridade que conecta dimensões visíveis e invisíveis da vida comunitária (Semley, 2011; Oyěwùmí, 2016).

Essa centralidade cosmológica de *Ìyá* não é particularidade iorubá, mas expressa padrão epistemológico presente em múltiplas civilizações africanas que estruturaram práticas organizacionais milenares em torno de princípios matricêntricos. Na tradição kemética, *Maat* é apresentada como princípio matricêntrico de ordem cósmica, representada como mulher negra com a pena de avestruz, corporificando justiça, equilíbrio e ordenamento social como imperativo máximo (Pontes, 2021). *Maat* não apenas representava uma divindade, mas abrangia todo um conceito que marcava a vida de uma pessoa sábia, estabelecendo responsabilidade individual como responsabilidade coletiva (Pontes, 2021). A prestação de contas por meio de oferendas nos templos egípcios funcionava simultaneamente como tecnologia administrativa e como ritual performativo que sustentava a ordem universal (Ezzamel, 2009, 2025). Essa integração entre eficácia técnica e responsabilidade cósmica evidencia que a separação moderna entre gestão e espiritualidade é imposição histórica específica da modernidade colonial, não necessidade organizacional universal (Oyěwùmí, 1997; Pontes, 2021).

A convergência entre cosmopercepções iorubá e kemética demonstram continuidades pan-africanas que fundamentam decisões coletivas em sabedorias cosmológicas enraizadas. Diop (1987) demonstra que diversas sociedades africanas (des)envolveram epistemologias que integram as dimensões cósmica, espiritual e material como totalidade inseparável. Essas

racionalidades matricêntricas atravessam o continente, desde as tradições bantu-kongo que reconhecem *kundu* como conhecimento organizacional acumulado (Tinagá, 2022), até filosofias de *ubuntu* que estabelecem a interdependência como fundamento da existência legítima (Ramose, 2002). Reconhecer essa amplitude pan-africana é fundamental para compreender que princípios matricêntricos não representam particularismos culturais isolados, mas epistemologias organizacionais completas que estruturaram civilizações por milênios, oferecendo racionalidades que precedem e excedem os marcos da modernidade administrativa.

A centralidade de *Ìyá* fundamenta-se na compreensão de que toda autoridade legítima deriva do poder de gerar e sustentar vida, nunca de dominação sobre outras formas de existência. *Ìyá* como fonte primordial de *àṣẹ* — energia vital que legitima ação e sustenta ordem do cosmos — estabelece relacionalidade como categoria fundante da existência (Oyěwùmí, 1997). O ser individual só se realiza contribuindo para sustentabilidade das redes relacionais que formam o tecido da vida, estabelecendo reciprocidade como base da existência legítima (Hampâté Bâ, 2010). A autoridade presente deriva de capacidade de honrar sabedoria ancestral ao mesmo tempo em que garante condições para florescimento das gerações futuras, estabelecendo responsabilidade cósmica como dimensão constitutiva da autoridade matricêntrica (Oyěwùmí, 2016). O poder legítimo emerge da capacidade de regenerar vida, não de dominação individual, manifestando-se como força que garante continuidade da existência coletiva.

Essa ontologia matricêntrica resiste ao apagamento histórico ao afirmar saberes relacionais contra individualismos coloniais (Carneiro, 2005), evidenciando que sociedades iorubás estruturaram práticas organizacionais completas fundamentadas em ontologias que precedem os binarismos da modernidade. Quando as propostas feministas ocidentais que revisamos imaginam teoricamente uma contabilidade baseada em vínculos e reciprocidade, as estruturas iorubás já materializavam concretamente essas racionalidades por meio de tecnologias espirituais específicas — *àṣẹ*, *orí*, senioridade — que integravam competência administrativa, legitimidade ancestral e responsabilidade cósmica (Oyěwùmí, 2016).

A autoridade de *Ìyá* não deriva de eleição, delegação ou contrato, mas de reconhecimento comunitário de que certas pessoas encarnam capacidade de sustentar fluxos vitais que garantem continuidade da existência coletiva. Esse reconhecimento funciona por meio da tecnologia de autoridade que Oyěwùmí (2016) identifica como *àṣẹ abiyamọ* — poder da palavra derivado da procriação — que dispensa contratos formais, fundamentando-se no reconhecimento comunitário de que certas mulheres possuem capacidade de mobilizar energia vital para prosperidade coletiva. Hines (1988) argumenta que a contabilidade constrói realidade

ao selecionar o que se torna visível e mensurável. As ausências nos sistemas contábeis contemporâneos — incapacidade de reconhecer autoridade matricêntrica, impossibilidade de mensurar circulação de *àṣẹ*, exclusão sistemática de responsabilidade cósmica — não são limitações técnicas, mas produções ativas de uma realidade organizacional que naturaliza individualismo, competição e extração.

Reconhecer *Ìyá* como categoria organizacional legítima significa aceitar que formas de autoridade baseadas em relacionalidade constitutiva, ancestralidade e responsabilidade regenerativa são epistemologias completas, não alternativas culturais que podem ser incluídas nos marcos existentes. A matripotência, como veremos nas próximas seções, não é apenas fundamento filosófico, mas se materializa em tecnologias organizacionais concretas — *àṣẹ*, *orí*, senioridade — que estruturaram sistemas econômicos complexos por séculos, dotando o campo contábil de mecanismos de transformação estrutural que vão além de iniciativas de inclusão ou sustentabilidade confinadas aos limites hegemônicos.

4.3.2 *Àṣẹ, Orí e Senioridade como Fundamentos Cosmológico-Relacionais*

Se a matripotência é o coração ontológico das estruturas iorubás, *àṣẹ* representa sua pulsação vital — energia fundamental que anima, legitima e sustenta toda forma de arranjo institucional. Compreendido como poder, autoridade, comando e força vital presente em todas as dimensões da existência, *àṣẹ* é tecnologia cosmológica que integra cosmos, comunidade e práticas cotidianas sem separações dicotômicas (Oyěwùmí, 2016).

Essa compreensão do *àṣẹ* como força vital não se restringe aos iorubás, encontrando paralelos em todo o continente. Perspectivas keméticas reconhecem uma energia primordial como fluxo que preserva a vida e a ordem (Pontes, 2021). Diop (1987) demonstra que diversas sociedades africanas (des)envolveram epistemologias que integram as dimensões cósmica, espiritual e material. Uma das maiores evidências históricas dessa racionalidade organizacional encontra-se na contabilidade egípcia, na qual a eficácia técnica jamais se separava do compromisso ético-espiritual e da responsabilidade cósmica (Ezzamel, 2009).

Nas estruturas iorubás, essa energia vital manifesta-se de forma particular nas organizações matricêntricas. A legitimidade institucional, nesse contexto, não resulta de imposições hierárquicas externas ou de controles burocráticos abstratos, mas de uma conexão ontológica com as forças que sustentam a ordem universal. Essa conexão materializa-se no princípio de *Ìyá*, que concentra um *àṣẹ* especial — poder da palavra — como tecnologia de autoridade sobre redes relacionais (Oyěwùmí, 2016).

Hopwood (1987) identifica a natureza performativa dos sistemas organizacionais: práticas que não apenas registram realidades preexistentes, mas ativamente as constituem. Enquanto a contabilidade moderna tenta separar técnica de valor ao apresentar-se como neutra, o *àṣẹ* materializa uma racionalidade na qual toda ação técnica carrega necessariamente comprometimento cosmológico. A busca por objetividade contábil, ao tentar eliminar dimensões éticas e espirituais dos procedimentos técnicos, não produz neutralidade. Como argumenta Davie (2000), produz mecanismos que permitem escapar de dilemas morais irreconciliáveis ao mascarar contradições mediante cálculos que se apresentam como meramente técnicos. As organizações iorubás explicitam que legitimidade organizacional emerge do reconhecimento comunitário de autoridade matricêntrica, tornando impossível dissociar competência técnica de responsabilidade cósmica.

Orí é a tecnologia cosmológica que entrelaça destinos individuais e coletivos, criando redes de interdependência nas quais prosperidade pessoal e comunitária tornam-se indissociáveis. Reconhecido como portador do destino e determinante da personalidade, *orí* individual encontra-se sempre em dependência e continuidade com a personalidade de *Ìyá* (Gbadegesin, 1991; Oyěwùmí, 2016). Esta interdependência ontológica desafia pressupostos individualistas que fundamentam teorias organizacionais modernas. Quando *orí* individual depende estruturalmente da personalidade de *Ìyá*, observamos uma racionalidade que se opõe diretamente à noção de saberes desencarnados criticada por Haraway (1988) e às premissas de separabilidade que sustentam tanto a teoria da firma quanto os conceitos contábeis de entidade e continuidade.

A conexão constitutiva entre destinos pessoais e coletivos revela conhecimento como produto de relacionamentos específicos, nunca abstrações universais. O processo *àkúnlẹ̀yàn* — pelo qual a alma pré-terrena escolhe seu *orí* diante da Entidade Criadora — evidencia que *Ìyá* ocupa lugar sociocósmico fundamental nessa escolha, sendo quem escolhemos para ser o que somos. A prece *Orí'yàámi gbà mí o* — *Orí* de minha mãe, por favor, me proteja — é uma invocação que nos permite compreender o entrelaçamento ontológico entre *orí* de *Ìyá* e sua prole de forma pré-terrena, pré-gestacional e perpétua (Oyěwùmí, 2016; Rocha, 2023).

Destinos individuais determinam resultados de vidas pessoais, mas esse propósito nunca se separa da realidade comunitária da qual cada pessoa representa apenas uma parte. Para Gbadegesin (2004), o propósito da existência individual está intrinsecamente ligado ao propósito da existência social, e a prosperidade emerge exatamente quando o *àṣẹ* circula por redes de *orí* conectados matricentricamente. *Orí* de *Ìyá* e sua prole encontram-se entrelaçados ontologicamente de forma atemporal e metafísica, estabelecendo conexões mais fortes

cosmologicamente que todas as outras interconexões relacionais (Oyěwùmí, 2016; Rocha, 2023).

Ryan et al. (2002) identificam tensão fundamental na contabilidade gerencial: a insistência em tratar eficiência econômica como atividade técnica quando ela é processo social. Se *orí* individual só se realiza na rede matricêntrica, conceitos como desempenho individual, responsabilização pessoal ou produtividade isolada perdem sustentação ontológica. A contabilidade mensura fragmentos quando isola performance individual. Na racionalidade iorubá, essa fragmentação não produz clareza analítica — produz ficções que obscurecem a natureza fundamentalmente relacional da prosperidade. Dent (1991) analisa a evolução de interpretações organizacionais e evidencia que os significados atribuídos a conceitos como desempenho não são neutros ou universais, mas refletem pressupostos ontológicos específicos sobre a natureza da existência e da agência. A tecnologia do *orí* evidencia que sociedades fundamentaram sistemas organizacionais em ontologias relacionais que reconhecem a interdependência constitutiva como condição da prosperidade.

A senioridade — precedência temporal baseada em idade relativa e experiência de vida acumulada — é o terceiro fundamento cosmológico-relacional que organiza estruturas sociais iorubás, estabelecendo princípios de autoridade baseados em relacionalidade vivencial. O sociólogo nigeriano Nathaniel Akinremi Fadipe (1970) registra que o princípio da senioridade aplica-se em todas as esferas da vida e em praticamente todas as atividades nas quais homens e mulheres são reunidos. O costume atravessa as distinções de riqueza, de posição e de sexo, nos trazendo a compreensão de que senioridade é fundamento organizacional que transcende categorias biológicas ou econômicas para estabelecer-se como tecnologia relacional universal.

Rocha (2023) sistematiza senioridade como sênior-*orí*-idade — posição relacional ligada a *ìyá* cujo *orí* é o mais importante, mostrando que hierarquias legítimas surgem de conexões cosmológicas, não de imposições anatômicas ou posições formais. Ser mais velho significa ter precedência em decisões, responsabilidade de orientar os mais novos e maior acesso a recursos comunitários a partir de vínculos relacionais que valorizam sabedoria vivencial e contribuições sustentadas ao bem-estar coletivo ao longo do tempo.

Broadbent (1998) critica o que denomina universal masculino — a imposição de lógicas abstratas que separam objetividade de cuidado, técnica de relacionalidade. Enquanto estruturas burocráticas modernas estabelecem hierarquias mediante títulos formais e posições fixas que podem ser ocupadas independentemente de vínculos comunitários ou sabedoria acumulada, a senioridade iorubá reconhece autoridade que emana de conexões cosmológicas vivenciais. Não é possível nomear alguém para posição de senioridade — ela surge do reconhecimento

comunitário de trajetória relacional sustentada. Essa diferença fundamental questiona as próprias bases da organização burocrática que estrutura tanto empresas quanto práticas contábeis contemporâneas. Sistemas que dependem de hierarquias impostas externamente — e de relatórios que prestam contas a essas hierarquias abstratas — funcionam mediante formas de legitimação que contradizem os próprios princípios relacionais que, como demonstra Gallhofer e Haslam (2000) em suas investigações sobre culturas indígenas, sustentam formas alternativas de organização e *accountability*.

Gordon (2018) evidencia que alguém é simultaneamente mais velho e mais jovem do que muitos outros — a localização de alguém é sempre relativa. Flor do nascimento (2022) aponta que pessoas são mais velhas exatamente por conta do tempo que percorreram na existência e na construção dos conhecimentos, reforçando a premissa da senioridade como acúmulo relacional de sabedoria vivencial (Oyěwùmí, 1997; 2016). Sendo a senioridade uma tecnologia social que articula dinamicamente hierarquia e horizontalidade, em contraponto às estruturas burocráticas modernas baseadas em posições fixas, os saberes situados e perspectivas baseadas em experiência acumulada têm menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento, contrastando com visões universalistas que alegam poder de ver sem ser vistas (Haraway, 1988). É na fluidez situacional que se vislumbram possibilidades organizacionais que transcendem estruturas piramidais ao priorizarem redes relacionais como fundamento da coordenação coletiva.

Esta articulação cosmológico-relacional entre *àṣẹ*, *orí* e senioridade materializa concretamente os fundamentos da matripotência como força organizadora das racionalidades coletivas iorubás (Oyěwùmí, 2016). Ancorada em ontologias africanas nas quais o ser está sempre em relação (Salami, 2020; Somé, 2014) e implica sempre um tornar-se — uma existência contingente e móvel que se realiza relacionalmente (Tshiamalenga-Ntumba, 2014). A prosperidade se manifesta na circulação regenerativa de *àṣẹ* por redes de *orís* interdependentes. Nesse sistema, *Ìyá* ocupa lugar cosmológico fundamental, pois é por meio dela que a energia vital se manifesta e se organiza temporalmente para garantir a continuidade intergeracional.

Essas tecnologias matricêntricas, que encontram eco nas arquiteturas epistemológicas completas descritas por Diop (1987), dispensam hierarquias externas e materializam uma prosperidade baseada na reciprocidade, não na acumulação (Asante, 2009). Essas tecnologias cosmológicas estabelecem legitimidade organizacional por conexões vivenciais, autoridade por capacidade relacional, e prosperidade por circulação regenerativa de energia vital. Trata-se de

fundamentos ontológicos para formas de organização que a teoria administrativa contemporânea ainda não conseguiu imaginar plenamente.

4.3.3 Arquétipos Matricêntricos e Materialização Organizacional

As tecnologias espirituais de *àṣẹ* e *orí* ganham materialidade mediante arquétipos matricêntricos que corporificam matripotência como fundamento ontológico das organizações iorubás (Abiodun, 1994). Esses arquétipos não são símbolos abstratos — são pontes entre princípios cosmológicos e exercício concreto da autoridade legitimada, evidenciando como força vital matricêntrica se manifesta em figuras divinas específicas que estruturam legitimidade ontológica (Oyěwùmí, 2016). Na cosmopercepção iorubá, essa materialização expressa-se fundamentalmente por meio de Oxum como arquétipo primordial e pela articulação entre Ajé (divindade) e *àjé* (força), é uma evidência da integração entre espiritualidade, autoridade e capacidade transformadora (Oyěwùmí, 2016; Rocha, 2023).

Oxum é compreendida como primordial *Ìyá*, divindade mais antiga e sênior que sustenta conhecimento, procriação e estruturas filosóficas das instituições iorubás (Rocha, 2023). Seu lugar central no Ifá expressa sua essência como fundamento da cosmologia iorubá — nenhum *babaláwo* faz divinação, nenhum soberano governa, nenhum *orixá* molda o mundo sem sua arte (Oyěwùmí, 2016). Como força que une visível e invisível, Oxum conecta dimensões mediante sabedoria matricêntrica que transforma conhecimento ancestral em sustentáculo da continuidade institucional (Abiodun, 1994). Não é símbolo — é raiz viva da senioridade iorubá, filosofia que fundamenta ontologicamente as estruturas relacionais (Rocha, 2023).

A autoridade organizacional, nessa racionalidade, não deriva de delegação formal ou cadeia de comando abstrata, mas de conexão ontológica com forças que sustentam a ordem universal. Quando Oxum precisa estar presente para que divinação aconteça, para que governo se legitime, para que mundo se molde, não há separação entre fonte cósmica de legitimidade e exercício cotidiano de governança. Isso contrasta profundamente com formas de legitimação que estruturam organizações modernas, nas quais a contabilidade cria aparências de racionalidade e controle que obscurecem a natureza fundamentalmente política e relacional das decisões organizacionais (Burchell et al., 1980).

A força matricêntrica se articula cosmologicamente na origem de *àjé* como poder divino concedido por Olódùmarè. Na narrativa fundacional, quando Odùdùwà — única divindade feminina entre três *òrìṣà* criados — perguntou qual seria seu poder especial, recebeu *ìgbá* (cabaça) contendo *àṣẹ* especial. Esse poder é chamado *àjé*, que ela utilizaria tanto para punir

quanto para beneficiar, estabelecendo dualidade constitutiva fundamental (Lawal, 1996 apud Mathews, 2014). Essa dualidade ontológica é uma prova de que *àjé* transcende conceituações ocidentais de bruxaria para representar força transformadora com aspectos simultaneamente benevolentes e restritivos, evidenciando complexidade cosmológica na qual criação e regulação são inseparáveis (Apter, 1992).

Essa força matricêntrica materializa-se organizacionalmente no Dia de Carregar Água, momento crítico dos festivais anuais de *òrìṣà* quando sacerdotisas — que corporificam *àjé* como pessoas eficazes — transportam água sagrada (*omi*) dos *òrìṣà* em garrafas rituais e cabaças para revitalizar a comunidade. Todo o drama coletivo é modelado no parto: quando as sacerdotisas saem do santuário da mata para a cidade, equilibrando poderes revitalizantes da água dos *òrìṣà* sobre suas cabeças, recebem a bênção protetora que ela carregue com segurança e ponha para baixo — exatamente a mesma bênção dada a uma gestante. Se conseguem entregar a água com sucesso, a comunidade é revitalizada; se a água derrama, caos acontecerá. A dualidade ontológica de *àjé* não é abstração teórica — é condição que toda a comunidade presencia e experimenta (Apter, 2013).

Nessa forma de responsabilização, não há relatórios dirigidos a superiores hierárquicos. A *accountability* se manifesta mediante performance cósmica cujos efeitos são imediatamente vivenciados por todos. O sucesso não se mensura por conformidade a padrões pré-estabelecidos, mas pela capacidade efetiva de mobilizar forças revitalizantes. A separação entre medição e efeito, entre relatório e responsabilidade vivida, é exatamente a lógica falocêntrica que a crítica feminista da contabilidade tentou superar (Cooper, 1992). As estruturas iorubás já materializavam essa superação concretamente: responsabilização na qual competência técnica (transportar água sem derramar), comprometimento cosmológico (conexão com *òrìṣà*) e efeito comunitário (revitalização) são dimensões indissociáveis da performance organizacional.

Ajé como divindade específica fundamenta cosmologicamente a relação entre fertilidade e prosperidade econômica, evidenciada no *òríkì* (canção de louvor) que proclama ser *Ajé* quem deu à luz à riqueza ao ar livre em Oshogbo (Belasco, 1980 apud Mathews, 2014). Essa narrativa estabelece que *Ajé* deu origem à primeira moeda (*cowries*) mediante poderes reprodutivos, conectando capacidade generativa feminina com fundamentos da economia (Washington, 2005). A força matricêntrica se traduz assim na compreensão de que prosperidade emerge de capacidade de dar à luz recursos, não de extraí-los mediante dominação, fundamentando cosmologicamente as práticas de matrigestão que traduzem esses arquétipos em ética organizacional concreta (Washington, 2005; Drewal, 1990).

Essa conexão ontológica entre fertilidade e prosperidade econômica inverte a lógica extrativista que a contabilidade frequentemente legitima (Davie, 2000). Na racionalidade iorubá, prosperidade mantém vínculo ontológico com capacidade regenerativa, não com capacidade extrativa. Medir riqueza organizacional requer, nessa lógica, avaliar capacidade de gerar continuamente recursos mediante forças criadoras, não capacidade de acumular estoque mediante apropriação. Os arquétipos matricêntricos materializam uma racionalidade na qual prosperidade se mede pela vitalidade regenerativa das redes relacionais, não pelo volume de recursos apropriados.

Quando *Ìyá* funciona como categoria organizacional primordial, *Ìyálóde* como autoridade mercantil-comunitária e *àjé* como recurso de prosperidade dual, o poder matricêntrico transcende determinismos biológicos para afirmar-se como força vital que organiza racionalidades coletivas mediante princípios de relacionalidade, ancestralidade e regeneração. Esta sistematização corresponde aos núcleos epistêmicos matricêntricos de transmigração ancestral que conectam tradições africanas preservando sabedorias originárias mediante continuidades cosmológicas (Malomalo, 2020) — fundamentos não apenas de crenças espirituais, mas de tecnologias organizacionais concretas capazes de estruturar legitimidade, autoridade e prosperidade mediante princípios que desafiam as próprias bases ontológicas das teorias administrativas e contábeis contemporâneas.

4.3.4 Matrigestão como Ética Organizacional: Fundamentos Ancestrais Aplicáveis

Embora Oyěwùmí (1997; 2016), ao discutir matripotência, não utilize o termo matrigestão, o conceito sistematizado por Pontes (2021) a partir da tradição kemética (Karenga, 2004) e da matriz materno-centrada africana (Dove, 1998; 2020) oferece instrumentos conceituais fundamentais para nomear práticas organizacionais originadas nos fundamentos matricêntricos já estabelecidos na cosmopercepção iorubá. [...] A experiência materno-centrada parte da relação de equilíbrio entre elementos feminino e masculino, de modo que a força para gestar a comunidade surge dos princípios espirituais contidos nessas pessoas e da complementaridade entre ambos (Dove, 1998; 2020; Diop, 1989). [...] Matrigestão manifesta-se como ética organizacional que tem coração como elemento primordial da consciência decisória — o que Pontes (2021) denomina coroética, conceito que dialoga com o princípio de Ib (coração) na tradição kemética (Karenga, 2004): ética que tem princípio coronário, correlação das coisas do mundo e do cosmos, ciência em Maat, ética pulsante cuja pulsação demarca grau de vida.

A experiência materno-centrada parte da relação de equilíbrio entre elementos feminino e masculino, de modo que a força para gestar a comunidade surge dos princípios espirituais contidos nessas pessoas e da complementaridade entre ambos. Essa experiência não representa inversão do patriarcado, mas ruptura ontológica que preserva núcleos epistêmicos matricêntricos pela transmigração ancestral que conecta tradições kemáticas, iorubás e suas manifestações (Malomalo, 2020). Dentro da matriz materno-centrada, o equilíbrio entre princípios feminino e masculino é buscado desde os planos físico e material até o espiritual — construções sociais e culturais conduzidas maternalmente que resultam na relação recíproca entre membros femininos e masculinos como base de sociedade justa (Dove, 1998). Essa fundamentação conecta-se especialmente com princípios iorubás de senioridade relacional e autoridade matricêntrica já estabelecidos mediante centralidade de *Ìyá*.

Matrigestão manifesta-se como ética organizacional que tem coração como elemento primordial da consciência decisória — o que Pontes (2021) denomina *coroética*: ética que tem princípio coronário, correlação das coisas do mundo e do cosmos, ciência em *Maat*, ética pulsante cuja pulsação demarca grau de vida. *Coroética* representa o conhecimento como elemento cardiográfico que tem perspectiva do coração como modalidade epistêmica, correspondendo ao *àṣẹ* como força vital que legitima toda ação organizacional a partir de uma racionalidade que transcende cálculos instrumentais para privilegiar relacionalidade, ancestralidade e responsabilidade comunitária como fundamentos da governança matricêntrica.

A evolução das interpretações organizacionais progressivamente reduziu gestão a dispositivos de controle desvinculados de comprometimentos éticos substantivos (Dent, 1991). Quando *coroética* estabelece o coração como órgão epistêmico da decisão organizacional, essa redução é questionada frontalmente. Não se trata de romantização ou apelo emocional — trata-se de reconhecer que decisões legítimas emergem da capacidade de sentir a pulsação da vida comunitária, de perceber quando ações fortalecem ou enfraquecem redes relacionais que sustentam existência coletiva. Sistemas de governança baseados em *coroética* não se fundamentam em métricas abstratas que mensuram conformidade a padrões externos — fundamentam-se na capacidade de avaliar vitalidade regenerativa das conexões que constituem o tecido organizacional, privilegiando fortalecimento de vínculos sobre cumprimento de metas.

Como já evidenciado ao analisar princípios kemáticos de *Maat*, a integração entre eficácia técnica e responsabilidade cósmica não representa alternativa cultural ao modelo ocidental — evidencia que a própria separação moderna entre técnica e ética é imposição histórica específica (Ezzamel, 2009; Oyěwùmí, 1997; Pontes, 2021). A convergência entre princípios kemáticos de *Maat* e fundamentos iorubás de *àṣẹ* demonstra como racionalidades

organizacionais africanas emergem como epistemologias ligadas a tecnologias relacionais incompatíveis com reduções instrumentais da gestão a dispositivos de controle e maximização. Assim como *Maat* estruturava práticas contábeis egípcias não como registro neutro mas como tecnologia de manutenção da ordem cósmica, *àṣẹ* estrutura organizações iorubás como sistemas nos quais toda ação técnica carrega necessariamente responsabilidade cosmológica. A própria natureza da *accountability* transcende a sua lógica usual — não se trata de prestar contas a superiores hierárquicos mediante relatórios que demonstram conformidade, mas de responder cosmicamente pela harmonia entre dimensões visíveis e invisíveis da existência. Formas alternativas de *accountability* emergem quando organizações reconhecem que respondem não apenas a *stakeholders* humanos identificáveis, mas às próprias forças que sustentam a vida (Gallhofer & Haslam, 2000). A *matrigestão* materializa exatamente essa forma de responsabilização cósmica que a teoria contábil contemporânea ainda não conseguiu nomear adequadamente.

A autoridade matricêntrica se caracteriza como capacidade de mediar ancestralidade e posteridade, estabelecendo responsabilidade cósmica como dimensão constitutiva da governança legítima (flor do nascimento, 2020; Oyěwùmí, 1997, 2016). O fundamento matripotente concebe a realidade organizacional iorubá como uma teia de interdependência na qual *orí* individual é inseparável do destino coletivo, desmontando a própria unidade de análise da teoria organizacional hegemônica: a firma como entidade separada ou o gestor como agente individual.

Nas cosmologias africanas, existe um viver em relação em que a fusão entre ética e ontologia coloca estar em relação como o único acontecimento sobre o qual se pode, se deve e se quer pensar (Santana, 2022). Quando mobilizamos ontologias relacionais, percebemos que a gestão matricêntrica não administra recursos dentro de fronteiras, mas as próprias relações que constituem a rede. Se a principal unidade de análise não é a organização, mas o vínculo, práticas contábeis fundamentadas em pressupostos de entidade separada perdem sustentação ontológica. A contabilidade moderna estabelece a entidade como unidade fundamental de análise não porque descobriu um objeto natural — mas porque performativamente criou uma ficção que torna possível tratar organizações como separadas de suas redes relacionais. Essa ficção permite que a contabilidade mensure desempenho organizacional como se prosperidade pudesse ser isolada das redes que a sustentam. As ontologias relacionais matricênticas evidenciam que essa separação não é neutra — ela obscurece a natureza fundamentalmente interdependente da existência organizacional. Se estar em relação é o único acontecimento sobre o qual vale pensar, sistemas contábeis precisam ser radicalmente reinventados: não

mensurar ativos e passivos de entidades isoladas, mas avaliar saúde e resiliência dos vínculos que sustentam vida coletiva — uma *contabilidade dos ecossistemas relacionais*, capaz de mensurar vitalidade regenerativa das conexões que constituem o tecido da existência comunitária.

Esta sistematização da *matrigestão* como ética organizacional evidencia que os fundamentos cosmológicos de *àṣẹ*, *orí* e senioridade (4.3.2), materializados em arquétipos específicos de Oxum, *Ajé* e práticas rituais (4.3.3), convergem para alicerçar princípios organizacionais concretos que desafiam as próprias bases ontológicas e epistemológicas das teorias administrativas e contábeis contemporâneas. Ao estabelecer que legitimidade deriva de conexão cósmica, que autoridade emana de relacionalidade vivencial, que prosperidade emerge de capacidade regenerativa, e que *accountability* se realiza mediante responsabilização cosmológica, a *matrigestão* oferece não apenas crítica aos sistemas hegemônicos, mas fundamentos alternativos para imaginar formas de organização e mensuração que privilegiem sustentabilidade da vida sobre acumulação individual, reciprocidade sobre exploração, continuidade intergeracional sobre maximização presente.

4.4 SEGUNDO PULSO: PROPÓSITO MATRIGERADOR (O IMPULSO DA CONTINUIDADE)

O fundamento matripotente, uma vez estabelecido como base ontológica da organização *iorubá*, pulsa em direção ao propósito *matrigerador* — no qual potência ontológica se traduz em impulso transformador orientado para a expansão e perpetuação da vida institucional e comunitária (Oyěwùmí, 2016). Esse segundo pulso atua como bússola existencial, orientando ações simultaneamente para quatro pontos de um processo cíclico: prover o sustento, nutrir os vínculos, perpetuar o legado e garantir a autonomia. O propósito *matrigerador* não é objetivo único, mas sistema integrado que garante florescência, soberania e continuidade comunitária ao longo do tempo, conforme ilustrado na Figura 6.

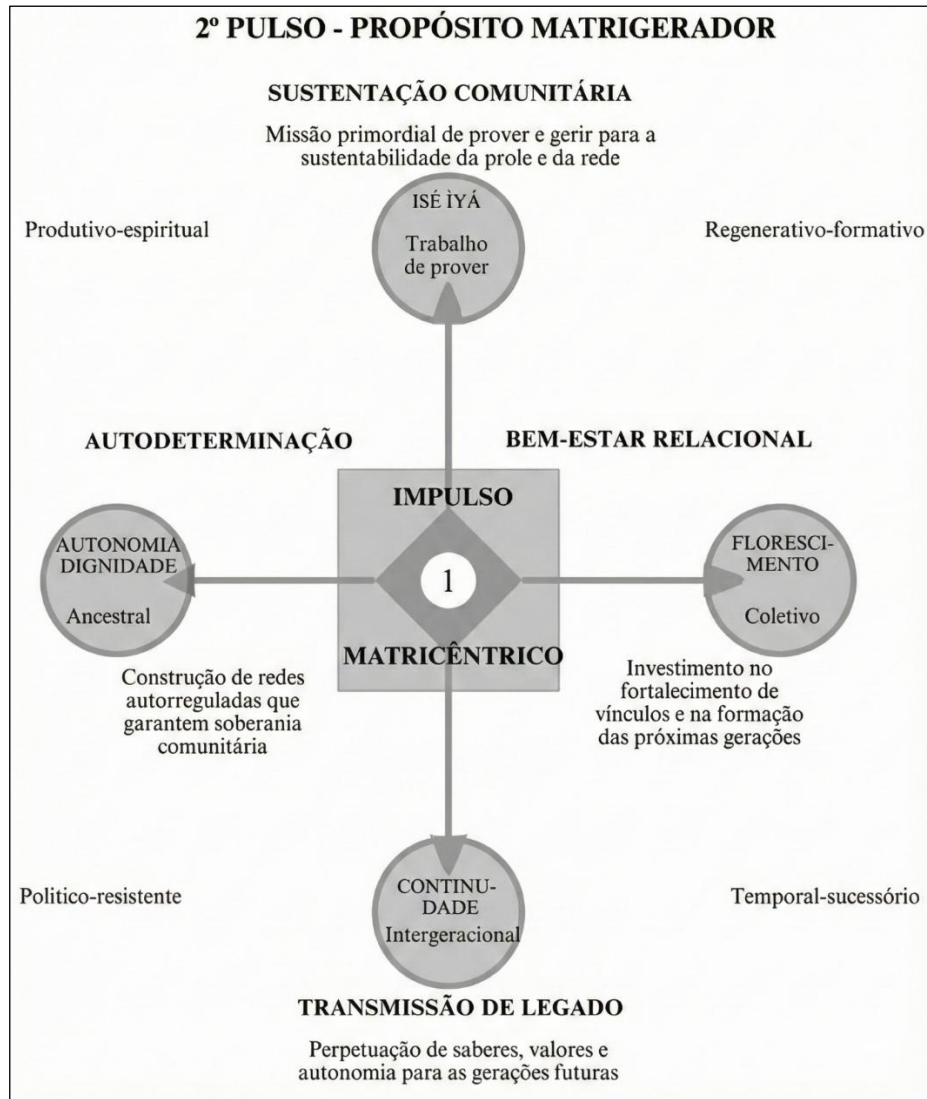


Figura 6: Segundo Pulso
Fonte: elaborado pelos autores

O segundo pulso atua como uma bússola existencial para a organização. Seu centro matricêntrico orienta as ações simultaneamente para quatro pontos que assegurem um processo cíclico de prover o sustento, nutrir os vínculos, perpetuar o legado e garantir a autonomia. Em outros termos, o propósito matriggerador não é um objetivo único, mas um sistema integrado que se articula para garantir a plena florescência, soberania e continuidade da comunidade ao longo do tempo.

4.4.1 *Isé Ìyá*: O Trabalho de Prover e Gerir

O provérbio iorubá *ìyá ni wùrà, bàbá ni díjí* — mãe é ouro, pai é vidro — condensa uma compreensão organizacional fundamental. O dia em que a mãe morre é o dia em que o ouro é arruinado; o dia em que o pai morre é o dia em que o vidro desapareceu. Pai é entendido

entre iorubás como quem, às vezes, cria — não como quem constantemente procria e cocria (Oyěwùmí, 2016). Hampâté Bâ (2013) radicaliza essa compreensão: tudo o que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez ao nosso pai, mas duas vezes à nossa mãe, pois a mãe é considerada a oficina divina na qual o criador trabalha diretamente, sem intermediários, para formar e levar à maturidade uma nova vida. Essa fundamentação cosmológica não romantiza maternidade biológica — estabelece *Ìyá* como princípio organizacional que estrutura toda economia legítima orientada para sustentar e fazer florescer.

Iṣẹ̀ Ìyá — o trabalho de prover a prole — traduz essa capacidade em missão organizacional primordial voltada para sustentação material e espiritual das famílias expandidas (Oyěwùmí, 2016). Cada *Ìyá* assume responsabilidade vital pelo bem-estar de sua progenitura, executando atividades econômicas especificamente direcionadas para cumprir essa responsabilidade matricêntrica mediante tecnologias relacionais que integram competência técnica com compromisso espiritual (McIntosh, 2013; Apter, 2013). Mulheres iorubás iniciavam negócios imediatamente após período de resguardo pós-parto, mostrando que a maternidade representava ímpeto para expandir atividades econômicas (Sudarkasa, 1973). A responsabilidade financeira das mães estruturava a segmentação das linhagens, evidenciando que *Iṣẹ̀ Ìyá* transcendia cuidado individual para organizar estruturas familiares mediante compromissos materiais específicos que garantiam autonomia e dignidade (Apter, 2013; Awe, 1992).

Iṣẹ̀ Ìyá corporifica a primeira expressão organizacional da *matripotência* como força que orienta toda atividade econômica legítima para a regeneração comunitária. O propósito matricêntrico transcende objetivos de produtividade ou eficiência para estabelecer missão regenerativa: cada atividade organizacional deve contribuir para o fortalecimento da capacidade coletiva de sustentar vida e conhecimento ao longo do tempo (Washington, 2005). A missão regenerativa matricêntrica define um critério de sucesso organizacional focado não na maximização de retornos individuais, mas nas condições que permitem o florescimento contínuo das redes relacionais que as sustentam (McIntosh, 2013). É assim que *Iṣẹ̀ Ìyá* se manifesta: como princípio organizacional que dissolve a fronteira entre economia e cuidado, vinculando prosperidade individual ao florescimento coletivo (Washington, 2005; Hopkins, 2020).

Essa dissolução da fronteira entre economia e cuidado nos permite enxergar uma limitação estrutural da contabilidade moderna que Miller e O'Leary (1994) identificam ao mostrar como práticas contábeis constituem sujeitos "governáveis" mediante tecnologias de cálculo que pressupõem indivíduo autônomo orientado por interesse próprio. Quando *Iṣẹ̀ Ìyá*

estabelece que atividade econômica legítima se orienta pelo florescimento coletivo intergeracional, o próprio sujeito econômico que sistemas contábeis modernos pressupõem como unidade fundamental de análise perde sustentação ontológica. Não se trata de adicionar "dimensão social" a sistemas existentes — trata-se de reconhecer que a racionalidade organizacional matricêntrica nunca separou provimento material de responsabilidade regenerativa, e que sistemas contábeis que pressupõem essa separação não descrevem realidade organizacional — produzem uma realidade específica na qual o sujeito individual governável torna-se a única forma concebível de organizar vida econômica.

4.4.2 Continuidade Regenerativa e Florescimento Intergeracional

As organizações matricêntricas se erguiam para garantir transmissão e perpetuação da linhagem organizacional, integrando reprodução biológica com regeneração de estruturas sociais, com foco em continuidade intergeracional (Mathews, 2014). Essa temporalidade regenerativa, inspirada na crítica ao extrativismo epistêmico (flor do nascimento, 2020), estabelece que sucesso organizacional se mede pela capacidade de deixar legados — não pela capacidade de extrair valor no presente. A atividade econômica deixa de ser reduzida a cálculos individuais, dando origem a missões baseadas na responsabilidade de sustentar vida e conhecimento ao longo do tempo (McIntosh, 2013; Hopkins, 2020).

O florescimento intergeracional é o critério usado para avaliar se uma organização cumpre adequadamente seu propósito matricêntrico: as atividades presentes devem criar condições para que as próximas gerações possuam maior autonomia, dignidade e capacidade de autodeterminação do que a geração atual (Oyěwùmí, 2016). Nessa temporalidade matricêntrica materializam-se princípios da matrigestão como linguagem organizacional que traduz a matripotência (Oyěwùmí, 1997; 2016) em práticas temporais específicas orientadas pela coroética (Karenga, 2004; Pontes, 2021). A gestão é resultado do reconhecimento de que certos sujeitos encarnam um elemento de útero-continuidade — a capacidade de gestar a continuidade da própria comunidade, princípio identificado nas matrizes materno-centradas africanas (Dove, 1998; 2020). A partir daí, estabelecem-se responsabilidades que transcendem a *performance* presente para garantir a autonomia regenerativa das futuras gerações. Sociedades africanas estruturaram suas temporalidades organizacionais com base em princípios regenerativos, privilegiando a continuidade cósmica em vez da exploração individual (Robertson, 1988).

Essa missão manifesta-se concretamente no sistema iorubá, em diferentes linhagens que se relacionavam com ofícios profissionais específicos (Hallen, 2002). O direito de praticar determinada profissão — comércio, agricultura, caça, medicina, divinação — tinha como fundamento a transmissão familiar, não critérios individuais ou competitivos (Fadipe, 1970). Pessoas nasciam dentro de tradições técnicas que suas linhagens constituíam durante gerações, garantindo que competências especializadas permanecessem vivas e em constante transformação e melhoria. A responsabilidade intergeracional fazia com que organizações matricêntricas funcionassem como pontes vivas entre passado e futuro, honrando a sabedoria ancestral ao mesmo tempo que criavam condições para inovação regenerativa (Hampâté Bâ, 2013). Pessoas mais velhas assumiam intensa responsabilidade pelo aprendizado e formação das mais novas, por meio de missões educativas que transcendiam a sustentação material (flor do nascimento, 2020). A formação garantia florescimento das próximas gerações — não apenas sua sobrevivência — possibilitando que prosperidade fosse compreendida essencialmente como fenômeno relacional, no qual sucesso se media pela capacidade de formar sucessores competentes, não por acumular recursos individuais (Oyěwùmí, 2016). Isso incluía, segundo Boni (2017), dar à luz, fornecer alimento, cuidados e educação, articulando dimensões materiais e espirituais de continuidade.

O propósito matrigerador também envolve resistência e criatividade como dimensões indissociáveis: gerar condições sociais, políticas e espirituais que garantam autonomia comunitária frente a pressões externas na medida em que se preserva a capacidade de adaptação e inovação garantidoras do florescimento contínuo (Prah, 2017). O investimento na formação das gerações futuras resultava em sistemas nos quais conhecimento se transferia geracionalmente, mas a partir de formas constantemente modificadas. Ao preservar a essência enquanto se adaptava a contextos específicos, a finalidade organizacional transcendia a reprodução mecânica para priorizar uma criatividade regenerativa (Apter, 2013; Robertson, 1988). Durante milênios, a transmissão dos saberes culturais e filosóficos africanos realizou-se por pessoas que funcionavam como bibliotecas vivas, cumprindo papéis sociais e sacerdotais como guardiãs do conhecimento comunitário (Hampâté Bâ, 2010). Mulheres comerciantes iorubás constituíam atividades especificamente direcionadas para adicionar vitalidade aos mercados e fortalecer toda a rede comercial, evidenciando que missão matricêntrica integrava florescimento presente com continuidade futura como tecnologia de resistência que garantia dignidade coletiva (Hopkins, 2020).

Baxter e Chua (2003), ao propor que estudar contabilidade *in action* exige reconhecer sistemas contábeis como parte de contextos sociais mais amplos, identificam uma ruptura

metodológica que a temporalidade matricêntrica iorubá radicaliza. A periodicidade contábil moderna — exercícios anuais, trimestres, ciclos orçamentários — representa convenção que obscurece a natureza fundamentalmente intergeracional de toda economia legítima. Se organizações matricênticas mensuravam sucesso pela capacidade de deixar legados que ampliam autonomia das gerações futuras, sistemas contábeis fundamentados em horizontes temporais curtos não apenas falham em capturar essa racionalidade — estruturalmente excluem a própria possibilidade de que prosperidade seja compreendida como fenômeno que se realiza ao longo de décadas e gerações. O propósito matrigerador não separa prosperidade presente de responsabilidade futura, mas estabelece que organizações legítimas devem simultaneamente florescer no presente e criar condições para florescimento ampliado das próximas gerações (Washington, 2005). Reside exatamente na dinâmica de interdependência o fortalecimento da capacidade comunitária de autodeterminação e autonomia relacional (Sudarkasa, 1973).

4.5 TERCEIRO PULSO: ESTRUTURA DE RECURSOS MATRIGESTADO (OS ATIVOS DA REDE)

O propósito matrigerador pulsa em direção à materialização de estruturas que sustentam continuidade organizacional por meio de ativos relacionais que diferem fundamentalmente dos recursos individualizados característicos das racionalidades ocidentais. As organizações iorubás resultavam de arquitetura de recursos complexa e interconectada na qual valores, conhecimentos e interações se constituem a partir de redes de interdependência — ontologia relacional em que nada existe isoladamente, mas tudo existe em relação com comunidade, ancestrais e cosmos (Oyěwùmí, 2016; Rocha, 2023). Quando matrigestados, esses recursos operacionalizam concretamente os fundamentos da matripotência iorubá, evidenciando como energia vital se materializa em ativos que sustentam prosperidade coletiva mediante circulação regenerativa ao invés de acumulação individual (Pontes, 2021; Hopkins, 2020).

A dinâmica de expansão pela partilha fundamenta sistema ancorado não na lógica da escassez, mas em princípio de abundância relacional. Ativos essenciais como confiança, legitimidade (*àşę*) e coesão social não se esgotam com o uso — amplificam-se a cada ciclo de troca e reciprocidade. A contabilidade dessa riqueza não se dá por meio de balanços patrimoniais que medem estoque, mas pela visibilidade do florescimento coletivo. A saúde da rede é o principal indicador de prosperidade, e a matrigestão torna-se a arte de cultivar condições para que essa abundância circule continuamente, regenerando o tecido social a cada pulso (Pontes, 2021; Hopkins, 2020).



Figura 7: Terceiro Pulso

Fonte: elaborado pelos autores

Essa arquitetura de recursos matrigestados articula-se por meio de seis categorias fundamentais: ativos cosmológicos que estabelecem fundamentos espirituais legitimadores de toda atividade organizacional; ativos relacionais que materializam redes de cooperação transcendendo vínculos familiares para criar solidariedades ampliadas; ativos financeiros que privilegiam circulação regenerativa sobre acumulação individual; ativos produtivos que garantem diversificação e autonomia econômica; ativos territoriais que integram terra, recursos naturais e espaços urbanos organizados estrategicamente; e ativos humanos que compreendem lideranças matricêntricas, conhecimentos especializados e sistemas de transmissão intergeracional. Nas estruturas iorubás, os recursos formavam totalidade relacional na qual cada categoria se articulava com as demais para sustentar prosperidade coletiva regenerativa.

4.5.1 Ativos cosmológicos

4.5.1.1 Àṣẹ como Ativo Operacional

Nas estruturas organizacionais iorubás, *àṣẹ* é o ativo operacional primordial que confere legitimidade às decisões e autoridade às lideranças matricêntricas. Hopkins (2020) relata que centros comerciais como Abeokuta dependiam fundamentalmente desse ativo das *Ìyá* para

estabelecer preços, mediar conflitos e garantir que transações respeitassem princípios comunitários. Este ativo distingue-se de recursos convencionais por não diminuir quando utilizado, mas amplificar-se quando mobilizado para prosperidade coletiva (Washington, 2005). O *àșe abiyamọ* — poder da palavra derivado da procriação — funcionava como tecnologia de autoridade que dispensava contratos formais, fundamentando-se no reconhecimento comunitário (Oyěwùmí, 2016).

A eficácia operacional desse ativo é expressa no reconhecimento de que a única maldição sem antídoto é a dirigida por uma *Ìyá* contra seu próprio filho, evidenciando *àșe abiyamọ* como recurso com potência singular (Oyěwùmí, 2016). Apter (2013) documenta que mulheres comerciantes podiam animar ou bloquear mercados completamente mediante gestão desse ativo, mostrando o *àșe* como recurso com capacidade de dinamizar ou estagnar fluxos econômicos. *Ìyálódes* em centros como Abeokuta conseguiam harmonizar interesses de diferentes linhagens comerciais precisamente por mobilizarem esse ativo cosmológico que transcendia negociações meramente técnicas (Hopkins, 2020). Nessa perspectiva, o *àșe* funciona como ativo de coordenação que articula múltiplas racionalidades organizacionais sem reduzi-las a denominadores comuns, estabelecendo tecnologia de gestão baseada em relacionalidade constitutiva (McIntosh, 2013). Sudarkasa (1973) registra que mulheres iorubás construía autoridade comercial a partir do reconhecimento comunitário de suas capacidades de gerar resultados que beneficiavam toda a rede: o *àșe* como ativo mensurável cuja presença resultava em prosperidade coletiva sustentada, e a ausência em estagnação comercial.

Essa caracterização do *àșe* como ativo que se amplifica no uso ao invés de se depreciar questiona frontalmente os pressupostos contábeis sobre natureza e mensuração de recursos organizacionais. Burchell et al. (1980) identificam que a contabilidade constitui performativamente objetos mensuráveis mediante práticas que refletem ontologias específicas sobre a natureza da riqueza. Quando a contabilidade trata ativos como estoques que se depreciam com uso ou se esgotam na partilha, não está descrevendo realidade universal — está materializando ficção que reflete lógicas de escassez e acumulação individual. O *àșe* evidencia que é possível fundamentar prosperidade organizacional em recursos que se fortalecem na circulação, que se valorizam quando mobilizados para benefício coletivo. Conceitos como depreciação, amortização e teste de recuperabilidade perdem sentido ontológico quando aplicados a recursos cuja natureza fundamental é regeneração pela reciprocidade.

4.5.1.2 Àjé como Recurso de Eficácia

Àjé é recurso operacional que concede capacidade de transformar potenciais em resultados concretos, medida por seus efeitos de elevação do desempenho coletivo. Diferentemente de recursos que se esgotam no uso, àjé é ativo regenerativo que se expande quando direcionado para fortalecimento de redes relacionais, fundamentando-se em princípios de abundância relacional (Mathews, 2014). As *Cash Madams* documentadas por Apter (2013) exemplificam a mobilização estratégica desse recurso: mulheres que utilizavam seu àjé para acumular recursos substanciais guardados em panos e corpetes, financiando redes comerciais extensas. Eram simultaneamente admiradas por sua prosperidade e respeitadas por seu poder de bloquear circuitos de valor quando contrariadas, demonstrando àjé como ativo dual com capacidade de dinamização e restrição econômica.

A eficácia organizacional de àjé potencializa-se na capacidade de converter conflitos emergentes em oportunidades de fortalecimento mútuo, estabelecendo modalidade de gestão que ultrapassa a lógica de competição ao privilegiar colaboração regenerativa (Washington, 2005). A veneração estrutural de àjé como *iyá mi* (minha mãe) demonstra reconhecimento organizacional desse recurso como força protetiva, curadora e guardiã da ordem social (Drewal & Drewal, 1990 apud Mathews, 2014).

4.5.1.3 O Sangue das Mães como Ativo de Conversão

O sangue matricêntrico é ativo fundamental que dá sustentação às tecnologias de conversão nas estruturas econômicas iorubás, possibilitando conexões vitais entre reprodução humana e reprodução social (Apter, 2013). Caracterizado pela capacidade de mediar transformações qualitativas entre diferentes registros de valor — espiritual, social, econômico —, funciona como tecnologia organizacional que integra múltiplas dimensões da prosperidade coletiva, princípio identificado nas matrizes materno-centradas africanas (Dove, 1998; 2020; Pontes, 2021). Esse líquido orgânico vital carrega elementos ancestrais que conectam prosperidade presente com continuidade futura. O sangue incorpora dualidade operacional específica: positivo na capacidade de misturar-se com esperma masculino para criar nova vida, negativo na menstruação, compreendida como sangue ruim expelido pelo útero que pode neutralizar as medicinas mais poderosas mediante contato físico.

Mulheres funcionavam como agentes de conversão, capazes de transformar recursos a partir de tecnologias que vinculam reprodução biológica com regeneração social (Apter, 2013). Seus úteros combinavam água masculina com sangue feminino para criar nova vida para a patrilinhagem, ao tempo em que suas bandejas e cabaças convertiam mercadorias em dinheiro,

monstrando tecnologias paralelas de transformação que transcendem divisões entre reprodução e produção para estabelecer modalidades integradas de criação de valor (Dove, 1998; 2020; Pontes, 2021).

No sistema kemético — sistema cultural africano de caráter transcontinental e transgeracional, base fundante de múltiplas civilizações africanas (Diop, 1987; 1989; Karenga, 2004; Pontes, 2021) — o sangue funciona como transmissão ancestral geracional que conecta continuidade individual com harmonia cósmica. Princípios matricêntricos de conversão atravessam, portanto, múltiplas cosmopercepções africanas. Nessa integração entre filosofia kemética e práticas iorubás, o sangue das mães aparece como ativo transcultural que fundamenta tecnologias organizacionais africanas baseadas em relacionalidade constitutiva (Diop, 1974; 1987).

A periodicidade de cinco dias dos mercados iorubás — estrutura comercial amplamente documentada na historiografia da região — organizava o ritmo das redes que as *Ìyálójà* estruturavam. Apter (2013) interpreta essa periodicidade como espelhando ciclos reprodutivos femininos, sugerindo que a temporalidade econômica matricêntrica integraria corpo e mercado ao invés de separá-los. Se essa leitura for sustentada por estudos historiográficos subsequentes, indicaria modalidades de gestão que honravam ritmos corporais femininos ao invés de impor calendários abstratos — e fundamentaria a premissa de que um mercado ativo anima um reino e um mercado fraco o declina.

Cash Madams pós-menopausa exemplificam a mobilização estratégica desse ativo mediante concentração de poder. Apter (2013) registra que essas mulheres mais velhas tornam-se mais poderosas porque seu sangue não flui mais — ao ser aprisionado, o sangue menstrual se transforma em recipientes de força vital concentrada. A compreensão organizacional da menopausa como concentração de ativo, não como perda de capacidade, comprova como a racionalidade matricêntrica valoriza experiência acumulada e sabedoria como recursos organizacionais estratégicos (Washington, 2005). Sua capacidade dual manifesta-se na habilidade de dinamizar mercados a partir da prosperidade ou bloqueá-los completamente quando contrariadas. No sistema kemético, a coroética — ética coronária que correlaciona mundo e cosmos (Karenga, 2004; Pontes, 2021) — fundamenta tecnologias matricêntricas de conversão que articulam energia vital individual com regeneração coletiva, reiterando a relacionalidade sobre a extração individual.

A capacidade das *Cash Madams* de dinamizar ou bloquear mercados mediante o exercício de *àjé* evidencia aquilo que Hopwood (1987) identifica como natureza performativa dos sistemas organizacionais: práticas que não apenas registram realidades preexistentes, mas

ativamente as constituem. A economia matricêntrica não dissociava desempenho econômico de corporalidade e autoridade feminina — dinâmica que contrasta com os sistemas falocêntricos que Cooper (1992) critica ao denunciar estruturas que subordinam ritmos corporais a demandas produtivas. Racionalidades matricênticas superam essa fragmentação não por opção cultural, mas por fundamento ontológico: corporalidade feminina não era variável externa à economia, mas dimensão constitutiva da própria estrutura comercial.

4.5.1.4 Ancestralidade

Ancestralidade é o ativo cosmológico de orientação estratégica que fundamenta decisões organizacionais em sabedoria acumulada ao longo de múltiplas gerações. Nas estruturas iorubás, este recurso funciona como repositório vivo de conhecimentos que conecta experiências passadas com desafios presentes, oferecendo direcionamento que supera limitações da perspectiva individual (Hampâté Bâ, 2013). Diferentemente de recursos convencionais que se depreciam com o uso, ancestralidade se valoriza quando mobilizada para navegação de complexidades organizacionais, traduz-se em uma tecnologia de planejamento que privilegia aprendizado coletivo acumulado sobre experimentação isolada (Oyèwùmí, 2016; flor do nascimento, 2020).

Nas práticas iorubás, ancestrais possuem visão que atravessa dimensões temporais e espaciais, qualificando-os como conselheiros para decisões que afetam gerações inteiras (Oyèwùmí, 2016). Hopkins (2020) registra que organizações comerciais iorubás baseavam suas políticas em tradições validadas ao longo de múltiplas gerações, nas quais predecessores atuavam como guias ativos cujas perspectivas informavam escolhas econômicas e territoriais. Essa dinâmica permite acesso a repertórios de soluções historicamente comprovadas, constituindo tecnologia de gestão que valoriza sabedoria coletiva no lugar de experimentação isolada. Hampâté Bâ (2010) evidencia que anciãs atuavam como bibliotecas vivas, mostrando como ancestralidade se converte em fonte ativa de informações para escolhas que afetam a comunidade.

A compreensão iorubá de ancestralidade como ativo cosmológico não representa particularidade isolada, mas expressa padrão epistemológico presente em múltiplas civilizações que reconhecem recursos espirituais como base organizacional. No contexto egípcio antigo, *Maat* funcionava como ativo cosmológico central que sustentava toda estrutura organizacional do reino, constituindo princípio da harmonia universal que integrava *accountability* divina, social e econômica em framework operacional transcendente (Ezzamel, 2009). A contabilidade egípcia mostra como recursos espirituais eram sistematizados como ativos organizacionais

concretos, nos quais rituais performativos construíam realidade ordenada que garantia legitimidade e eficácia das instituições faraônicas.

Essa integração entre dimensões espirituais e gestão prática encontra paralelos em contextos geograficamente distantes. Povos aborígenes australianos fundamentam organizações na *Lei do Sonho*, exemplificando ativo cosmológico que governa todas as práticas de gestão territorial e social, no qual conhecimentos rituais específicos funcionam como recursos que conectam comunidades com forças criadoras originárias, assegurando renovação contínua dos sistemas organizacionais (Gallhofer & Haslam, 2000). Tradições africanas ocidentais sistematizam confluência de forças cósmicas como ativos que fundamentam capacidade organizacional, indicando que grandeza institucional deriva de conexões com energia suprema que capacita lideranças para avaliar adequadamente questões que afetam prosperidade coletiva (Hampâté Bâ, 1981).

Nas cosmologias africanas bantu-kongo, *kundu* representa ativo cosmológico que funciona como conhecimento organizacional acumulado, constituindo baterias espirituais que sustentam capacidades institucionais, enquanto *nzambi* manifesta-se como Espírito da Existência que garante vitalidade sistêmica necessária para continuidade organizacional (Tinagá, 2022). Essas tradições evidenciam que recursos cosmológicos não são abstrações espirituais em estruturas matricêntricas, mas ativos operacionais que garantem eficácia organizacional, na qual o mundo-natureza funciona como embrulho de medicamentos que sustenta vida institucional. Gallhofer e Molisa (2011) demonstram que transformação espiritual é elemento fundamental para contabilidade emancipatória, evidenciando que práticas de gestão críticas necessitam incorporar dimensões cosmológicas como recursos organizacionais legítimos. Essas convergências legitimam teoricamente que sociedades não-ocidentais estruturaram sistemas organizacionais que reconhecem ativos cosmológicos como recursos fundamentais, desafiando pressupostos contábeis que restringem ativos a propriedades tangíveis mensuráveis em termos monetários e evidenciando possibilidades de racionalidades econômicas que integram dimensões espirituais como fundamentos operacionais da prosperidade coletiva regenerativa.

4.5.2 Ativos relacionais

4.5.2.1 Vínculos familiares e matrimoniais

Os vínculos *omọ̀yá* — filhos da mesma mãe — consolidam-se enquanto ativo relacional fundamental que estabelece unidade básica de coordenação organizacional,

funcionando como tecnologia de articulação que transcende laços afetivos para constituir estrutura operacional de tomada de decisões coletivas (Oyěwùmí, 2016). Oyěwùmí sistematiza *omọ̀ọ̀yá* como unidade de afeto, produção, consumo e herança onde *Ìyá* é o pivô em torno do qual relações familiares são delineadas e organizadas. A especificidade organizacional dos vínculos está em sua capacidade de integrar múltiplas dimensões organizacionais — econômica, social, política — em estrutura relacional coesa que viabiliza ação coletiva por reconhecimento e obrigação mútua, não por hierarquia formal (Sudarkasa, 1973).

Essa centralidade dos vínculos maternos observa-se tanto na identidade coletiva — na autorrepresentação iorubá, todos se veem como filhos de uma *Ìyá* chamada Odùduwà — quanto na organização da realidade vivida cotidiana, na qual *omọ̀ọ̀yá* representa a unidade concreta em que ações são tomadas coletivamente, solidariedade é manifestada e atividades são compartilhadas. A especificidade organizacional identificada no contraste relatado por Oyěwùmí (2016): enquanto *omọ̀ọ̀yá* (filhos da mesma mãe) promovem união e solidariedade, *omo baba* (filhos do mesmo pai) tendem à divisão, competição e rivalidade. Essa diferenciação sugere que organizações matricêntricas se solidificam a partir de ativos relacionais que privilegiam colaboração sobre competição, dando origem a modalidades de gestão baseadas em solidariedade constitutiva (Diop, 2014).

Os vínculos matrimoniais ampliam essa lógica relacional ao integrarem diferentes linhagens em redes de cooperação que vão além de uniões individuais, formando alianças estratégicas entre famílias expandidas (Awe, 1992). Diop (2014) documenta que nas sociedades matricêntricas africanas, mulheres recebiam dote no casamento e homens se deslocavam para viver junto delas, reconhecendo sua contribuição econômica substancial. Essa dinâmica conferia às mulheres autoridade baseada em vínculos matrimoniais que garantiam acesso a recursos territoriais e conexões comerciais ampliadas.

Hopwood (1983) reconhece que as contas internas possuem origens externas, e que práticas contábeis respondem às estruturas sociais mais amplas nas quais organizações se inserem. Os vínculos *omọ̀ọ̀yá* apresentam-se segundo lógicas que Baxter e Chua (2003) identificariam como entrelaçamento entre prática contábil, contexto organizacional e influência de estruturas sociais mais amplas. Sudarkasa (1973) documenta que mulheres iorubás consideravam prósperas não apenas aquelas que acumulavam recursos, mas especialmente as que sustentavam relacionamentos comerciais duradouros baseados em confiança e reciprocidade. Os vínculos iorubás privilegiam circulação de *àṣẹ* que se amplifica na partilha, materializando racionalidades econômicas fundamentadas em abundância relacional ao invés de escassez competitiva.

Essa diferença questiona teorias que fundamentam prosperidade em acumulação individual e competição por recursos escassos. Nas práticas matricêntricas, relacionalidade converte-se em tecnologia organizacional que mobiliza *àṣẹ*, sustenta compromissos duradouros e viabiliza coordenação coletiva sem recorrer a hierarquias externas. Conceitos contábeis fundamentados em transações entre entidades separadas perdem sustentação quando aplicados a estruturas nas quais prosperidade emerge de vínculos que se fortalecem na reciprocidade. A própria tentativa de alocar valor de relacionamentos a entidades específicas reproduz fragmentações que as organizações matricêntricas superam ao reconhecer que o vínculo *omọ̀ọ̀yá* constitui unidade organizacional primordial, não derivada de indivíduos que a compõem.

4.5.2.2 Sociedades Rituais e Secretas

As sociedades rituais fundamentam-se como ativos relacionais que articulam múltiplas dimensões organizacionais simultaneamente, alicerçando estruturas matricêntricas que unem autoridade espiritual, coordenação econômica e regulação política em modalidade de gestão integrada (Oyěwùmí, 2016). São reconhecidas como ativos relacionais essenciais para organização social, política, econômica e espiritual, sendo pilares de sustentação para manutenção da ordem e bem-estar comunitário nas estruturas matricêntricas iorubás. O arranjo organizacional dessas sociedades ancora-se no reconhecimento cosmológico, que se consolida enquanto tecnologia de liderança baseada em competência espiritual validada comunitariamente (Washington, 2005).

As *Ìyàmi* — também chamadas *àwọn Ìyá wa* — são sociedade ritual de mulheres poderosas cujo poder deriva intrinsecamente do papel procriativo, reconhecidas como poder superior a todas as divindades iorubás e instância indispensável do funcionamento político iorubá (Oyěwùmí, 2016). A administração organizacional dessas sociedades exprime modalidade de gestão que integra autoridade espiritual com responsabilidade administrativa, requerendo liderança que sustente prosperidade coletiva mediante mobilização de recursos cosmológicos (Mathews, 2014). Mulheres que acumulavam grande riqueza via comércio eram frequentemente associadas à posse de *àjé*, demonstrando conexão estrutural entre poder espiritual e agência econômica. No interior dessas organizações, mulheres mobilizavam tais potências para acumular bens e exercer autoridade tanto para dinamizar quanto para conter fluxos econômicos conforme necessidades comunitárias.

É precisamente a potência *àjé* que serve como princípio articulador da organização social iorubá. A funcionalidade desse ativo relacional manifesta-se na capacidade de articular

múltiplas dimensões organizacionais simultaneamente: econômica, política e religiosa. Apter (2013) documenta que *àjé* participam ativamente de festivais religiosos como mediadores entre divindades e humanos, evidenciando função de articulação cosmológica fundamental. Oyěwùmí (2016) critica interpretações coloniais e missionárias que rotulavam essas organizações como cultos secretos, quando na verdade eram sociedades de conhecimento fundamentais para o funcionamento da política iorubá. Mathews (2014) demonstra que todas as mulheres, especialmente as que passaram pela menopausa, possuem *àjé* mediante retenção de sangue, estabelecendo base fisiológica para participação nessas redes organizacionais matricêntricas.

Annisette (2006) identifica como a implementação de contabilidade em contextos locais expõe lacunas entre padrões formais e práticas reais, sugerindo que ambientes sociais podem tornar tecnologias contábeis mais ou menos salientes. As *Ìyàmi* manifestam-se como redes organizacionais que não se subordinam a dicotomias entre formal e informal, assumindo caráter de estruturas matricêntricas nas quais autoridade espiritual se traduz diretamente em agência econômica concreta. Essa lógica endógena choca-se com o papel da contabilidade como tecnologia imperial que, segundo Davie (2000), historicamente impõe colaboração indígena. As sociedades iorubás de *àjé* representam modalidades de resistência que Alawattage e Wickramasinghe (2009) identificam como práticas emancipatórias nas quais não fazer contabilidade convencional pode ser forma de resistência.

A especificidade das *Ìyàmi* está na capacidade de mobilizar *àjé* tanto para dinamizar quanto para restringir fluxos econômicos, sendo reguladoras matricêntricas que subordinam métricas instrumentais às necessidades de sustentabilidade cósmica. Essa modalidade de autoridade integra competência administrativa com compromisso regenerativo em sistemas organizacionais nos quais, conforme observado por Jacobs e Kemp (2002), a ausência contábil convencional pode representar presença de racionalidades alternativas. Quando sociedades rituais mobilizam *àjé* para regular mercados sem produzir registros escritos, relatórios formais ou demonstrações financeiras, não estão situadas à margem da contabilidade. — estão materializando formas de *accountability* cósmica que a teoria contábil contemporânea ainda não conseguiu reconhecer adequadamente. A ausência de tecnologias contábeis ocidentais não indica ausência de racionalidade organizacional, mas presença de racionalidades que fundamentam prestação de contas em responsabilização cosmológica ao invés de conformidade documental.

4.5.2.3 Associações Comerciais e Organizacionais

As associações de mulheres (*egbé*) constituíam tecnologia organizacional específica que expandia vínculos relacionais para além das linhagens familiares, criando redes de cooperação que conectavam diferentes territórios e grupos comerciais nas estruturas matricêntricas iorubás. Diferentemente das sociedades rituais baseadas em vínculos espirituais ou dos laços *omọyá* fundamentados no parentesco, as *egbé* estruturavam-se como patrimônio relacional estratégico mobilizável para articular alianças entre linhagens distintas e coordenar atividades que transcendiam interesses familiares imediatos. Apter (2013) demonstra que mulheres iorubás organizavam-se em associações *omo iyá* que estabeleciam vínculos duradouros entre participantes de diferentes origens, criando redes de relacionamento que funcionavam como infraestrutura social para empreendimentos coletivos. Sudarkasa (1973) documenta que essas associações fortaleciam vínculos de solidariedade a partir da participação ativa em atividades coordenadas, sendo capazes de transformar proximidade geográfica ou afinidade comercial em conexões sociais ampliadas que sustentavam prosperidade coletiva.

Essa lógica organizacional encontra correspondências em movimentos sociais contemporâneos documentados na literatura contábil crítica. Fukofuka et al. (2023) destacam como contextos organizacionais indígenas transcendem fronteiras corporativas para funcionarem como organizações inseridas simultaneamente em vários espaços sociais, desafiando tendências da literatura que tradicionalmente estuda entidades isoladas. As associações iorubás funcionavam segundo princípios similares: expandiam conexões sociais para fortalecer toda a rede comercial em lugar de concentrar vantagens competitivas. Quando mulheres de diferentes linhagens estabeleciam vínculos duradouros por meio de *egbé*, criavam patrimônio relacional que MacKenzie (2009) reconheceria como interpenetração entre práticas contábeis e contexto social mais amplo.

Essa racionalidade organizacional desafia teorias gerenciais baseadas em vantagem competitiva, mostrando como coordenação pode fundamentar-se em interdependência que fortalece autonomia coletiva no lugar de fragmentar responsabilidades em unidades concorrentes. Essa dinâmica materializa aquilo que Ryan et al. (2002) identificam como necessidade de reconhecer contabilidade como processo social, não como atividade técnica isolada (2002) identificam como necessidade de reconhecer contabilidade como processo social ao invés de atividade técnica. A prosperidade nas *egbé* não se mensurava por participação de mercado individual ou retorno sobre investimento isolado, mas pela capacidade de expandir vínculos que fortaleciam autonomia coletiva. A tentativa de mensurar desempenho de associações individuais reproduz lógicas competitivas que as organizações matricêntricas superavam ao reconhecer prosperidade como fenômeno fundamentalmente relacional.

A estruturação hierárquica desse ativo relacional manifesta-se em organizações como *Ìyálójà*, que Mathews (2014) evidencia como estruturas que estabeleciam vínculos de autoridade e redes de conexão entre diferentes níveis organizacionais. Diferentemente das sociedades rituais baseadas em vínculos espirituais, essas associações fundamentavam-se em relacionamentos de interdependência prática, constituindo ativo relacional mobilizável para expansão de conexões sociais e fortalecimento de alianças comerciais. Essa articulação de múltiplos níveis organizacionais mediante vínculos de interdependência prática materializa formas de coordenação que transcendem hierarquias formais, fundamentando-se no reconhecimento comunitário de autoridade matricêntrica.

4.5.3 Ativos Financeiros

Os vínculos articulados pelas *egbé* e outras associações matricênticas materializavam-se em sistemas financeiros que operacionalizavam circulação de valor segundo princípios de reciprocidade e regeneração comunitária. Sistemas monetários, instrumentos creditícios e mecanismos de investimento não existiam como abstrações técnicas isoladas, mas como expressões concretas de racionalidades matricênticas que privilegiavam sustentabilidade coletiva sobre concentração individual. O valor circulava de forma regenerativa por redes relacionais que conectavam presente e futuro, território e comunidade, necessidades imediatas e responsabilidades ancestrais (Hopkins, 2020; Apter, 2013; Annisette, 2006; Oyěwùmí, 2016).

4.5.3.1 Moedas e Meios de Trocas

Diversas moedas e meios de trocas compunham estrutura de ativos financeiros que se adaptavam às necessidades comerciais de cada região nas sociedades matricênticas pré-coloniais. Os *cowries* (búzios) constituíam a moeda mais difundida na África Ocidental desde pelo menos o século XI, funcionando como meio de troca, medida de valor, reserva de riqueza e padrão para pagamentos diferidos (Hopkins, 2020). Nas sociedades iorubás especificamente, o "búzio miúdo" era a principal variedade corrente, circulação confirmada por Clapperton (1829/2005) e sustentada até o final do século XIX mediante expansão contínua em área e volume (Bascom, 1952; Johnson, 1921).

O ouro também circulava nas transações comerciais, tanto na forma de pó transportado em pequenos sacos quanto como *mithqals* utilizados simultaneamente como moedas e unidades de peso (Hopkins, 2020). Contudo, as sociedades iorubás elaboraram padrões monetários distintos de outras regiões oeste-africanas, nas quais o ouro não era o ativo monetário central.

Permanecia como reserva de valor para transações de maior escala e para o comércio inter-regional, especialmente nas rotas que conectavam territórios iorubás com os grandes centros comerciais do Sudão Ocidental.

A diversidade de ativos monetários evidenciava sistema financeiro sofisticado que adaptava instrumentos específicos conforme natureza, escala e destino das transações comerciais. Contas de coral funcionavam como ativos de alto valor para transações de prestígio, enquanto tecidos (*aşo*) especializados como *aso-ofi*, *sanya* e *alari* serviam simultaneamente como meio de troca e reserva de valor transmissível às descendentes femininas (Johnson, 1921; Oyěwùmí, 1997; Raji, Olumoh & Abejide, 2013). O ferro ocupava posição estratégica nessa arquitetura monetária: barras de ferro representavam ativos monetários importantes em sociedade que estabeleceu centros produtivos especializados como Ilorin (*Ilé irin* — casa do ferro) e Eleta, distrito de Ibadan (Johnson, 1921; Hopkins, 2020). Johnson (1921) observa que moeda metálica permanecia desconhecida entre os iorubás até o contato europeu, evidenciando que a diversificação monetária era estratégia endógena que dispensava instrumentos metálicos convencionais.

A centralidade dos *cowries* nas sociedades iorubás não se explica apenas por sua praticidade como meio de troca, mas pela conexão que estabelecem entre sistemas monetários terrestres e forças de Olókun, divindade das águas profundas que governa prosperidade e abundância (Drewal, 1977). Cada transação comercial reafirmava vínculos com forças ancestrais que legitimavam não apenas circulação de valor, mas a própria ordem cósmica que sustentava vida comunitária. A diversificação dos meios de troca iorubás — *cowries* para o cotidiano, coral para prestígio, tecidos para herança feminina — sustentava racionalidades que privilegiavam circulação relacional sobre acumulação individual. Povos aborígenes australianos organizaram sistemas de troca baseados em conchas e artefatos rituais que funcionam simultaneamente como meio de circulação econômica e de conexão espiritual com a *Dreaming Law*; Gallhofer et al. (2000) interpretam essas práticas como indicadores de que, nessas cosmologias, não existe separação rígida entre dimensões econômicas e espirituais, pois cada ato de troca reafirma a ordem ancestral.

Essa multiplicidade de meios de troca questiona aquilo que Burchell et al. (1980) identificam como capacidade da contabilidade de constituir performativamente os objetos que mensura. Quando a teoria contábil trata dinheiro como equivalente universal fungível, não está descrevendo realidade natural — está materializando ficção que obscurece a natureza fundamentalmente relacional e cosmológica dos sistemas monetários matricêntricos. Os *cowries* conectavam transações terrestres com Olókun, os tecidos transmitiam patrimônio entre

gerações de mulheres, as contas de coral materializavam prestígio em cerimônias que renovavam vínculos comunitários. A própria tentativa de converter diversidade monetária matricêntrica em múltiplas moedas mensuráveis em unidade comum reproduz lógicas de comensurabilidade que essas racionalidades superam.

4.5.3.2 Instrumentos de Crédito e Poupança

O *esùsù* era ativo creditício fundamental, caracterizado como fundo coletivo rotativo em que participantes contribuíam com quantias fixas (Annisette, 2006; Bascom, 1952). Hopkins (2020) documenta a existência de clubes rotativos como instrumentos financeiros matricêntricos, enquanto Fadipe (1970) confirma variações desses fundos que permitiam saques antecipados. Adebayo (1992) cataloga o *esùsù* entre as instituições creditícias iorubás que serviam como alternativa aos emprestadores individuais.

As associações *omo iyá* estabeleciam-se como outro tipo de ativo creditício disponível, especificamente orientado pela centralidade de *Ìyá* e baseado em sistemas de garantia mútua (Apter, 2013; Fadipe, 1970). O *iwofa* era modalidade distinta de instrumento financeiro, caracterizado pela prestação de serviços como forma de pagamento sobre empréstimos. Johnson (1921) define *iwofa* como acordo de "serviço recorrente do sexto dia", derivado de *iwo* (entrar em) e *efa* (seis), distinguindo-o claramente da escravidão na medida em que preservava direitos civis e políticos do devedor. Adebayo (1992) classifica o *iwofa* entre os mecanismos creditícios baseados em conexões pessoais.

Annisette (2006) demonstra que o *esùsù* como forma comunitária de finanças mútuas baseada no princípio africano de solidariedade comunal materializa princípios fundamentais da vida comunitária iorubá: mutualidade (*pooling* de recursos), complementaridade (trabalhar com outras pessoas) e responsabilidade comunitária (prestígio social vinculado ao compartilhamento de riqueza). No *esùsù*, a mera acumulação de riqueza individual não conferia necessariamente status e prestígio, evidenciando racionalidade que privilegia circulação regenerativa sobre acumulação individual. A autora questiona a perspectiva que vê o *esùsù* como comportamento economicamente irracional e, portanto, primitivo, demonstrando que essa instituição desafiou previsões de que seria substituída por bancos, cooperativas e outros tipos de instituições creditícias economicamente mais racionais.

O *esùsù* não apenas resistiu mas prosperou porque está ancorado em racionalidades que integram dimensões sociais e econômicas — algo que antropólogos e economistas do desenvolvimento frequentemente tratam como perversão a ser corrigida. Ambas as perspectivas

se fundamentam na crença de que práticas africanas emanam de estado de atraso que não oferece soluções para problemas do capitalismo avançado. Ao cruzar essa barreira conceitual, o *esùsù* apresenta-se não como instituição que precisa ser moldada à imagem e semelhança do Ocidente, mas como candidato para investigação histórica que pode oferecer *insights* sobre *accountability* (Annisette, 2006). Apropriando-nos da ideia de que a contabilidade constrói a realidade (Hines, 1988), podemos analisar o metabolismo organizacional que cada sistema legitima: se as organizações ocidentais metabolizam capital financeiro para gerar lucro, as organizações matricêntricas metabolizam confiança para gerar coesão social e continuidade. O *esùsù* não é apenas um ativo — é o próprio motor desse metabolismo relacional. Numa análise de viabilidade matricêntrica não se perguntaria qual o retorno financeiro, mas quanto de confiança um projeto vai gerar ou consumir (Fukofuka, Scobie & Finau, 2023). Nessa direção, a contabilidade é chamada a considerar o fluxo de confiança, buscando entender se a organização está fortalecendo ou esgotando o recurso mais vital para sua sobrevivência a longo prazo (Hopwood, 1983; Dent, 1991).

4.5.3.3 Ativos de Investimentos e Riquezas

Nas sociedades iorubás pré-coloniais, o patrimônio animal era base fundamental dos ativos de investimento. Gado bovino, ovino e caprino representavam o principal estoque de capital, preservando valor mediante crescimento natural dos rebanhos que geravam retornos contínuos pela comercialização de produtos derivados (Hopkins, 2020). A posse de rebanhos substanciais transcendia valor econômico imediato: sustentava a capacidade de manter grandes séquitos e realizar eventos rituais que consolidavam autoridade comunitária (Awe, 1992). Cavalos materializavam investimentos de valor concentrado que combinavam funcionalidade militar com acumulação patrimonial, sustentando autonomia política transmitida entre gerações como reserva financeira familiar.

Contas de coral representavam instrumentos de alto valor em transações de prestígio, viabilizando formas especializadas de acumulação patrimonial (Johnson, 1921). As tecnologias de fundição *cire-perdue* sustentavam produção de objetos em bronze que funcionavam como patrimônio duradouro, resistente à depreciação temporal. Mulheres controlavam a especialização na produção de contas coloridas e joias, concentrando essa *expertise* em centros específicos nos quais dominavam tanto conhecimento técnico quanto gestão desses ativos de valor intensivo, compondo portfólios diversificados que respondiam às necessidades intergeracionais (Raji, Olumoh & Abejide, 2013).

As propriedades fundiárias também funcionavam como instrumentos financeiros que integravam posse territorial com redes creditícias. Fazendas serviam como garantia em empréstimos usufrutuários, modalidade na qual credores adquiriam direitos temporários de ocupar terras e colher cultivos até liquidação do principal (Adebayo, 1992). Grandes entrepostos comerciais sustentavam redes financeiras estruturadas que incluíam banqueiros especializados em investir recursos de depositários, corretores dedicados à especulação cambial e mercados futuros nos principais produtos comerciais, delineando uma arquitetura de investimentos diversificados que privilegiava prosperidade relacional mediante instrumentos que fortaleciam vínculos comunitários (Hopkins, 2020).

Patrimônio animal não representava simplesmente estoque de capital nas sociedades iorubás — tratava-se de tecnologia relacional complexa que convertia recursos materiais em capacidade de sustentar festivais, rituais e cerimônias que renovavam vínculos comunitários e conexões ancestrais (Sudarkasa, 1973). Essa lógica de conversão expressam ontologias relacionais que fazem da prosperidade material meio para fortalecer redes de interdependência. A especialização feminina na produção de contas e joias funcionava a partir de racionalidades que priorizavam transmissão intergeracional sobre liquidez mercantil — patrimônios que se valorizavam não pela alienabilidade, mas justamente pela impossibilidade de separação dos vínculos afetivos e responsabilidades familiares que os constituíam (Raji, Olumoh & Abejide, 2013). As próprias categorias de investimento e retorno adquirem significados completamente diferentes quando fundamentadas em cosmo percepções que privilegiam continuidade coletiva (Oyěwùmí, 2016). Os mercados futuros iorubás funcionavam como tecnologias de estabilização comunitária, não de especulação individual — diferença fundamental que questiona narrativas coloniais sobre evolução financeira e expõe que a complexidade dos instrumentos financeiros africanos residia justamente na sua capacidade de integrar eficácia econômica com responsabilidade cosmológica, como evidenciado por Ezzamel (2009) na contabilidade egípcia, que sistematizava recursos espirituais como ativos organizacionais concretos integrando *accountability* divina, social e econômica.

Buhr (2011) e Fukufuka et al. (2023) argumentam que o valor de um ativo não pode ser reduzido ao seu preço de mercado, mas deve ser avaliado por sua contribuição para coesão social e regeneração dos vínculos comunitários. Gallhofer et al. (2000) reforçam que, em muitas culturas, transações econômicas são rituais de renovação da ordem, mais do que simples trocas utilitárias. O gado que alimenta um festival, as contas que selam um casamento ou as terras empenhadas em crédito comunitário são todos instrumentos de manutenção do tecido social. Sob essa perspectiva, o investimento é ato de *matripotência*: energia aplicada para prolongar a

vida coletiva, assegurar reciprocidade e sustentar o fluxo de *àşę*. Ao alinhar essa leitura às propostas de Cooper (1992) e Broadbent (1998), abre-se a possibilidade de imaginar métricas contábeis que deixem de medir apenas retorno financeiro para capturar também a capacidade de um investimento de nutrir redes relacionais e fortalecer a prosperidade regenerativa.

4.5.4 Ativos Produtivos

4.5.4.1 Produtos Têxteis

Os tecidos (*aşo*) estavam entre os principais ativos produtivos das comunidades iorubás pré-coloniais. A categoria *aso-ofi* compreendia tecidos amplamente demandados em festivais, cerimônias de casamento e nomeações, constituindo ativos de circulação cerimonial e social (Raji, Olumoh & Abejide, 2013). Produtos têxteis especializados incluíam *sanya* e *alari*, tecidos de alto valor que funcionavam como formas privilegiadas de acumulação patrimonial, preservados em *àpótí* (baús) como riqueza transmissível às descendentes femininas (Oyěwùmí, 1997). O *adire* representava categoria específica de tecidos com padrões elaborados criados mediante técnicas de tingimento por amarração e reserva (Awe, 1992).

A base material da produção têxtil incluía matérias-primas localmente disponíveis como algodão, goma — de especial importância na fabricação têxtil da África Ocidental — e corantes naturais como anil e *ijokun*, recursos que sustentavam diversificação produtiva regional (Hopkins, 2020; Oyěwùmí, 1997). O valor econômico desses ativos manifestava-se na magnitude dos mercados, com centros como Kano registrando movimentação de 300 milhões de *cowries* anuais no comércio têxtil (Hopkins, 2020). Tecidos finamente trabalhados eram considerados mercadorias de prestígio em redes comerciais de longa distância, trocados por sal, cavalos e outros bens de alto valor (McIntosh, 2013).

A transmissão de tecidos como *sanya* e *alari* entre descendentes manifesta lógica de capital relacional que Patel e Greer (2000) identificaram em culturas indígenas australianas — sistemas que privilegiam circulação de saberes sobre acumulação de bens materiais. O valor do ativo reside não na liquidez de mercado, mas na capacidade de fortalecer laços e assegurar continuidade do legado familiar. Essa temporalidade dos tecidos como patrimônio familiar contraria a lógica de depreciação linear que a contabilidade tradicional impõe aos ativos fixos. A riqueza não está no produto, mas na rede de conhecimento e afeto que o produz e faz circular — racionalidade que Annisette (2006) identifica como resistente à apropriação por lógicas de vigilância epistêmica.

Essa economia dos laços alinha-se com investigações de Fukofuka et al. (2023) e Buhr (2011) sobre como práticas contábeis indígenas priorizam coesão social e vitalidade comunitária acima da maximização do lucro. Fukofuka e Jacobs (2018) argumentam que a *doxa* cultural determina que certos artefatos transcendam valor de troca para incorporar-se ao próprio tecido social. Similarmente, Alawattage (2011) demonstra como produtos especializados funcionam tanto como instrumentos econômicos quanto como marcadores de identidade comunitária.

4.5.4.2 Produtos Cerâmicos e Artesanais

A cerâmica era ativo produtivo multifuncional que integrava utilidade prática, valor comercial e significados cosmológicos nas sociedades iorubás pré-coloniais. A indústria cerâmica produzia painéis de cozinha, jarros de água, bandejas, tanques de armazenamento e recipientes especializados para tecelões e tintureiros, utilizando duas variedades de argila denominadas *amon* e *ayan* (Raji, Olumoh & Abejide, 2013). Oleiras atuavam em ateliês familiares organizados por laços de parentesco e senioridade (Awe, 1992). Peças moldadas com técnicas herdadas e ornamentos cosmológicos eram, em certas formas, destinadas a rituais e oferendas, tornando as artesãs guardiãs de saberes técnicos e sagrados (Mathews, 2014). A cerâmica era ofício amplamente difundido devido à disponibilidade de matérias-primas, favorecendo produção dispersa que atendia mercados locais e regionais (Hopkins, 2020).

A produção artesanal diversificada incluía contas de vidro, esculturas em madeira, objetos de metal, esteiras, cestos e utensílios domésticos. Contas coloridas eram trabalhadas localmente para adornos e insígnias de status, circulando como mercadorias de alto valor (Johnson, 1921). A produção de contas e joias era especialidade feminina concentrada em centros como Ile-Asileke (Raji, Olumoh & Abejide, 2013). Trabalhos especializados incluíam escultura em madeira, marfim, osso, pedra, fundição *cire perdue* e forjamento de diversos metais como bronze, prata, ouro, cobre, estanho e ferro (Bascom, 1948). A elevada procura por cerâmica e artesanato em diferentes praças iorubás indica que competência técnica local gerava reconhecimento para além das fronteiras imediatas, sustentando redes comerciais ampliadas (Raji, Olumoh & Abejide, 2013; Hopkins, 2020).

Cada peça cerâmica carregava marcas distintivas que estabeleciam relacionalidade entre artesã e usuário, transcendendo transações comerciais para formar vínculos de reconhecimento mútuo (Mathews, 2014). A valorização de peças com ornamentos cosmológicos destinadas a rituais e oferendas revela sistema de valor que integra utilidade prática com significado espiritual, superando separações modernas entre técnico e sagrado. Essa personalização

artesanal contradiz narrativas desenvolvimentistas que subordinam qualidade à produtividade industrial. Davie (2000) identifica em sistemas organizacionais não-ocidentais modalidades de valor que escapam às lógicas instrumentais dominantes. A circulação desses artefatos como patrimônio familiar transmitido entre gerações ou incluído em dotes matrimoniais materializa racionalidade econômica fundada na regeneração de vínculos (Semley, 2011). Gallhofer et al. (2000) oferecem instrumental analítico para compreender como produtos cerâmicos iorubás integravam sustentabilidade ecológica com prosperidade econômica, exemplificando o que Bryer (2023) caracteriza como economia cooperativa baseada em recursos locais.

4.5.4.3 Produtos Agrícolas e Alimentícios

Os produtos agrícolas compunham significativamente o grupo de ativos produtivos das sociedades iorubás pré-coloniais. Entre os cultivos principais, o inhame (*isu*) ocupava posição de maior prestígio cultural e valor nutricional, enquanto a mandioca (*ègè*) se destacava pela facilidade de cultivo e possibilidades de processamento, o milho permitia duas colheitas anuais e a palmeira dendê (*opè*) fornecia óleo de palma de qualidade reconhecida regionalmente (Hopkins, 2020). A diversidade agrícola incluía também feijão em múltiplas variedades, amendoim (*epa*), batata-doce, *koko* (*Colocasia antiquorum*), pimenta, *piper*, cabaças, abóboras diversas, café, cacau, noz de cola, arroz, milho miúdo e vegetais variados (Johnson, 1921). O algodão representava cultivo específico direcionado à indústria têxtil, enquanto *locust beans* (*dorawa*) eram matéria-prima especializada de processamento (Hopkins, 2020; Johnson, 1921).

A transformação dos cultivos básicos resultava em produtos alimentícios elaborados que se tornavam ativos comerciais de maior valor e durabilidade. Produtos transformados incluíam farinhas especializadas de inhame, mandioca, milho e sorgo, *gari* resultante da fermentação da mandioca, *èlùbó* como farinha refinada de inhame, óleos extraídos de palma e palmiste, manteiga de karité, queijos produzidos com leite de vaca, peixe defumado para conservação prolongada e pimentas processadas para temperos (Hopkins, 2020; Oyèwùmí, 1997). A culinária especializada produzia alimentos preparados como *òkà* elaborado com farinha de inhame, *èkò* feito com farinha de milho, além de preparações mais complexas como *tútu*, *ègbò*, *òlèlè*, *èkuru*, *àkàrà* e variedade de pratos cozidos que representavam patrimônio culinário diferenciado (Oyèwùmí, 1997). Os cultivos arbóreos permanentes — dendê, cola e karité — garantiam recursos estáveis que complementavam a agricultura sazonal, criando base material diversificada para as economias locais. Todos esses produtos processados não apenas prolongavam a vida útil dos cultivos originais, mas constituíam especialidades regionais

reconhecidas que sustentavam o comércio de longa distância e formavam patrimônio econômico transmissível entre gerações (Raji, Olumoh & Abejide, 2013; Oyěwùmí, 1997).

As práticas matricêntricas iorubás evidenciam racionalidade que Gallhofer e Haslam (2000) caracterizam como enraizada em princípios de reciprocidade e regeneração territorial. A estratégia de diversificação — integrando cultivos sazonais como inhame e milho com plantações permanentes de dendê, cola e karité — distribuía riscos climáticos e econômicos ao mesmo tempo que materializava filosofia organizacional que privilegiava resiliência sistêmica sobre maximização linear (Hopkins, 2020). Essa abordagem contrasta com sistemas agroindustriais que subordinam sustentabilidade ecológica à eficiência produtiva, revelando como conhecimentos matricêtricos antecipavam princípios fundamentais para agricultura regenerativa. O processamento local de alimentos transcendia agregação de valor comercial, revelando-se como tecnologia social de preservação cultural que assegurava circulação contínua de patrimônio alimentar nas redes comunitárias sem dependência de mercados externos.

Oyěwùmí (1997) evidencia que essa lógica privilegiava circulação regenerativa sobre acumulação individual, mensurando prosperidade não pelo excedente exportável, mas pela capacidade comunitária de manter autonomia alimentar e vitalidade cultural — critério que transcende mensuração monetária e dialoga com perspectivas de Hopwood (1983) sobre organizações sensíveis a contextos sociais amplos. Tais práticas exemplificam o que Annisette (2006) identifica como racionalidades econômicas resistentes ao colonialismo, priorizando soberania alimentar sobre integração em cadeias globais de *commodities* — abordagem que ressoa com análises de Buhr (2011) sobre economias indígenas canadenses nas quais processamento comunitário se manifesta como estratégia de descolonização econômica.

4.5.4.4 Produtos Animais e Pecuários

Os produtos animais representavam ativos produtivos fundamentais nas sociedades iorubás pré-coloniais, com destaque para a cavalaria equina que sustentava o poder militar e político do império de Oyó. Tradições preservadas registram exércitos de mil cavaleiros já no final do século XVI sob o reinado de Orompoto (Biobaku, 1973). Os cavalos eram considerados ativos de alto valor econômico, cotados entre três a sete pessoas escravizadas jovens, e demandavam equipamentos especializados como selas orientais, freios de bronze e ferro, estribos decorados com padrões geométricos e faixas frontais de proteção (Johnson, 1921). O gado bovino concentrava-se nas regiões iorubás de contato com áreas savânicas, onde a posse de rebanhos substanciais transcendia valor econômico imediato: permitia manter grandes

séquitos e realizar eventos rituais que consolidavam autoridade comunitária (Awe, 1992). A criação incluía também caprinos, ovinos, suínos e aves domésticas que complementavam as estratégias produtivas familiares, enquanto meninos em condição de *iwofa* especializavam-se no manejo desses animais, garantindo transmissão dos conhecimentos zootécnicos (Adebayo, 1992).

Os rebanhos forneciam carne e produtos secundários como leite, couro e penas, incorporados a redes de troca e a usos artesanais especializados (Hillbom, 2010). Couros e peles circulavam comercialmente em redes regionais e trans-regionais, servindo inclusive como garantias em operações creditícias, evidenciando integração com sistemas financeiros endógenos que reconheciam seu valor econômico e durabilidade (Adebayo, 1992).

As práticas pecuárias iorubás convertiam valor material em capital social mediante processos que subvertem categorias modernas de ativos fixos e circulantes. Cavalos sustentavam simultaneamente poder militar e prestígio social, enquanto rebanhos bovinos realizavam valor não pela acumulação, mas pela mobilização estratégica para sustentar festivais e eventos cerimoniais que consolidavam coesão comunitária e autoridade política. Prosperidade se mensurava pela capacidade de ativar redes relacionais em vez de reter patrimônio, exemplificando o que Alawattage (2011) identifica como práticas que fortalecem campos de poder específicos mediante racionalidades distintas das ocidentais.

Produtos derivados como couros e peles demonstram flexibilidade radical, funcionando simultaneamente como garantias creditícias e insumos artesanais em economias que privilegiam circulação regenerativa sobre acumulação extrativa. A transmissão de saberes zootécnicos via relações *iwofa* evidencia tecnologias que, segundo Gallhofer et al. (2000), resistem à fragmentação moderna entre recursos materiais e suas dimensões relacionais, antecipando modalidades que Bryer (2023) situa como fundamentos de economias cooperativas que valorizam ativos pela contribuição à saúde das redes comunitárias.

4.5.5 Ativos Territoriais

4.5.5.1 Terras e Sistemas Fundiários

Os *agbo ilé* (habitações linhageiras) e *idilé* (linhagens) organizavam ativos territoriais diversificados que variavam desde propriedades comunais até terras de posse quase individual, numa perspectiva jurídica que transcendia dicotomias coloniais entre "propriedade primitiva comunal" e "propriedade avançada individual" (Hopkins, 2020). Essas unidades sociopolíticas proprietárias de terras e títulos garantiam que todos os membros da linhagem, como grupo corporativo, possuísem direitos universais sobre essas terras, de modo que nenhuma parte das

propriedades familiares podia ser alienada sem consentimento unânime de todos os membros (Oyěwùmí, 1997). Os direitos de usufruto eram claramente definidos e transmissíveis por herança, garantindo aos cultivadores segurança de posse sobre áreas específicas mesmo quando a propriedade formal permanecia comunal, ao passo que os produtos agrícolas gerados nessas terras representavam patrimônio inequívoco do produtor com garantias costumeiras de posse (Hopkins, 2020). As unidades de medição territorial baseavam-se em critérios produtivos concretos, como a quantificação em *yam heaps* (pilhas de inhame), em que 100 pilhas equivaliam a uma semana de trabalho de uma pessoa, estabelecendo parâmetros objetivos para delimitar extensões territoriais e capacidades produtivas (Adebayo, 1992).

Kunnie (2013) destaca que em diversos territórios do continente africano a terra é concebida como *òkàn ayé* — o coração que sustenta o pulso coletivo e renova a força vital da comunidade. Nos sistemas de *agbo ilé* e *idílé*, o território não é apenas cenário de produção, mas lugar de memória, de culto aos ancestrais e de transmissão intergeracional. Essa concepção implica contabilidade territorial que mede capacidade do solo de gerar continuidade, em vez de sua mera ocupação ou valoração monetária. Antes da colonização, essa lógica mantinha equilíbrio entre uso, repouso e redistribuição, garantindo que o coração permanecesse vivo e que os frutos da terra circulassem de forma a sustentar alianças e festividades. A participação feminina como guardiã da terra — da semeadura à colheita e à partilha — sustenta o fundamento de economia orientada para regeneração, não para exaustão.

Nas regiões de maior densidade populacional, onde agricultura permanente substituíra o sistema de pousio rotacional, existiam formas de propriedade individual mais definidas, incluindo direitos de penhor e venda de terras reconhecidos pela lei costumeira, evidenciando adaptação dinâmica dos sistemas fundiários às condições demográficas e produtivas locais (Hopkins, 2020). O sistema cognático de herança reconhecia descendência e direitos territoriais tanto por linha paterna quanto materna, assegurando que irmãos e descendentes de ambos os sexos fossem os principais beneficiários dos ativos fundiários, enquanto mulheres casadas retinham direitos sobre suas habitações natais maternas, consolidando uma dupla base patrimonial territorial (Oyěwùmí, 1997). Os sistemas de posse variavam espacial e temporalmente entre diferentes regiões iorubás, adaptando-se a mudanças demográficas e pressões econômicas, servindo simultaneamente como base produtiva, patrimônio transmissível e garantia creditícia nos sistemas financeiros endógenos (Hopkins, 2020; Adebayo, 1992; Oyěwùmí, 1997).

Ler o território como ativo matricêntrico — ancorado em *agbo ilé* e *idílé* — desloca foco de propriedade para vínculo e cuidado. Patel e Greer (2000) observam que em perspectivas

indígenas a terra é mantida como bem coletivo, parte inseparável da cultura, espiritualidade e autodeterminação, não mercadoria passível de alienação. Essa convergência permite pensar contabilidade territorial como sistema de custódia, no qual valor se mede pela capacidade de regenerar vínculos e manter equilíbrio entre uso, repouso e partilha (Gallhofer et al., 2000). A noção de inalienabilidade, presente nos títulos comunais de terra (*native title*), reforça que transmissão do solo é limitada por genealogia e responsabilidades comunitárias, não pela lógica de mercado (Stephenson & Ratnapala, 1993; Sharp, 1996). Quando necessário, *counter-accounts* contemporâneos tornam visíveis custos sociais ocultos pelas classificações financeiras, ampliando espaço de debate público sobre a destinação do território (Cooper & Coulson, 2014). Os cálculos cotidianos de acesso e partilha do solo materializam estruturas de cuidado e legitimidade, transformando o território em ativo regenerativo e fonte de prosperidade coletiva (Alawattage, 2011; Bryer, 2023).

A mensurabilidade territorial convencional — baseada em propriedade individual e valoração monetária — não captura sistemas nos quais terra constitui simultaneamente base produtiva, patrimônio intergeracional e espaço de significado cosmológico. Hopwood (1983) reconhece que práticas contábeis respondem a estruturas sociais mais amplas, evidenciando que sistemas que mensuram solo apenas por área ou valor de mercado produzem — não descrevem — uma realidade na qual a terra já foi separada das relações que a constituem. O *òkàn ayé* não pode ser dividido em parcelas mensuráveis sem perder a própria função que sustenta os sistemas organizacionais matricêntricos.

4.5.5.2 Recursos Naturais e Produtivos

O ferro (*irin*) nomeou centros produtivos especializados como Ilorin (*Ilé irin* — casa do ferro) e Ileta, distrito de Ibadan, em que *eta* designava especificamente o minério; os territórios eram definidos pela riqueza mineral e conhecimentos técnicos associados (Biobaku, 1973). Os depósitos de minério de ferro sustentavam indústrias metalúrgicas com fornos de fundição abobadados (*domed furnaces*) de design regional compartilhado, que demandavam equipamentos específicos como *tuyeres* para transformar minério bruto em ferro trabalhável. A tradição metalúrgica iorubá diferenciava ferro virgem para usos rituais e ferramentas agrícolas do ferro processado para implementos diversos, agregando valor espiritual e econômico aos recursos minerais básicos (Biobaku, 1973). A indústria de ferraria em Ilorin utilizava fornos de barro que funcionavam por quatro dias contínuos para separar escória do ferro puro, revelando domínio termoquímico que maximizava aproveitamento dos recursos disponíveis, com participação feminina na preparação do minério (Raji, Olumoh & Abejide, 2013).

Os recursos naturais complementares incluíam madeiras especializadas para construção e combustível, pedras para estruturas arquitetônicas e santuários rituais, fauna selvagem explorada por caça semi-especializada com equipamentos diversos, plantas tintórias para atividades das unidades linhageiras, além de depósitos minerais menores que alimentavam produções artesanais regionais (Hopkins, 2020; Oyěwùmí, 1997). Esses recursos eram patrimônio territorial transmissível que garantia autonomia produtiva das comunidades iorubás, sustentando economia doméstica e redes comerciais inter-regionais dependentes da qualidade e continuidade do acesso aos depósitos minerais e recursos florestais especializados. A diversidade mineral e natural proporcionava base material para cadeias produtivas que geravam implementos agrícolas, armas, ferramentas domésticas e objetos cerimoniais, evidenciando aproveitamento integral dos ativos territoriais para atender necessidades produtivas, militares e rituais (Raji, Olumoh & Abejide, 2013).

A gestão dos recursos naturais iorubás expressava ecologia social que integrava matéria-prima, conhecimento técnico e ordem simbólica. Ferro, argila, madeiras e minerais não eram apenas materiais de transformação — alinhavam ofícios, calendários de produção e ritos de consagração. A extração e a transformação obedeciam a ritmos coletivos, garantindo que a produção mantivesse reciprocidade entre trabalho humano e fertilidade da terra, condição essencial para que o excedente circulasse em mercados, festas e alianças. Em contextos como esse, a mensuração de recursos precisa incluir capacidade de regeneração e de manutenção da coesão comunitária, não apenas valor de troca (Gallhofer et al., 2000; Buhr, 2011). Os recursos naturais operavam como ativo regenerativo e relacional, convertendo energia ambiental em força de trabalho, memória ritual e base para expansão das redes comerciais.

4.5.5.3 Espaços Urbanos e Comerciais

As sociedades iorubás construíram centros urbanos (*ilú*) como ativos territoriais fundamentais que concentravam patrimônio construído em assentamentos complexos estabelecidos séculos antes da colonização. Povos iorubás eram urbanizados por séculos, constituindo cidades que formavam o centro do Imperio Oyo, incluindo Ibadan, Oyo, Ogbomoso, Iwo, Iseyin, Ilorin, Offa, Osogbo, Okuku e Ejigbo (Oyěwùmí, 1997). Cidades da África Ocidental possuíam riqueza concentrada suficiente para sustentar desenvolvimento cultural elaborado, como evidenciado pelos bronzes de Ifè e Benin (Hopkins, 2020). O conceito de cidade (*ilú*) contrastava estruturalmente com terras de cultivo (*oko*) localizadas a quilômetros de distância, ainda que cidades pudessem ter segunda parede externa abrangendo áreas

agrícolas de reserva, materializando um arranjo territorial que integrava núcleos urbanos com zonas agrícolas complementares (Oyěwùmí, 1997).

Os mercados (*ojà*) localizavam-se estrategicamente no coração dos centros urbanos, próximos aos palácios dos *oba* (governantes), disposição urbana que estabelecia proximidade física entre centro de autoridade política e espaço econômico principal (Oyěwùmí, 1997). A natureza do *ojà* era pública e não exclusiva, constituindo área mais aberta de toda a cidade — como no dito *ònà kán ò w'ojà* (não há um caminho único para o mercado) — refletindo múltiplos pontos de acesso ao espaço central. Mercados possuíam barracas centralizadas para as quais convergiam estradas dividindo diferentes jurisdições, constituindo ponto de intersecção territorial estratégico (Apter, 2013). Espíritos e *orixás* como Exu residiam no mercado, que constituía encruzilhada territorial para pessoas de diferentes localidades, sinalizando que espaços comerciais representavam territórios com significado cosmológico específico (Oyěwùmí, 1997).

Centros comerciais especializados concentravam atividades econômicas específicas em arranjos territoriais estratégicos. *Oyó-ile* posicionava-se geograficamente para conexões com rotas do Atlântico e do Sudão Ocidental, de modo que localização territorial determinava vantagens logísticas específicas (Oyěwùmí, 1997). Mercados especializados incluíam instalações territoriais como Oja-Oba, Gambari, Oja-Gbooro, Ago, Baboko e Sango em centros como Ilorin, constituindo patrimônio territorial diversificado com especializações comerciais concentradas em espaços designados. Mercados noturnos eram espaços territoriais estruturados especificamente para atividades noturnas, indicando diferenciação temporal do patrimônio territorial urbano (Oyěwùmí, 1997).

As unidades residenciais (*agbo ilé*) combinavam espaços habitacionais com áreas produtivas especializadas, abrigando complexos residenciais de grupos familiares extensos em que diferentes gerações mantinham direitos sobre espaços específicos dentro do conjunto territorial (Oyěwùmí, 1997). Essas unidades incluíam áreas designadas para ofícios especializados como tecelagem, tintura e metalurgia. Territórios urbanos incluíam locais cerimoniais designados para festivais específicos, mostrando que patrimônio territorial abrangia áreas especializadas com funções rituais (Mathews, 2014). Áreas públicas designadas para preparação e venda de alimentos constituíam categoria específica de ativo territorial que acomodava comércio alimentar especializado, demonstrando planejamento espacial diversificado.

À luz da ontologia relacional iorubá, os *ilú* e *ojà* não são apenas espaços físicos, mas condensações de relações sociais, espirituais e econômicas que materializam a própria

continuidade coletiva. A ética do *ubuntu* (Ramose, 2002) e o pensamento bantu-kongo (Tinagá, 2022) reforçam que esses espaços são lugares de corresponsabilidade, onde cálculo econômico é inseparável da preservação do laço social e da totalidade ecológica. Mulheres estruturavam os circuitos comerciais e ocupavam posições de comando no mercado (*ìyálójà*), fazendo da praça extensão da autoridade feminina e da regulação comunitária (Oyěwùmí, 1997; Awe, 1992). Tais espaços podem ser lidos como mecanismos de prestação de contas coletiva, onde precificação, calendários e rituais performam métricas de equilíbrio social e não apenas de acumulação (Gallhofer & Haslam, 2015; Buhr, 2011). Em termos de *matripotência* (Oyěwùmí, 1997; 2016; Pontes, 2021), o mercado pode ser visto como útero social — lugar de gestação de alianças, regeneração de vínculos e redistribuição de excedentes — mantendo o ciclo de prosperidade coletiva, princípio identificado nas matrizes materno-centradas africanas (Dove, 1998; 2020). O espaço urbano iorubá apresenta-se como ativo que governa convivência, reequilibra tensões e faz emergir ética pública fundada na reciprocidade.

4.5.6 Ativos Humanos

4.5.6.1 Liderança e Autoridade Matricêntrica

A liderança matricêntrica representava patrimônio humano diversificado nas sociedades iorubás pré-coloniais, materializado em figuras que corporificavam autoridade reconhecida por senioridade e vínculos relacionais. Títulos chefiais específicos materializavam autoridade diferenciada por especialização e alcance territorial: o título *Ìyálóde* ("mãe de assuntos públicos") foi ocupado historicamente por figuras como Efunsetan Aniwura, *Ìyálóde* de Ibadan, e Madame Tinubu, *Ìyálóde* de Egba (Oyěwùmí, 1997). *Ìyálóde* Basília Abero possuía assistentes *Ọtún Ìyálóde* e *Osì Ìyálóde*, compondo uma hierarquia especializada dentro da liderança (Semley, 2011). Em Ògbómòsò, duas chefas de aldeias — *Baálẹ̀ Máyà* e *Baálẹ̀ Àróje* — representavam linhagens específicas com títulos hereditários, enquanto *Şóún* (monarca) reconhecia que características corporais masculinas não representavam pré-requisito para posições supremas (Oyěwùmí, 1997). A cidade de Kétu foi fundada por filha de Oduduá, conferindo base histórica para liderança feminina territorial.

Autoridade palaciana incluía categorias específicas integradas às estruturas monárquicas centrais. No palácio de Ọyó, *ayaba* (consortes reais) e velhas mães ocupavam posições de grande influência, incluindo sacerdócio real de Xangô, com acesso direto ao rei. Os *ilàris* incluíam tanto anafêmeas quanto anamachos como guarda-costas especializados

(Oyěwùmí, 1997). Farrar (1997) confirma que sistemas políticos africanos pré-coloniais se caracterizavam por detentoras de títulos femininos nos mais altos níveis da ordem política.

Especialistas profissionais combinavam competência técnica com autoridade em domínios produtivos específicos. Na Velha Oyo, não havia especificações baseadas em características corporais para acesso a cargos — participação em profissões fundamentava-se na linhagem, onde tanto *okùnrin* (machos) quanto *obìnrin* (fêmeas) estavam representados em todas as ocupações (Oyěwùmí, 1997). Dorcas Àmàó figurava como *iyá ode* (caçadora) aos 76 anos, especialização que transcendia expectativas corporais. Clapperton (1829) registra mulheres no comércio interurbano pesadamente carregadas de panos, bananas-da-terra e pasta de milho indiano picado, categoria de especialistas comerciais inter-regionais. Esse patrimônio de liderança abrangia especializações políticas, religiosas, militares, comerciais e produtivas materializadas em figuras reconhecidas por competência específica e autoridade derivada de senioridade e capacidade de mobilizar *àṣẹ* para benefício coletivo.

A senioridade, não o gênero, estrutura o eixo de comando, garantindo que decisões se ancorem na experiência e na continuidade da linhagem (Oyěwùmí, 1997). Hampâté Bâ (1981) interpreta essa função como expressão do princípio de *maaya* — a pessoa que integra dimensões múltiplas e age para harmonizar o coletivo. Na perspectiva da ética africana do *ubuntu* (Ramose, 2002), liderar significa garantir a vida do grupo, mediar conflitos e restituir equilíbrio, tornando essa autoridade ativo que não se deprecia com o uso, mas se fortalece à medida que promove coesão.

A liderança matricêntrica constitui ativo estratégico que concentra capacidade de decisão e potencial de redistribuição. Annisette (2006) mostra que instituições como o *esùsù* dependiam de lideranças confiáveis, capazes de administrar fundos comuns, organizar a ordem de distribuição e preservar a confiança coletiva, fazendo dessa função pilar de estabilidade econômica. Patel e Greer (2000) e Gallhofer et al. (2000) mostram que, em culturas indígenas e aborígenes, a autoridade é depositária do bem coletivo, regulando acesso a recursos e validando métricas de partilha. A liderança matricêntrica não é apenas papel político, mas ativo social que produz valor ao legitimar decisões, sustentar redes de solidariedade e preservar integridade dos registros comunitários (Bryer, 2023).

No caso iorubá, isso se observa nas funções de *iyáloróde* e *iyálorjá*, que zelam pelo equilíbrio no *ojà*, calibram preços e garantem acesso justo, convertendo prestígio em serviço público (Denzer, 1994; Awe, 1992). Estudos com povos do Pacífico e contextos aborígenes descrevem anciãos como guardiões de memória e validadores de conduta — papel que assegura coesão e confiabilidade nos arranjos de partilha (Chew, 1996; Fukofuka et al., 2023). O

exercício da autoridade se articula como mecanismo de mediação entre economia, espiritualidade e justiça social, garantindo que o uso dos recursos preserve equilíbrio e renove continuamente os pactos de convivência.

4.5.6.2 Conhecimentos e Saberes Especializados

Os saberes especializados das sociedades iorubás transcendiam competências técnicas individuais para formar patrimônio coletivo transmitido por linhagens matricêntricas. O conhecimento nunca era propriedade isolada, mas força vital que se expandia na partilha e se fortalecia na relacionalidade (Oyěwùmí, 1997; Hopkins, 2020).

Os sistemas divinatórios representavam patrimônio intelectual mais abrangente das sociedades iorubás pré-coloniais. Conhecimento espiritual e gestão prática da vida comunitária formavam unidade indissociável. *Ifá* figurava como sistema mais complexo, estruturado em procedimentos que organizavam informações sobre todos os aspectos da existência coletiva. Especialistas *babaláwo* ou *awo* dominavam corpus extenso de narrativas e procedimentos divinatórios — categoria que incluía tanto homens quanto mulheres. Uma *babaláwo* feminina é documentada em Okuku como "totalmente qualificada, praticante", confirmando que autoridade espiritual se fundamentava em competência e senioridade, não em características corporais (Oyěwùmí, 1997). O sistema *Ẹ̀ṣ̀r̀indínlógún* empregava especialistas *awoolórìṣà* que dominavam divinação por búzios, tecnologia espiritual amplamente utilizada entre devotos de *òrìṣà*.

Os saberes técnicos especializados formavam patrimônio matricêntrico fundamental transmitido por linhagens que detinham conhecimentos exclusivos durante gerações. Mulheres iorubás dominavam conhecimentos metalúrgicos complexos — não apenas fundiam ferro, mas desenvolviam ligas específicas para diferentes usos rituais e práticos (Hopkins, 2020). A tecnologia de produção têxtil incluía técnicas secretas de tingimento com anil e *ijokun*, fórmulas guardadas por linhagens femininas como patrimônio sagrado (Raji, Olumoh & Abejide, 2013). Cada processo integrava competência material com sabedoria espiritual: nas estruturas matricêntricas, saber fazer sempre incluía saber ser e saber relacionar-se com as forças que sustentam a vida.

Unidades *agbo ilé* detinham especializações como tecelagem, tintura e metalurgia, nas quais membros dessas linhagens possuíam saberes técnicos legitimados por vínculos com *orixás* específicos. As profissões se fundamentavam em vínculos familiares, incluindo tanto *òkùnrin* quanto *obìnrin* em todas as ocupações (Oyěwùmí, 1997). Ferreiros, ceramistas, tecelões e escultores detinham saberes específicos sobre materiais, ferramentas e técnicas

produtivas, cada grupo transmitindo conhecimentos por linhagem (Bascom, 1969). Os *onișègùn* representavam categoria especializada que dominava conhecimento sobre plantas medicinais e procedimentos curativos, diferenciando-se dos divinatores nos sistemas de cura integrados disponíveis (Johnson, 1921). A saúde nunca foi questão meramente técnica, mas de harmonia entre pessoa, comunidade e cosmos.

Os conhecimentos espirituais especializados conectavam dimensões visíveis e invisíveis da existência. *Ìyálódes* possuíam conhecimentos específicos de invocações — palavras que mobilizavam *àșe* para prosperidade coletiva ou contenção de desequilíbrios (Apter, 2013). Mulheres *àjé* conheciam tecnologias espirituais de transformação: capacidade de converter trabalho em prosperidade, conflito em harmonia, potencial individual em realização comunitária (Mathews, 2014).

As tecnologias comerciais matricêntricas formavam outro patrimônio especializado fundamental. Mulheres iorubás criaram sistemas complexos de precificação baseados não apenas em oferta e demanda, mas em princípios de reciprocidade que garantiam sustentabilidade das redes comerciais (Sudarkasa, 1973). Dominavam conhecimentos de avaliação de qualidade que incluíam análise técnica de produtos e leitura de sinais espirituais sobre a "força" de determinadas mercadorias, além de rotas comerciais, épocas favoráveis para diferentes transações e genealogias que determinavam direitos comerciais — saberes que transcendiam competência individual para formar patrimônio coletivo que fortalecia toda a rede matricêntrica (Hopkins, 2020).

Os conhecimentos históricos organizavam-se em categorias especializadas que sustentavam memória coletiva. Os *arókin* (memorialistas reais) possuíam conhecimento histórico oficial, sendo responsáveis por dominar informações sobre períodos fundacionais que legitimavam estruturas políticas presentes. Especialistas em tradições orais dominavam *itã* (narrativas) e *oríki* (poesia laudatória), conhecimentos que sustentavam a cosmopercepção matricêntrica e a interpretação das estruturas sociais. Diferentes categorias de especialistas detinham saberes específicos sobre linhagens, territórios e genealogias que formavam fontes informacionais fundamentais para continuidade institucional.

Os saberes administrativos e cerimoniais se materializavam em categorias integradas às estruturas governamentais e religiosas matricêntricas. Os *ìlàrìs* possuíam conhecimentos burocráticos específicos para funções junto aos *aláàfin*, identificados por penteados que marcavam especialização (Oyěwùmí, 1997). Especialistas em astronomia dominavam cálculos que integravam ciclos lunares com atividades agrícolas e cerimoniais — conhecimento matemático fundamental para coordenação temporal das atividades comunitárias (Johnson,

1921). Especialistas comerciais inter-regionais dominavam conhecimentos sobre rotas, produtos, técnicas de transporte e redes de troca entre diferentes centros urbanos (Clapperton, 1829). No palácio de Oyo, *ayaba* e velhas mães possuíam conhecimentos cerimoniais palacianos específicos, incluindo saberes sobre rituais reais e protocolos monárquicos (Oyěwùmí, 1997). Nessa arquitetura, gestão nunca se separava de responsabilidade cósmica.

Os saberes técnicos, rituais e genealógicos formam ativo imaterial que sustenta integridade do coletivo na rede matricêntrica de recursos iorubá. Hampâté Bâ (1981), ao analisar a noção de pessoa na África Negra, sublinha que a pessoa é inseparável do grupo, sendo cada sujeito um substituto que carrega, de forma indivisível, as dimensões espirituais, sociais e técnicas da comunidade. Rocha (2023) acrescenta que esse saber é incorporado no corpo — *corpo-orí-idade* — e vivido como parte da existência, transformando domínio técnico em inscrição ontológica. A legitimidade do saber é regulada por senioridade, assegurando coerência entre ordem social e exercício do conhecimento (Oyěwùmí, 1997).

Na literatura contábil crítica, esses saberes são lidos como elementos estruturantes das relações econômicas e como critérios de legitimidade. Hopwood (1987) e Miller e O'Leary (1994) mostram que o saber técnico cria novas condições de ação, funcionando como tecnologia de governança. Baxter e Chua (2003) identificam que o cálculo é parte da reprodução das estruturas sociais, tornando o especialista peça-chave para validar o que deve ser registrado e redistribuído. Gallhofer et al. (2000) e Buhr (2011) propõem que contabilidade emancipatória torne visíveis esses ativos, considerando que sua perda ameaça o bem viver e a continuidade comunitária. Os conhecimentos e saberes especializados formam, assim, núcleo do capital humano coletivo e fundamento simbólico e técnico que sustenta prosperidade e legitimidade nas práticas econômicas.

4.5.6.3 Sistemas de Formação e Transmissão

Os sistemas de formação e transmissão representavam patrimônio institucional específico que materializava propósito matricêntrico de continuidade intergeracional. Essas estruturas constituíam ativos organizacionais que garantiam não apenas infraestrutura para transferência de competências técnicas, mas também arquitetura institucional para circulação de *àṣẹ* por vínculos relacionais, evidenciando que aprendizagem exigia patrimônio comunitário estruturado em hierarquias e espaços especializados (Hampâté Bâ, 2013; Oyěwùmí, 2016).

O *ilẹ̀-ẹ̀kọ́* — "casa do conhecimento" — representava instituição matricêntrica na qual saberes especializados se organizavam em espaços físicos designados para formação. Diferentemente de escolas individualistas, essas casas constituíam patrimônio arquitetônico que

integrava espaços de aprendizagem com áreas cerimoniais, oficinas técnicas e locais de convivência intergeracional, incluindo não apenas competência técnica, mas também desenvolvimento espiritual e compromisso comunitário como elementos indissociáveis da formação especializada (Johnson, 1921).

As estruturas iniciáticas constituíam arquitetura organizacional fundamental que marcava diferentes estágios formativos dentro das linhagens matricêntricas. O *ibálè* — cerimônia de saudação e reverência — representava tecnologia institucional que conectava formação individual com reconhecimento comunitário. Essas estruturas incluíam hierarquias de senioridade que conferiam diferentes níveis de autoridade e responsabilidade, criando sistemas de graduação que transcendiam critérios individuais de mérito competitivo (Oyěwùmí, 2016; Flor do Nascimento, 2020).

As redes relacionais *àgbà-omọ* formavam patrimônio social baseado em vínculos estruturados que transcendiam parentesco biológico. Cada pessoa em formação tinha acesso institucionalizado a múltiplas referências, diversificando fontes de conhecimento mediante estrutura de organização que fortalecia capacidade de síntese criativa (Oyěwùmí, 1997). Essas redes representavam patrimônio social ativo que garantia sustentabilidade das estruturas formativas independentemente de variações individuais ou geracionais (Hampâté Bâ, 2013).

As tecnologias mnemônicas — *òrò* (provérbios), *àlọ* (narrativas) e *ìtàn* (histórias) — constituíam patrimônio técnico que garantia preservação e atualização do conhecimento comunitário, integrando memorização com compreensão vivencial e conectando conhecimento presente com sabedoria ancestral (Hampâté Bâ, 2013; Oyěwùmí, 1997; Johnson, 1921). Os espaços cerimoniais especializados formavam patrimônio arquitetônico que sustentava as estruturas formativas: templos dedicados a diferentes *òrìṣà* constituíam infraestrutura técnica onde conhecimentos específicos eram preservados e organizados, representando arquitetura de organização durável que transcendia variações pessoais (Johnson, 1921; Oyěwùmí, 2016). As estruturas de graduação estabeleciam diferentes níveis de reconhecimento e responsabilidade dentro dos sistemas formativos; hierarquias de *awo* e *babaláwo* organizavam competências em níveis específicos, garantindo continuidade e especialização progressiva (Oyěwùmí, 2016; Bascom, 1969).

As corporações profissionais formavam patrimônio organizacional que sustentava continuidade dos saberes técnicos especializados. Ferreiros, ceramistas, tecelões e escultores organizavam-se em estruturas corporativas que constituíam patrimônio institucional transcendente a vínculos familiares, criando estruturas profissionais duráveis que garantiam

continuidade especializada independentemente de variações nas linhagens específicas (Bascom, 1969; Johnson, 1921).

Os sistemas de formação e transmissão iorubás constituíam, portanto, investimento coletivo na continuidade do saber, convertendo aprendizado em recurso estratégico de longo prazo. Hampâté Bâ (2010) lembra que a tradição oral é a grande biblioteca da África e que, se uma geração falha em transmiti-la, a comunidade perde parte de sua própria substância. A educação tradicional integrava treinamento técnico, formação ética e participação cívica, preparando indivíduos para os ofícios, o comércio e as cerimônias que sustentavam a vida urbana (Ajayi, 1969; Falola, 2000). O aprendizado não se limitava ao domínio de competências produtivas, mas incluía ritos que orientavam o alinhamento do sujeito à ordem coletiva — um processo que, conforme Rocha (2023), inscrevia o saber no corpo e o tornava expressão de pertencimento. Essa dinâmica faz da formação ativo essencial para reprodução da ordem social, garantindo que conhecimentos especializados sejam reatualizados e que o sistema continue gerando prosperidade compartilhada.

Do ponto de vista contábil crítico, esses sistemas funcionam como mecanismos de reprodução social que asseguram renovação do capital simbólico e técnico da comunidade. Baxter e Chua (2003) identificam que o cálculo participa da reprodução das estruturas sociais, enquanto Hopwood (1987) mostra que o saber cria novas condições de ação, tornando o processo formativo investimento que amplia capacidade produtiva e ritual. Gallhofer et al. (2000) e Buhr (2011) argumentam que métricas emancipadoras precisam incluir esse tipo de investimento intangível para evitar invisibilizar o que garante coesão e sustentabilidade. A formação não é apenas transferência de conhecimento — funciona como operação de mensuração social que valida quem está apto a exercer funções e acessar recursos, constituindo uma forma de "auditoria viva" que legitima participação no campo social.

Essa leitura encontra correspondências em culturas indígenas documentadas na literatura contábil crítica. Nas sociedades aborígenes, o direito à terra e aos recursos depende do aprendizado de narrativas e protocolos cerimoniais, transformando o conhecimento em condição de cidadania plena (Patel & Greer, 2000). Anciãos como mediadores que validam cálculos de justiça e formam novas gerações para manter coerência ética são descritos por Fukufuka et al. (2023), enquanto redes de ofício no Sri Lanka transmitem conhecimento técnico e social de forma regulada, assegurando que o sistema produtivo continue funcionando apesar de pressões externas (Alawattage, 2011). Os sistemas de formação iorubás cumprem papel análogo: são infraestrutura de *accountability* que garante continuidade intergeracional, legitima autoridade e previne dissipação do capital cultural. Para pensar uma contabilidade decolonial e

regenerativa, é indispensável reconhecer a formação como ativo estratégico, sem o qual o ciclo de produção, redistribuição e coesão social se rompe.

4.6 QUARTO PULSO: DINÂMICAS OPERACIONAIS MATRIGESTADAS (O AGIR COLETIVO)

O Quarto Pulso desloca a análise dos ativos para as dinâmicas que sustentam o funcionamento das estruturas matricêntricas: como o patrimônio coletivo é mobilizado, compartilhado e governado no cotidiano. Nas sociedades iorubás, a vida comunitária organizava-se por processos decisórios participativos, mediação ritual de conflitos, sistemas de transmissão de saberes e mecanismos de regulação que equilibravam liberdade individual e continuidade coletiva. Cada dimensão operacional servia de veículo de circulação de *àṣẹ*. A eficácia organizacional não se fundamentava em hierarquias rígidas ou controles externos, mas na capacidade coletiva de mobilizar sabedoria relacional para coordenar ações. A Figura 8 apresenta panorama dessa dimensão operacional, evidenciando que prosperidade depende da qualidade das relações e da eficácia dos sistemas que administram recursos, não apenas de sua acumulação.



Figura 8: Quarto Pulso
Fonte: elaborado pelos autores

A Figura 8 evidencia que essas cinco dimensões não funcionam em sequência, mas como processos que se alimentam mutuamente. Consultas oraculares legitimam decisões que criam condições para mobilização de recursos; mediação de conflitos restaura vínculos que sustentam transmissão de saberes; regulação comunitária garante coesão do conjunto sem sufocar liberdade individual. Cada dimensão operacionaliza concretamente a matrigestão como governança que integra economia, espiritualidade e política em totalidade indissociável. A análise que se segue examina cada uma em detalhe, começando pelos processos decisórios que estruturam a consulta coletiva.

4.6.1 Processos decisórios

Decidir é sempre um ato relacional na perspectiva iorubá. Quando Hugh Clapperton chegou aos territórios iorubás em 1826, registrou sua surpresa: "as mulheres parecem ter muito a dizer nos assuntos aqui" (Lockhart & Lovejoy, 2005). O explorador britânico não conseguia compreender o que testemunhava — uma racionalidade na qual autoridade residia na capacidade de articular múltiplas vozes, na sabedoria ancestral e na responsabilidade comunitária. Não havia um decisor individual que consultava outros por cortesia; havia pessoa-em-relação mobilizando *àṣẹ* por meio de tecnologias relacionais que garantiam sustentabilidade das escolhas coletivas (Oyěwùmí, 2016).

O *Ifá* era a arquitetura epistêmica que organizava conhecimento sobre todos os aspectos da existência coletiva e estruturava a tomada de decisões, integrando consulta ancestral, deliberação comunitária e validação espiritual. Quando um *babaláwo* manipulava as castanhas rituais (*ikin*) ou a cadeia divinatória (*òpèlè*), ativava rede de saberes que transcendia qualquer individualidade (Johnson, 1921; Bascom, 1969; Oyěwùmí, 2016). O que o colonialismo interpretou como superstição era tecnologia de consulta coletiva — todos os ritos importantes da vida, desde nascimentos até guerras, passavam pela escuta oracular. No *àkọṣẹ́jáyé*, ritual realizado ao nascer de uma criança, quando os pés do recém-nascido tocavam a bandeja divinatória, o propósito não era determinar um destino individual abstrato, mas descobrir como aquela nova existência se articularia com as forças que sustentam a vida coletiva (Oyěwùmí, 1997).

Guerra, sucessão, crises territoriais e disputas comerciais eram decididas pelo conselho do rei mediante consulta oracular. Na fundação de Ibadan, o chefe *babaláwo* buscava sanção divina antes que se ocupasse a terra (Lloyd, Mabogunje & Awe, 1967). Para assuntos de Estado urgentes, os implementos rituais deviam ser as nozes de palma (*ikin*) e não o *òpèlè*, exigindo

que o sacrifício (*ẹbọ*) fosse realizado em 24 horas — capacidade que denota os recursos que o Estado mobilizava (Oyěwùmí, 2016). Os *obas* (governantes) eram considerados *Alàṣẹ-ekeji Òrìṣà* — soberanos que são próximos a Deus — integrando função política com responsabilidade sagrada (Falola & Genova, 2006). Os *babaláwo* não atuavam como conselheiros externos, mas como especialistas na mediação entre dimensões visíveis e invisíveis da existência coletiva — guilda profissional que passava por treinamento rigoroso e vitalício (Oyěwùmí, 1997; Bascom, 1942; Fadipe, 1970; Olúpònà, 2008). Contrariando leituras que separam razão de espiritualidade, o sistema divinatório iorubá funcionava como governança que integrava competência técnica com responsabilidade cósmica, impedindo que decisões se reduzam a cálculos instrumentais — modalidade que Hopwood (1983) identificaria como prática sensível a contextos sociais mais amplos.

O sistema divinatório *Ẹ̀rìndínlógún* (divinação com dezesseis búzios) evidenciava centralidade matricêntrica nos processos oraculares pela participação ativa das mulheres (Washington, 2017). O termo *aláwo*, que designa quem pratica a divinação, é isento de gênero na língua iorubá; mulheres podiam ser *babaláwo* (adivinhas de *Ifá*), sendo sugerido linguisticamente que termos como *iyánifá* ou *iyalawo* (mãe de *Ifá*/divinação) seriam mais apropriados (Oyěwùmí, 1997). A autoridade nesse processo se ancoraria frequentemente em conhecimento matricêntrico, encarnado nas *àwọn iyá* (mães da linhagem) e *ayaba* (mães do palácio), que detinham poder inquestionável, controlavam informações e preservavam memória da linhagem com base em experiência acumulada.

Na Iorubalândia pré-britânica, poder judicial era inerente a vários tribunais, não apenas ao conselho de chefes, evidenciando que adjudicação emergia da deliberação coletiva (Oyěwùmí, 1997). As assembleias (*ògbóni*) acomodavam múltiplas vozes segundo protocolos que honravam senioridade e especialização. Em alguns reinos, como no sistema político Egba e Ijebu, membros da sociedade *Ogbóni* constituíam o conselho de estado, com uma mulher — portadora do título *Erelu* — como membro de sua executiva (Farrar, 1997). Efunsetan Aniwura, *ìyálóde* de Ibadan no final do século XIX, exemplifica essa autoridade integral: seu poder não derivava de delegação masculina, mas do reconhecimento comunitário de sua capacidade de mobilizar *àṣẹ* para articular defesa territorial, mediação de conflitos e coordenação de políticas econômicas (Awe, 1992). *Ìyálójà* exerciam autoridade decisiva dentro de sistemas de governança compartilhada — determinando taxas, estabelecendo normas e mediando conflitos entre comerciantes (Sudarkasa, 1973; McIntosh, 2013). As categorias de comerciantes baseavam-se no tipo de mercadoria, distância percorrida e escala de operação, não na anatomia;

os prefixos *ìyá* e *bàbá* marcavam respeito e senioridade, de modo que temos *ìyá* (mãe) *aláṣọ* e *bàbá* (pai) *aláṣọ*, ambos comerciantes de tecidos (Oyěwùmí, 1997).

No Antigo *Ọ̀yọ́*, autoridade matricêntrica materializava-se institucionalmente nas *ayaba* (mães do palácio). *Ìyá Kéré* (Pequena Mãe) controlava tesouros reais e supervisionava governadores em províncias, incluindo controle sobre o *Olosi*, eunuco de alto escalão (Semley, 2011). *Ìyá Naso* liderava o culto de *Ẓàngó*, divindade oficial da monarquia, mantendo o santuário pessoal do rei (Semley, 2011; Johnson, 1921). Madame Tinubu, *ìyálóde* de Abeokutá, fornecia armas e munição aos soldados durante as guerras entre Abeokutá e Daomé — integração entre competência econômica, mediação política e responsabilidade espiritual dentro de racionalidades relacionais que privilegiavam prosperidade coletiva (Oyěwùmí, 1997).

As *egbé obìnrin* — associações de mulheres — também representavam tecnologia decisória que transcendia vínculos familiares imediatos. Nelas se deliberava sobre questões que afetavam toda a comunidade: educação das crianças, rituais coletivos, resposta a crises (Denzler, 1994). Quando questões como tributação, recrutamento militar ou regulamentações comerciais surgiam, essas associações ofereciam avaliações baseadas em conhecimento situado sobre impactos reais na vida comunitária (Apter, 2013). Não representavam interesses femininos como categorias separadas, mas elaboravam análises coletivas sobre sustentabilidade das redes relacionais que garantiam continuidade da vida comunitária. Hammond e Oakes (1992) apontam a desvalorização de princípios como relacionalidade, cuidado e interdependência como padrão estruturante da contabilidade moderna; o caso iorubá comprova que essas não são características femininas universais, mas racionalidades matricêntricas específicas que estruturaram sistemas organizacionais concretos fundamentados em ontologias relacionais.

Nenhuma decisão coletiva importante podia ser tomada sem a participação das *àwọn ìyá*, que controlavam informações e carregavam a memória da linhagem em sociedade baseada na oralidade (Oyěwùmí, 1997). O princípio de senioridade não era hierarquia rígida, mas reconhecimento de que experiência acumulada qualificava diferentes figuras como mediadoras entre sabedorias herdadas e desafios emergentes (Bascom, 1942; Oyěwùmí, 2016). Na habitação (*agbo ilé*), o poder estava localizado em multiplicidade de locais, ligado a papéis sociais múltiplos e mutáveis dependendo da situação (Oyěwùmí, 1997). A matrigestão materializa-se plenamente nessa diversidade de tecnologias decisórias, na qual as *àwọn ìyá* ativavam matripotência sócio-espiritual compartilhada, convertendo experiência relacional acumulada em legitimidade política baseada no reconhecimento comunitário (Pontes, 2021; Malomalo, 2020).

Estudos sobre culturas indígenas revelam padrões similares. Povos aborígenes australianos fundamentam gestão territorial em conexões ontológicas entre reino espiritual e realidade prática, nas quais decisões legítimas emergem da capacidade de articular saberes ancestrais com necessidades presentes (Gallhofer et al., 2000). Tradições indígenas norte-americanas integram processos intuitivo-femininos com racional-masculinos em modelos decisórios holísticos, corporificando autoridade derivada da capacidade de gerar e sustentar vida coletiva (Dillard & Reynolds, 2007). Essa convergência indica que tecnologias decisórias matricêntricas representam racionalidades organizacionais que transcendem particularismos culturais, constituindo alternativas sistêmicas às lógicas instrumentais da modernidade colonial.

No campo contábil crítico, Dent (1991) demonstra que diferentes culturas organizacionais produzem racionalidades contábeis distintas, enquanto Davie (2000) evidencia a ambiguidade como condição que permite à contabilidade atuar como campo para a reinscrição de epistemes dissidentes. A multiplicidade de autoridades decisórias iorubás materializa o que Baxter e Chua (2003) defendem como epistemologia crítica sensível à pluralidade de formas pelas quais sujeitos constroem sentido sobre controle, desempenho e valor. Cooper (1992) e Broadbent (1998) propuseram contabilidade orientada por vínculos e deliberação coletiva como alternativa ao sistema falocêntrico, mas essas propostas ainda permanecem estruturadas pela oposição masculino/feminino que Oyèwùmí (1997) identifica como imposição colonial; as práticas decisórias iorubás representam alternativa mais radical ao privilegiarem senioridade e relacionalidade como categorias organizadoras que precedem binarismos coloniais. Enquanto sistemas de gestão contemporâneos buscam controlar incerteza por meio de tecnologias de mensuração e previsão, os processos iorubás reconheciam incerteza como dimensão constitutiva da existência que exige sabedorias relacionais para navegação coletiva. A consulta oracular não eliminava incerteza, mas criava condições para decisões coletivas que integravam presente, ancestralidade e responsabilidade intergeracional — infraestrutura dinâmica de governança que mede não apenas resultados, mas a qualidade dos vínculos que sustentam a comunidade.

4.6.2 Mobilização de Recursos

Ativar redes de apoio dependia de tecnologias comunicacionais que transformavam territórios dispersos em sistemas integrados de resposta coletiva. Mensageiros, tambores de fala (*dùndún*) e sinais sonoros circulavam rapidamente entre povoados, transmitindo convocações que mobilizavam reciprocidade baseada no princípio de *àjòṣe* — cooperação coletiva na qual

cada família mantinha obrigação de contribuir em situações de guerra, construção de mercados ou cerimônias (Falola & Heaton, 2008). Protocolos de convocação integravam rituais de chamada conduzidos por autoridades espirituais que legitimavam mobilização, reforçando dever comunitário de resposta que transcendia interesses individuais (Bascom, 1969). Essa reciprocidade não emergia de coerção, mas de reconhecimento de que prosperidade individual dependia da vitalidade das redes relacionais que sustentavam continuidade intergeracional (Oyěwùmí, 1997).

Coordenar pessoas e recursos exigia hierarquias funcionais que distribuíam responsabilidades conforme especialização e urgência das necessidades coletivas. Trabalho coletivo (*àárínà*) era mobilizado para grandes obras mediante assembleias que atribuíam tarefas entre linhagens — construção de muralhas e abertura de estradas dependiam de coordenação que articulava diferentes competências territoriais (Ki-Zerbo, 2010). Mobilização militar seguia protocolos específicos nos quais convocação partia do *oba*, mas organização era conduzida por chefes militares (*balogun*) que estruturavam hierarquias, estratégias e divisão de tropas conforme necessidades táticas (Falola & Heaton, 2008). Artesãos e especialistas — ferreiros, tecelãs, curandeiros — eram ativados conforme demanda, sendo alocados por chefes de ofício ou guildas profissionais que coordenavam *expertise* técnica necessária para diferentes projetos comunitários (Sudarkasa, 1986). Essa lógica de alocação baseada em competência sobre hierarquia rígida exemplifica o que Gallhofer, Haslam e Yonekura (2015) identificam como critério fundamental: a eficiência na distribuição de recursos não pode ser separada dos efeitos sobre justiça social e participação comunitária.

Temporalidades de mobilização variavam conforme a natureza das necessidades, assegurando uma flexibilidade operacional que respondia tanto a emergências quanto a planejamento sazonal. Mobilizações emergenciais — guerras repentinas, crises de fome — eram aceleradas mediante redes de comunicação por tambores e mensageiros que podiam reunir homens armados em questão de horas quando legitimadas por consulta oracular favorável (Falola & Heaton, 2008). Mobilizações sazonais seguiam calendários agrícolas e festivais do ciclo anual, nos quais feiras, mercados de longa distância e cerimônias religiosas demandavam planejamento prolongado que podia estender-se por semanas até reunir todos os participantes necessários (Ki-Zerbo, 2010). *Ìyálóde* mobilizavam redes femininas para redistribuir alimentos e bens durante crises, garantindo equilíbrio nos mercados, enquanto *ìyálójà* convocavam comerciantes e organizavam caravanas que articulavam zonas agrícolas, centros urbanos e reinos vizinhos em fluxo contínuo de redistribuição que sustentava prosperidade interterritorial (Awe, 1992).

Mulheres elaboraram tecnologias específicas de mobilização que transformavam mercados em infraestrutura de coordenação política e econômica transcendendo fronteiras territoriais. Associações *omo iyá* funcionavam como redes operacionais, conectando comerciantes da Senegâmbia aos Camarões e criando corredores de mobilização que integravam diferentes reinos mediante solidariedade matricêntrica (Apter, 2013). *Ìyálójà* organizavam sistemas de *pooling* creditício entre comerciantes que permitiam capitalização coletiva para empreendimentos de maior escala — tecnologias financeiras relacionais que transcendiam acumulação individual para privilegiar prosperidade de toda a rede (Sudarkasa, 1986). Quando disputas surgiam com autoridades que contrariavam interesses comunitários, mulheres utilizavam infraestrutura comercial para coordenar suspensão de atividades econômicas até resolver conflitos mediante negociação que respeitasse autoridade matricêntrica (Awe, 1992). Essa capacidade de mobilização provinha do reconhecimento comunitário da competência feminina para gerir recursos de forma regenerativa, estabelecendo padrões operacionais que privilegiavam circulação sobre extração como princípio organizador da distribuição de riqueza (Oyěwùmí, 2016). Cooper e Coulson (2014) evidenciam que mobilizar recursos em contexto social é mobilizar significados, transformando necessidades em causas legítimas — lógica que se manifesta concretamente quando convocações para rituais, organização de caravanas e redistribuição durante crises geravam valor social mensurável: prestígio, reciprocidade e alianças que reforçavam estrutura social.

A terra, produtos agrícolas, trabalho e conhecimento eram acionados em consonância com obrigações de linhagem e festivais sazonais, equilibrando necessidades econômicas e rituais (Falola, 2000; Ajayi, 1969). A redistribuição de bens em ocasiões cerimoniais, como festas de colheita, funcionava como mecanismo de reafirmação de vínculos entre famílias e chefias, garantindo que prosperidade fosse partilhada e reconhecida publicamente (McIntosh, 2013). O ato de mobilizar não se restringia a extrair ou acumular, mas a ativar fluxos de *àṣẹ* para manutenção do equilíbrio entre produção, redistribuição e renovação do pacto comunitário — sistema de monitoramento fundado na continuidade dos vínculos sociais.

4.6.3 Mediação de Conflitos

Enquanto o processo decisório era ato relacional nas sociedades iorubás, a mediação de conflitos era ato comunitário — dinâmica social e política enraizada em princípios de senioridade e na re-harmonização do tecido social. A autoridade para mediar disputas não

estava concentrada em uma única figura, mas distribuída entre diversas esferas sociais, do ambiente familiar aos tribunais tradicionais. A imposição colonial introduziu nova forma de pensar sobre justiça, centralizando poder judicial em conselhos de chefes masculinos e ignorando tribunais preexistentes e tecnologias relacionais que sustentavam resolução de disputas (Oyěwùmí, 1997).

Os princípios que guiavam a mediação assentavam na senioridade, na responsabilidade cósmica e na multiplicidade de autoridades (Fadipe, 1970). A senioridade, baseada na idade e no tempo de entrada em uma linhagem, concedia autoridade para mediar disputas não como hierarquia rígida, mas como reconhecimento de sabedoria acumulada (Oyěwùmí, 1997). A responsabilidade cósmica exigia que resolução de conflitos respeitasse a ordem social e ancestral, garantindo que decisões harmonizassem necessidades imediatas com compromissos que sustentavam a comunidade (Johnson, 1921). Essa lógica de mediação alinha-se com o que Boyce (2000) propõe ao conceber a contabilidade como espaço de debate público em que valores são constantemente renegociados — não imposição unilateral, mas processo contínuo de reequilíbrio.

No âmbito familiar, a unidade social central era o *agbo ilé*. As *àwọn iyá* (mães da linhagem) exerciam autoridade de mediação baseada em senioridade e conhecimento genealógico, gerindo conflitos entre membros da família e entre linhagens diferentes (Fadipe, 1970). Em disputas entre *omọ̀yá* (filhos da mesma mãe) e *omo baba* (filhos do mesmo pai), a mediação privilegiava laços maternos, considerados mais fortes e primários (Oyěwùmí, 1997). Essa centralidade da mediação materna preservava coesão familiar e prosperidade regenerativa do grupo, evidenciando que resolução de conflitos servia de tecnologia que fortalecia vínculos ao invés de apenas restaurar ordem formal.

As *Ìyálójà* (mães do mercado) exerciam autoridade considerável na resolução de conflitos comerciais, com capacidade de mobilizar comerciantes para influenciar preços, padrões de conduta e, quando necessário, resolver disputas de forma decisiva (Apter, 2013). As *Ìyálóde* (mães da cidade), no exercício de suas funções como líderes de associações femininas, atuavam na mediação de conflitos e na representação dos interesses das comunidades junto aos chefes (Awe, 1992; Oyěwùmí, 2016). Sua autoridade provinha da capacidade de mobilizar o *àṣẹ*, poder que lhes permitia gerir a ordem social e econômica para benefício coletivo (Apter, 2013). O *Parakoyi*, corpo executivo de comerciantes, mediava conflitos entre vendedores e compradores e regulamentava atividades de mercado (Fadipe, 1970). A figura do *ẹni-ojà* na estrutura de *Oyó* era responsável pelos mercados do rei e garantia a ordem comercial (Johnson, 1921). Essas instâncias de regulação comercial exemplificam o que Chew (1996) identifica

como práticas de mensuração moral — verificação de se o fluxo de bens, trabalho e prestígio segue princípios de reciprocidade e equilíbrio.

Em disputas de maior escala, o sistema oracular, especialmente o *Ifá*, era essencial para mediar conflitos que exigiam discernimento sobre questões ancestrais ou cósmicas (Biobaku, 1973). A consulta de *Ifá* funcionava como forma de harmonizar necessidades presentes com sabedoria ancestral antes de tomar decisões críticas (Johnson, 1921). Os tribunais tradicionais, como a sociedade *Ògbóni*, funcionavam como assembleia judiciária na qual membros mais velhos deliberavam sobre casos de grande importância (Fadipe, 1970). A participação de mulheres com o título de *Erelu* nesse conselho demonstrava natureza não-unilateral do poder político (Farrar, 1997).

Após a resolução de um conflito, o foco principal era na reparação e na restauração da harmonia comunitária (Fadipe, 1970). O objetivo não era apenas punir, mas reequilibrar a comunidade. A dissolução de um casamento, por exemplo, envolvia consentimento mútuo das partes e participação de grande número de pessoas das linhagens envolvidas, indo além de interesses individuais (Oyěwùmí, 1997). A reconciliação era frequentemente selada com rituais que reafirmavam vínculos de reciprocidade — partilha de nozes de cola (*obi*) e libações ancestrais. Conselhos como o *ògbóni* conduziam sessões públicas que não se limitavam à decisão, mas buscavam inscrever o desacordo em narrativa que restaurasse a ordem e reatualizasse compromissos coletivos (Falola, 2000). O acordo era selado com rituais e redistribuições que simbolizavam a reparação, tornando o conflito momento pedagógico que ensinava limites de conduta e recordava que coesão dependia de manutenção de vínculos e responsabilidades mútuas. Essa lógica de reparação aproxima-se do que Annisette (2006) identifica ao analisar o *esùsù* como governança baseada em reputação e pertencimento, na qual confiança é continuamente revalidada pelo grupo. A regulação tinha caráter performativo e participativo, o que a aproxima do conceito de contabilidade dialogal defendido por Dillard e Roslender (2011), no qual normas se mantêm legítimas porque permanecem abertas à contestação e ao reequilíbrio.

Também encontramos correlações dessa dinâmica em outras culturas matricêntricas. Em comunidades aborígenes, decisões sobre temas sensíveis só são encerradas quando consenso é alcançado, o que previne fragmentação do grupo e mantém legitimidade das normas (Chew, 1996). Esse traço encontra eco na atuação das lideranças femininas iorubás, como *ìyálóde*, que mediavam disputas em mercados para assegurar que trocas continuassem sem humilhar nenhuma das partes (Oyěwùmí, 1997). Nessas mediações, o conflito tornava-se

oportunidade de reafirmar o pacto comunitário, reforçando confiança e redistribuindo prestígio — movimento que evidencia como a mediação funcionava como registro vivo do bem viver.

4.6.4 Transmissão de Saberes

Os processos de transmissão de saberes nas dinâmicas matricênticas articulavam corporeidade, oralidade e senioridade como métodos pedagógicos integrados. Diferentemente de sistemas educativos baseados em transferência unidirecional de informações, esses processos fundamentavam-se na circulação de *àṣẹ* por vínculos intergeracionais, na qual aprendizagem provinha da relacionalidade vivencial entre *àgbà* (pessoas mais velhas) e *ọmọ* (pessoas mais novas). O conhecimento nunca se separava de transformação espiritual e compromisso comunitário (Hampâté Bâ, 1981; Oyěwùmí, 1997).

As sociedades iorubás fundam-se em sentido de mundo, não em visão de mundo, reposicionando a escuta como fundamento da relação formativa (Oyěwùmí, 1997). Escutar não significava simplesmente captar sons, mas reconhecer ritmo, pausa, respiração e deslocamentos do corpo — elementos que transcendiam captura visual para acessar conhecimento situado que se manifestava na presença compartilhada. O corpo funcionava simultaneamente como pessoa e método: modo de ocupar espaço, voz e marcas corporais estabeleciam linguagens formativas que transcendiam protocolos abstratos (Hampâté Bâ, 1981). Cada pessoa contém pequenas partes dos vinte seres primordiais representantes das forças e conhecimentos do universo, exigindo pedagogia baseada em escuta atenta e acompanhamento relacional que privilegiava criatividade sobre repetição e relacionalidade sobre individualismo (Hampâté Bâ, 1981). Pessoas mais velhas funcionavam como mediadoras que adaptavam saberes ancestrais às necessidades específicas de cada pessoa em formação — a transmissão era sempre processo criativo, não repetição mecânica (Oyěwùmí, 1997). Essa lógica pedagógica alinha-se com o que Hopwood (1987) e Miller e O'Leary (1994) identificam como capacidade do saber de criar novas condições de ação, funcionando como tecnologia de governança que não se esgota na transferência técnica.

As tecnologias educativas integravam oralidade, corporalidade e ritualização como instrumentos mnemônicos e de interiorização. O ensino tradicional africano é encarnado: gestos, cantos, danças e dramatizações funcionam como veículos de aprendizagem, integrando corpo, emoção e espiritualidade (Hampâté Bâ, 1981). A oralidade (*ọrọ*) articula múltiplas dimensões sensoriais e relacionais, em contraste com sistemas educativos baseados no monopólio da escrita; Hampâté Bâ (2010) destaca a oralidade como eixo da educação africana,

na qual conhecimento é transmitido de forma contínua e contextualizada na vida social, estabelecendo uma pedagogia fundada na participação direta em atividades sociais, religiosas e econômicas. Rocha (2023) acrescenta que esse saber é incorporado no corpo — *corpo-orí-idade* — e vivido como parte da existência, transformando domínio técnico em inscrição ontológica.

Os métodos de especialização seguiam processos rigorosos de aprendizagem oral integrada à prática. A formação de um *babaláwo* exigia memorização de centenas de versos (*odù Ifá*) e longos anos de aprendizagem oral sob tutela de sacerdote experiente (Bascom, 1969). Especialistas em ervas desenvolviam conhecimentos em rituais de iniciação e prática acompanhada, combinando saber técnico e espiritual e integrando botânica e cosmologia iorubá no aprendizado da cura (Abimbola, 1975). Metalurgia e tecelagem seguiam processos formativos no interior de corporações e famílias, nos quais domínio da técnica se associava ao culto de divindades específicas — o aprendizado técnico nunca se separava de dimensão espiritual e comunitária (Ki-Zerbo, 2010). Jovens em formação eram inseridos gradualmente em atividades especializadas, configurando pedagogia baseada em participação progressiva em contextos produtivos reais (Johnson, 1921). Mestres tinham responsabilidade comunitária de cuidado integral das pessoas em formação, modelo de ensino focado em responsabilidade relacional e não em exploração (Adebayo, 1992). Ascensão do aprendiz vinculava-se à demonstração de disciplina e competência, evidenciando que formação incluía não apenas técnica, mas desenvolvimento de caráter (Falola & Genova, 2006).

A legitimidade do saber era regulada por senioridade, assegurando coerência entre ordem social e exercício do conhecimento (Oyěwùmí, 1997). Especialistas só eram reconhecidos após validação social e comunitária: ferreiros ao demonstrar técnica em forjas coletivas, *babaláwo* pela precisão de oráculos em assembleias, curandeiras pelo sucesso de práticas de cura em contextos reais (Barber, 1991). O reconhecimento emergia do exercício comunitário, não de certificações abstratas, integrando mobilização de *àṣẹ* para benefício coletivo com sustentação dos vínculos da rede comunitária. Certos conteúdos só circulavam quando maturidade, autocontrole e capacidade de cuidar do coletivo já ficavam evidentes — controle que não era segredo pelo segredo, mas proteção da comunidade contra usos imprudentes do conhecimento e garantia de qualidade. Provas públicas — execução de técnicas no mercado, condução de um pequeno rito, entrega de um lote de produção — cumpriam papel de auditoria social; reconhecimento do círculo de pares e de lideranças femininas, como *ìyálójà* e *ìyálóde*, fechava o ciclo pedagógico e legitimava quem passava a orientar outras pessoas (Awe, 1992; McIntosh, 2013; Oyěwùmí, 1997). Em circuitos financeiros comunitários como o *eṣùsù*, confiança construída no tempo de aprendizagem sustentava rotação de contribuições e

repartições, ligando reputação, competência e confiabilidade (Annisette, 2006). Baxter e Chua (2003) identificam que o cálculo participa da reprodução das estruturas sociais, tornando o processo formativo investimento que amplia capacidade produtiva e ritual — leitura que ilumina como a validação comunitária iorubá funcionava como mecanismo de reprodução social que assegurava renovação do capital simbólico e técnico.

Nos contextos iorubás, a transmissão seguia ritmos sociais e calendários rituais: aprende-se no *agbo ilé*, no *ojà* e nos espaços de culto, em ciclos que combinam observação, tentativa e responsabilidade progressiva. O aprendiz era visto, avaliado e reposicionado a cada etapa; a comunidade calibrava o que cada um podia fazer e dizer, em consonância com senioridade e com o sentido de pessoa relacional (Hampâté Bâ, 2010; Oyěwùmí, 1997). Não se separava técnica de conduta: domínio do *irin*, da tinturaria ou do canto litúrgico valia tanto quanto a postura diante de anciãs e anciãos. A historiografia sobre educação tradicional na região descreve isso como formação integral — habilidades úteis caminham com orientação ética e participação cívica (Ajayi, 1969; Falola, 2000).

Gallhofer et al. (2000) e Buhr (2011) argumentam que métricas emancipadoras precisam incluir esse tipo de investimento intangível para evitar invisibilizar o que garante coesão e sustentabilidade. A formação não é apenas transferência de conhecimento — funciona como operação de mensuração social que valida quem está apto a exercer funções e acessar recursos, constituindo forma de *accountability* viva que legitima participação no campo social.

Nas sociedades aborígenes, o direito à terra e aos recursos depende do aprendizado de narrativas e protocolos cerimoniais, transformando o conhecimento em condição de cidadania plena (Patel & Greer, 2000). Anciãos como mediadores que validam cálculos de justiça e formam novas gerações para manter coerência ética são descritos por Fukofuka et al. (2023), enquanto redes de ofício no Sri Lanka transmitem conhecimento técnico e social de forma regulada, assegurando que o sistema produtivo continue funcionando apesar de pressões externas (Alawattage, 2011). Trabalhos recentes destacam o papel de mediadoras e mediadores de *doxa* na passagem de conhecimento, assegurando que próximas gerações mantenham padrões de justiça e reciprocidade no manejo de recursos e na vida econômica (Fukofuka, 2023). Lidos em conjunto com o caso iorubá, esses achados reforçam que a transmissão é movimento contínuo de ajuste fino: ensinar, experimentar, ser reconhecido, devolver em trabalho e cuidado — ciclo que mantém memória social ativa e alinha produção, rito e redistribuição.

4.6.5 Regulação Comunitária

A regulação comunitária nas sociedades iorubás funcionava como sistema integrado que organizava a ordem social a partir de responsabilidades coletivas. Diferentemente dos sistemas hierárquicos centralizados, essas sociedades valorizavam continuidade das redes de relacionamento sobre controle individual. O *àṣẹ*, como força legitimadora, estabelecia que autoridade legítima provinha da capacidade de manter vínculos que conectavam dimensões visíveis e invisíveis da vida (Oyěwùmí, 2016; Apter, 2013; Fadipe, 1970). A senioridade, como princípio organizador que atravessava distinções de riqueza, posição e sexo, qualificava certas pessoas para exercer autoridade baseada em experiência acumulada — não apenas privilégio, mas também responsabilidade, aplicada por meio de mecanismos como o *àgbàyà* (de mais idade para nada), insulto usado para repreender pessoas que violavam códigos de comportamento esperados de sua posição (Oyěwùmí, 1997).

No *agbo ilé* (habitação), o poder estava distribuído em vários locais, ligado a papéis sociais que mudavam conforme a situação (Oyěwùmí, 1997). As *àwọn iyá* exerciam autoridade baseada no conhecimento da história familiar e no controle de informações importantes — velhas mães em posição de autoridade sobre seus descendentes, incluindo qualquer *baálẹ* que fosse de sua prole. Como pessoas que geralmente viviam mais tempo na linhagem, controlavam informações e preservavam memória familiar, exercendo autoridade a partir da capacidade de conectar situações presentes com experiências passadas; nenhuma decisão coletiva importante podia ser tomada sem sua participação individual e como grupo (Oyěwùmí, 1997; Fadipe, 1970; Awe, 1992). A mais velha entre elas educava e fiscalizava conduta dos membros da família, garantindo transmissão de normas e valores, enquanto posse da terra era coletiva e gerida pelos anciãos de acordo com normas ancestrais para sustentar continuidade intergeracional (Johnson, 1921).

Organizações especializadas regulavam atividades específicas da comunidade. O *Parakoyi* era corpo responsável pelas atividades comerciais, fiscalizando condutas, estabelecendo regras e garantindo padrões de qualidade nos mercados; disputas entre vendedores ou entre vendedores e compradores eram levadas perante eles para resolução (Fadipe, 1970). As guildas por produto complementavam esse trabalho, criando padrões que impediam concorrência desleal e mantinham qualidade dos produtos. A regulação financeira combinava sanções formais com relações pessoais baseadas na confiança, pois a maioria das sociedades tinha regras explícitas sobre diferentes tipos de empréstimo e formas de recuperar dívidas (Hopkins, 2020). Essa lógica comercial exemplifica o que Chew (1996) identifica como

práticas de mensuração moral — verificação de se o fluxo de bens, trabalho e prestígio segue princípios de reciprocidade e equilíbrio.

Tratados e alianças estabeleciam protocolos que garantiam continuidade do comércio e da diplomacia entre territórios distintos, evidenciando que princípios relacionais organizavam interações tanto internas quanto externas (Johnson, 1921; Fadipe, 1970; Hillbom, 2010; Falola & Genova, 2006). Sistemas matricêntricos projetavam regulação relacional mediante procedimentos diplomáticos sustentáveis das redes, não sob dominação territorial (Farrar, 1997). Reafirmados em ocasiões cerimoniais, esses tratados mostra caráter performativo e participativo da regulação, o que a aproxima do conceito de contabilidade dialogal defendido por Dillard e Roslender (2011), no qual normas se mantêm legítimas porque permanecem abertas à contestação e ao reequilíbrio.

As autoridades femininas especializadas centralizavam o sistema de regulação econômica. A *ɛni-ojà* era responsável pelos mercados do rei, supervisionando por meio de estrutura hierárquica organizada que incluía o *Olosi*, que dividia com ela responsabilidade pelo mercado, e o *Aroja*, guardião do mercado responsável por manter a ordem e organizar administração diária (Johnson, 1921; Oyěwùmí, 1997). A *Ìyálóde* detinha autoridade sobre economia da comunidade, regulando preços, oferta e demanda e taxas; sua autoridade derivava de sua "maternidade pública", que lhes permitia atuar como autoridades políticas e morais (Oyěwùmí, 1997; Denzer, 1994). A *Ìyálóde* coordenava as *egbé obìnrin* que regulavam comportamento social e moral da comunidade, aplicando sanções — multas, ostracismo temporário, rituais de reparação — orientadas para reintegração comunitária (Awe, 1992). A sociedade *Ògbóni* figurava como assembleia judiciária com especial autoridade sobre questões territoriais e capacidade de restaurar paz por meio de autoridade simbólica (Fadipe, 1970). A participação de mulheres com título de *Erelu* nessa sociedade denota importância da competência relacional para o exercício da autoridade, independentemente do gênero (Farrar, 1997).

O repertório sancionatório era graduado e público, com objetivo de reintegrar o indivíduo e restaurar harmonia da comunidade, variando de advertências e multas à exposição pública e perda temporária de assentos no mercado (Fadipe, 1970; Johnson, 1921). Boyce (2000) propõe entender contabilidade como espaço de debate público em que valores são constantemente renegociados — lógica que aparece precisamente nas sanções públicas e rituais de reparação, nos quais regulação tornava-se pedagogia coletiva fundada em visibilidade e honra, não em coerção centralizada. Annisette (2006) destaca que práticas como o *eṣùsù* exemplificam governança baseada em reputação e pertencimento, na qual confiança é

continuamente revalidada pelo grupo — princípio que atravessava toda a arquitetura regulatória iorubá.

A regulação comunitária iorubá corporifica a matrigestão como ética organizacional que coordena múltiplas dimensões da vida coletiva simultaneamente (Dove, 1998; 2020; Pontes, 2021). Essa regulação regenerativa exemplifica como sociedades africanas estruturaram sistemas organizacionais completos que Robertson (1988) demonstra terem integrado competência técnica com responsabilidade cósmica, eficiência presente com sustentabilidade futura, autonomia individual com prosperidade coletiva. Quando autoridades matricêntricas como *ìyálóde* e *ìyálójà* exerciam regulação integrada — econômica, política, espiritual — materializavam matrizes materno-centradas que Nah Dove (1998) identifica como busca de relação recíproca baseada em equilíbrio entre princípios dos planos físico, material e espiritual. Essa arquitetura regulatória constitui sistema de *accountability* distribuída que mede não apenas conformidade, mas qualidade dos vínculos sociais — regulação que não quebrava continuidade das redes, garantindo que prosperidade material e simbólica permanecesse compartilhada.

4.7 QUINTO PULSO: CRITÉRIOS DE PROSPERIDADE MATRICÊNTRICA (A MEDIDA DO FLORESCIMENTO)

As dinâmicas organizacionais matrigestadas convergem para a manifestação de critérios avaliativos que nos mostram como as sociedades iorubás compreendiam e mensuravam prosperidade. Após percorrermos fundamentos ontológicos da matripotência, propósito regenerativo, arquitetura de recursos relacionais e práticas coordenadas de gestão coletiva, alcançamos o pulso que sintetiza todos os anteriores: os parâmetros pelos quais se avaliava se uma comunidade, linhagem ou rede comercial realmente prosperava. Os critérios refletiam cosmopercepção matricêntrica na qual abundância se manifestava pela vitalidade das redes coletivas. Diferentemente de métricas baseadas em extração ou acumulação individual, prosperidade era medida pela circulação regenerativa de *àṣẹ* e pela capacidade de sustentar e expandir vínculos que conectam pessoas, territórios e ancestralidade (Oyèwùmí, 2016; Hopkins, 2020). Esses parâmetros operacionalizam princípios de matrigestão (Pontes, 2021), fundamentados na *coroética* — a correlação entre mundo e cosmos —, que estabelece sustentabilidade coletiva como critério primordial de prosperidade legítima. Essa abordagem coronária do conhecimento, com o coração como elemento primordial da consciência decisória, transcende cálculos instrumentais para privilegiar relacionalidade, ancestralidade e responsabilidade comunitária como fundamentos da avaliação organizacional matricêntrica.

Esta síntese avaliativa organiza-se em quatro dimensões interconectadas, conforme sistematizado na Figura 9. O valor relacional reconhece que prosperidade se manifesta pela densidade dos vínculos que sustentam vida coletiva. O valor intergeracional orienta decisões pela responsabilidade de criar condições para que próximas gerações possuam maior autonomia e capacidade de autodeterminação. O valor territorializado mensura sucesso pelo fortalecimento da produtividade sem esgotar recursos naturais. O valor matricêntrico sintetiza os anteriores: prosperidade é a capacidade de mobilizar *àṣẹ* para sustentar vida coletiva, mediante critérios que articulam relacionalidade, continuidade e enraizamento territorial.



Figura 9: Quinto Pulso

Fonte: elaborado pelos autores

4.7.1 Valor Relacional

A prosperidade nas sociedades iorubás não se media apenas pela acumulação de bens, mas pela qualidade e densidade dos vínculos que sustentavam a vida coletiva. O ideal de *ọmọyà* — filhos da mesma mãe — expressava a ética da interdependência, na qual abundância se realizava quando redes de solidariedade permaneciam coesas e capazes de sustentar bem-estar de todos (Sudarkasa, 1973; Awe, 1992; McIntosh, 2013). Prosperidade era fenômeno relacional, dependente da vitalidade da comunidade. As mulheres comerciantes iorubás viam seu sucesso não apenas na capacidade de acumular riqueza, mas sobretudo na habilidade de

manter relações comerciais duradouras, baseadas em confiança e reciprocidade — modelo em que cada transação era também ato de reforço do tecido social (Oyěwùmí, 1997; Hopkins, 2020). Broadbent (1998) argumenta que sistemas de mensuração precisam reconhecer fortalecimento de redes e capacidade de manter reciprocidade como resultados socialmente valiosos; lógica que as sociedades iorubás operacionalizavam concretamente em suas práticas comerciais.

A lógica relacional da prosperidade era corporificada por instituições como o *esùsù*, cuja avaliação de eficácia ultrapassava a dimensão financeira e incluía a capacidade de preservar confiança mútua ao longo de múltiplos ciclos de contribuição e distribuição (Annisette, 2006; Bascom, 1952; Fadipe, 1970). Aqui se manifesta a matripotência: energia vital que organiza vida social e transforma capital econômico em potência de regeneração comunitária (Oyěwùmí, 2016). A matrigestão, conforme Nah Dove (1998), fornece quadro organizativo dessa energia, convertendo-a em estruturas de tomada de decisão e de cuidado que garantem redistribuição equilibrada dos recursos, integrando princípios de justiça, reciprocidade e continuidade geracional.

As *ìyálójà* (mães do mercado) eram corporificação viva desse valor relacional: sua autoridade era validada pela capacidade de harmonizar interesses conflitantes, estabelecer preços que favorecessem toda a cadeia produtiva e restaurar a ordem quando tensões surgiam, não por meio da exclusão, mas de mediação regenerativa (Oyěwùmí, 1997; Semley, 2011). O valor relacional funcionava como métrica de prosperidade e também como critério de governança: decisões, negociações e até sanções eram julgadas pela contribuição para coesão do conjunto. Cooper (1992) já alertava que medir é também intervir na relação com a natureza, e Miller e O'Leary (1994) lembram que todo sistema de medição cria um tipo de sujeito econômico. Considerar o valor relacional como critério é criar sujeitos orientados à coesão comunitária ao invés de competição — perspectiva que Buhr (2011) e Gallhofer et al. (2000) identificam em culturas de povos originários e aborígenes, nas quais valor privilegia relações e compromissos comunitários acima de métricas individualistas de eficiência. Laughlin (1991) ajuda a ver que essa reconfiguração não se limita a ajustes pontuais, mas pode transformar os esquemas interpretativos que estruturam as organizações, abrindo caminho para contabilidade orientada à sustentação do comum.

4.7.2 Valor Intergeracional

Pensar prosperidade a partir do tempo longo significava tomar cada decisão como compromisso com quem ainda não nasceu. Entre iorubás, *iṣé Ìyá* — o trabalho de prover — guiava escolhas cotidianas pela responsabilidade de manter o fluxo de *àṣẹ* entre ancestrais e descendentes. Esse horizonte ético aproximava o cuidado material da obrigação de não interromper a corrente da vida, associando transmissão de recursos à transmissão de sentido (Hampâté Bâ, 1981, 2010). Nessa matriz, matripotência não é metáfora: é fonte de legitimidade para converter excedentes em condições de continuidade, enquanto a matrigestão organiza o cuidado distribuído que sustenta esse compromisso no tempo (Oyèwùmí, 2016; Nascimento, 2020; Dove, 1998). Boyce (2000) propõe entender contabilidade como espaço de debate público em que valores são constantemente renegociados — lógica que se manifesta concretamente quando linhagens iorubás convertiam patrimônio material em condições de autodeterminação para gerações subsequentes.

A arquitetura patrimonial reforçava essa temporalidade expandida. O arranjo cognático preservava direitos de mulheres sobre *agbo ilé* maternos mesmo após formação de novas unidades familiares, multiplicando pontos de ancoragem e amortecendo choques intergeracionais. Patrimônio não se esgotava em bens: incluía vínculos, posições rituais e reputações que garantiam recomeços possíveis a cada geração. Essa engenharia social se lê na rede da *ìdílé* e na prática de senioridade que distribui responsabilidades por idade e experiência, reduzindo risco de ruptura quando há crises ou mortes (Oyèwùmí, 1997; Awe, 1992; Fadipe, 1970; Johnson, 1921). Broadbent (1998) argumenta que sistemas de mensuração precisam abarcar múltiplos conjuntos de valores; a arquitetura patrimonial iorubá materializava essa premissa ao reconhecer que a estabilidade de vínculos e posições rituais constituíam patrimônio tão fundamental quanto terras ou recursos materiais.

A transmissão de ofícios mostra como esse critério avaliativo se materializa em competências concretas. Linhagens de ferreiros, tecelãs e curandeiras não mensuravam êxito apenas por volume de produção, mas pela formação de aprendizes capazes de ampliar repertórios técnicos e discernimento ritual. Prosperidade aparecia quando o aprendiz superava o mestre sem romper a linhagem de saber, integrando *ìwà* (caráter) e técnica como parte do valor herdado (Bascom, 1969; Hallen, 2002). Valor incluía continuidade de capacidades e redes de apoio, não apenas fluxos financeiros do período — critério que Buhr (2011) e Gallhofer, Haslam e Yonekura (2015) identificam como condição para accountability substantiva em contextos que privilegiam coesão sobre eficiência instrumental.

Instituições de poupança e circulação reforçam o teste intergeracional. O *eṣùsù* depende de reputação e memória partilhada; seu retorno inclui preservação da confiança que permite

novos ciclos — algo que cálculo convencional costuma omitir (Annisette, 2006; Fadipe, 1970). Em contextos de povos originários e do Sul Global, arranjos econômicos reproduzem estruturas sociais desejadas não por inércia, mas por desenho culturalmente informado sobre o que deve perdurar (Gallhofer et al., 2000; Alawattage, 2011). Quando práticas de mensuração passam a considerar esse horizonte — continuidade de saberes, estabilidade de vínculos, capacidade de recompor meios de vida — desloca-se o foco de curto prazo para critérios que efetivamente protegem o futuro coletivo. Ancorada na matripotência e na matrigestão, a contabilidade pode deixar de se limitar a saldos e passar a registrar se a comunidade aumentou sua aptidão de seguir adiante — o que é, afinal, o núcleo do prosperar (Oyěwùmí, 2016; Nascimento, 2020; Dove, 1998).

4.7.3 Valor Territorializado

Sucesso territorial se media pela capacidade de intensificar produtividade sem esgotar recursos naturais, estabelecer centros urbanos densos sem degradar zonas agrícolas circundantes (Hopkins, 2020; Oyěwùmí, 1997; Ki-Zerbo, 2010). Organizações matricêntricas avaliavam abundância pela harmonia estabelecida entre atividades humanas e vitalidade dos ecossistemas que as sustentavam, estabelecendo critérios que integravam eficiência econômica com sustentabilidade ecológica. Nessa matriz, *Ìyá* era a referência ética para o uso do solo: decidia-se pelo que preservava fertilidade, memória e continuidade. Carmona e Ezzamel (2006) mostram que, historicamente, práticas de registro serviram para sustentar ordens morais e não apenas cálculo. As sociedades iorubás mensuravam prosperidade territorial pela capacidade de manter ecossistemas vivos, não pela extração de valor.

Ao exemplificar o valor territorial institucionalizado, os sistemas fundiários cognáticos faziam da terra, simultaneamente, base produtiva, patrimônio transmissível e garantia creditícia — sem jamais aliená-la das redes relacionais de sustentação. Nenhuma parcela das propriedades familiares podia ser alienada sem consentimento unânime de todos os membros da linhagem, impedindo a conversão do território em mercadoria abstrata (Oyěwùmí, 1997; Adebayo, 1992; Hopkins, 2020). Ezzamel (2009), ao analisar *Maat* como princípio que vincula mensuração agrária à ordem cósmica no Antigo Egito, oferece enquadramento que ilumina como registrar safra, pousio e circulação de insumos era também confirmar equilíbrio — lógica que os sistemas fundiários iorubás sustentavam mediante a proteção da inalienabilidade territorial.

A diversificação produtiva traduz critério territorializado de autonomia estratégica. Sistemas agrícolas que combinavam cultivos anuais (*isu*, *ègè*, *àgbàdo*), plantações permanentes

(dendê, cola, karité) e recursos extrativistas (ferro, madeiras especializadas, plantas medicinais) criavam base territorial autônoma que respondia a múltiplas necessidades comunitárias (Hopkins, 2020; Johnson, 1921; Raji, Olumoh & Abejide, 2013). Quando comunidades conseguiam sustentar alimentação diversificada, produção artesanal especializada, medicina tradicional e rituais cerimoniais utilizando principalmente recursos territoriais próprios, demonstravam valor territorializado que integrava autonomia econômica com identidade cultural enraizada. Hampâté Bâ (2010) descreve práticas de cuidado territorial como parte da pedagogia comunitária, evidenciando que o valor territorializado não separava contabilidade de rito: indicadores de abundância incluíam a capacidade do terreno de sustentar festividades, alianças e reparações.

Buhr (2011) argumenta que métricas sensíveis a vínculos socioecológicos são condição para *accountability* substantiva. As sociedades iorubás avaliavam prosperidade territorial pela regeneração de ecossistemas, não pela extração de recursos. A aproximação com outras tradições matricêntricas reforça esse enquadramento. Em sociedades aborígenes, a *Dreaming Law* inscreve deveres de guarda que tornam o território sujeito de responsabilidade, e trocas com artefatos rituais viabilizam a renovação de alianças ambientais (Gallhofer et al., 2000). Entre os Māori, *Whenua* — "terra/placenta" — associa pertença e redistribuição, impedindo que espaço seja reduzido a ativo alienável (Patel & Greer, 2000). Tomados em conjunto, esses aportes apontam para indicadores que considerem regeneração, consentimento coletivo e integridade de lugares de memória como critérios de avaliação territorial, alinhando matripotência (Oyěwùmí, 2016) e matrigestão como arranjos de governança do comum (Dove, 1998).

4.7.4 Valor Matricêntrico

O critério matricêntrico integra os anteriores em síntese avaliativa que reconhece prosperidade como capacidade de mobilizar *àșe* para sustentar vida coletiva, privilegiando regeneração cósmica sobre dominação individual. Abundância se realiza quando energia vital circula livremente por redes relacionais, sustentando florescimento presente e futuro em harmonia com territórios e ancestralidade. Este valor articula relacionalidade, continuidade intergeracional e enraizamento territorial (Oyěwùmí, 2016; Washington, 2005). Cooper (1992) argumenta pela necessidade de romper com a escrita contábil que naturaliza hierarquias falocêntricas e produzir contabilidade capaz de traduzir fluxos de vida em critérios de

cuidado — exatamente o que o valor matricêntrico desdobrava nas estruturas organizacionais iorubás.

As *ìyálóde* materializavam valor matricêntrico como critério de autoridade integral que transcendia especializações setoriais. Lideranças como Efunsetan Aniwura e Madame Tinubu eram reconhecidas pela capacidade de mobilizar *àṣẹ abiyamọ* — poder da palavra derivado da procriação — para harmonizar múltiplas dimensões da vida comunitária simultaneamente. Quando *ìyálóde* mobilizavam recursos comerciais para logística militar, conhecimento genealógico para mediar disputas territoriais e vínculos espirituais para legitimar políticas econômicas, demonstravam critério matricêntrico que integra múltiplas racionalidades em governança coesa (Awe, 1992; Semley, 2011; Denzer, 1994). Cada decisão era medida não pelo ganho individual, mas pela contribuição para restaurar equilíbrio, reparar vínculos e sustentar continuidade do conjunto — lógica que Broadbent (1998) identifica como condição para sistemas de mensuração que abarquem múltiplos conjuntos de valores, desestabilizando pretensa neutralidade que privilegia eficiência técnica.

As *àjé* representam outra faceta do valor matricêntrico: capacidade dual de dinamizar ou restringir fluxos econômicos conforme necessidades comunitárias. Quando *àjé* transformavam disputas comerciais em alianças produtivas, crises de abastecimento em oportunidades de diversificação e tensões territoriais em acordos de cooperação, manifestavam critério matricêntrico que reconhece abundância como força transformadora capaz de regenerar condições adversas em prosperidade compartilhada (Apter, 2013; Washington, 2005; Mathews, 2014). Essa capacidade de conversão alinha-se com o que Gallhofer, Haslam e Yonekura (2015), Buhr (2011) e Annisette (2006) identificam como falhas fundamentais de métricas que ignoram justiça social, relações socioecológicas e epistemologias africanas apagadas pelo epistemicídio.

A matripotência (Oyèwùmí, 1997; 2016) oferece fundamento ético, e a matrigestão o arranjo institucional que dá forma a esse julgamento. Como argumenta Nah Dove (1998; 2020), a matriz materno-centrada é a epistemologia que organiza vida em sua plenitude; Pontes (2021) demonstra como a matrigestão traduz esse princípio — enraizado tanto na cosmopercepção iorubá quanto na tradição kemética (Karenga, 2004) — em governança concreta, focada no cuidado. Como observa Oyèwùmí (2016), o feminino é categoria ontológica que estrutura a própria ordem social, não atributo biológico periférico. Essa centralidade cosmológica faz da prosperidade fenômeno que só se confirma quando fortalece vínculos e amplia capacidade de regeneração. Os critérios iorubás convergem para evidenciar que essas sociedades elaboraram arquitetura avaliativa que integrava competência técnica com responsabilidade cósmica,

eficiência presente com sustentabilidade futura, autonomia individual com prosperidade coletiva (Diop, 1987; Malomalo, 2020; Robertson, 1988). Isso transformava o ato de prestar contas de exercício de vigilância em ritual de pertencimento — contribuição fundamental para reposicionar a contabilidade como tecnologia de emancipação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao fim deste percurso investigativo convictos de que ele representa, na verdade, um início. O framework matricêntrico enraizado na cosmopercepção iorubá que sistematizamos neste estudo não se oferece como produto acabado, mas como tecnologia relacional viva que convida o campo contábil a reconhecer outras possibilidades de compreender organização, registro e prosperidade. Pela compreensão ancestral de que cada fim é sempre uma semente, aquilo que parece encerrar-se revela-se abertura para novos ciclos de florescimento.

A inversão metodológica que orientou esta investigação — posicionar a cosmopercepção iorubá como fonte da teoria, não como dado cultural necessitando validação externa — revelou que as sociedades iorubás pré-coloniais estruturaram sistemas organizacionais completos que integravam eficácia técnica com responsabilidade cósmica, competência na gestão com compromisso intergeracional. A matripotência estabeleceu-se como categoria ontológica que posiciona no feminino matricêntrico a origem da agência organizadora, transcendendo biologismos para afirmar-se como força vital que sustenta relacionalidade entre pessoas, territórios e ancestralidade. A materialização dessa potência vital ocorreu por meio da matrigestão como linguagem organizacional que traduziu fundamentos cosmológicos em práticas concretas de governança coletiva. *Ìyá*, como categoria cosmológica primordial, ensina que a autoridade legítima advém da capacidade de gerar e sustentar vida, nunca de dominação sobre outras formas de existência.

Àṣẹ e *coroética* confluem como fundamentos de uma racionalidade organizacional baseada em regeneração relacional. Diferentemente dos sistemas convencionais que esgotam recursos mediante uso, *àṣẹ* se amplifica quando mobilizado para prosperidade coletiva — energia vital que cresce na partilha e se fortalece na reciprocidade. A *coroética*, consciência que nasce do coração (*Ib*) na tradição kemética, subordina cálculos instrumentais às responsabilidades que conectam pessoas, territórios e ancestralidade em totalidade relacional. Este entrelaçar entre força vital e ética do coração pulsou no framework matricêntrico como sistema circulatório: cada pulso nutriu os demais em movimento contínuo que assegurou

vitalidade da rede em detrimento da fragmentação individualista, evidenciando como matripotência e matrigestão convergem para sustentar prosperidade regenerativa.

Essa arquitetura sistêmica nos mostra que as sociedades iorubás estruturaram modalidades de coordenação que dispensavam hierarquias rígidas, fundamentando-se no reconhecimento comunitário da autoridade matricêntrica. Quando as *àwọn ìyá* mobilizavam autoridade para mediar deliberações, ativavam matripotência compartilhada, convertendo experiência relacional acumulada em legitimidade política fundada nas redes de pertencimento. As *ìyálóde*, ao exercerem regulação que integrava dimensões econômicas, políticas e espirituais, materializavam matrigestão como ética organizacional que coordena múltiplas dimensões da vida coletiva simultaneamente. O *esùsù*, tecnologia financeira baseada em confiança mútua e reciprocidade, evidencia que sistemas outros de registro e prestação de contas não apenas existiram, mas prosperaram durante séculos. Essas práticas encontram ecos em culturas matricêntricas documentadas na literatura, como a *Dreaming Law* aborígene que conecta tempo mítico e território, ou a *whenua* maori que vincula terra e ancestralidade, evidenciando convergências epistemológicas planetárias que privilegiam relacionalidade sobre dominação individual.

A sistematização do framework matricêntrico responde diretamente aos questionamentos que atravessam décadas de crítica feminista na contabilidade. As denúncias aos sistemas falocêntricos estruturados por oposições binárias hierárquicas e as propostas de uma "contabilidade feminina" fundada na multiplicidade, generosidade e rejeição da equivalência calculada encontram precedente histórico concreto nas práticas iorubás. A proposta de uma "contabilidade para a natureza (M)ãe" capaz de romper com a escrita que reduz a natureza a objeto encontra materialização na centralidade de *Ìyá* como categoria organizacional que legitima ações sustentadoras do ciclo vital. As visões de contabilidade orientada por deliberação coletiva, escuta múltipla e sustentabilidade baseada em conexões, que questionam o "universal masculino" construído sobre objetividade desencarnada e autonomia individual, antecipavam aquilo que encontramos nas racionalidades iorubás.

Nossa investigação apresenta, contudo, que essas propostas — embora visionárias — permaneceram estruturadas pela oposição masculino/feminino, imposição colonial sobre cosmo percepções africanas. As racionalidades iorubás transcendem essa limitação ao fundamentarem-se em senioridade e relacionalidade como categorias organizadoras precedentes aos binarismos da modernidade. A "imaginação feminista" como forma de construir contabilidade a partir das margens encontra materialização histórica nos processos decisórios iorubás que integravam consulta ancestral, deliberação coletiva e validação

espiritual, evidenciando ser possível transcender fragmentações disciplinares modernas sem cair nas armadilhas da absorção de pautas críticas por lógicas neoliberais.

Essa arquitetura sistêmica responde às três perguntas centrais que atravessam o campo crítico da contabilidade: o que conta, quem conta e para quem se presta contas. Medir deixa de ser exercício neutro para incluir vínculos, reparações e continuidade como variáveis legítimas. Na dimensão matricêntrica, *Ìyá* oferece o critério ético — ações valem quando sustentam fluxo de *àṣẹ* e protegem o comum — enquanto a "contabilidade para a natureza (M)ãe" indica o gesto técnico: registrar para cuidar, tornar visível para reparar, publicizar para legitimar. Isso transforma fundamentalmente o ato de "prestar contas": de exercício de vigilância individual a ritual de pertencimento comunitário. A compreensão sobre o caráter performativo da contabilidade fundamenta nossa convicção de que essa tecnologia pode ser redirecionada para construir realidades organizacionais baseadas em relacionalidade, ancestralidade e regeneração, transcendendo sua função histórica de legitimação de hierarquias individualistas.

Escavar ausências sistemáticas no campo contábil possibilitou compreender que o epistemicídio não acontece por acaso — pelo contrário, é estratégia deliberada para legitimação da dominação colonial, desqualificando racionalidades outras que ameaçavam hegemonias ocidentais. A "arqueologia das ausências" que empreendemos revelou que práticas relacionais, ritualizadas e comunitárias foram tornadas impossíveis de articular dentro da linguagem contábil dominante não por inadequação técnica, mas por vigilância epistêmica sistemática que protegia fronteiras do conhecimento considerado legítimo. Invertemos essa lógica, posicionando matripotência e matrigestão como categorias analíticas primordiais enraizadas na cosmopercepção iorubá, abrindo caminhos para repensar desde os fundamentos aquilo que significa organizar, registrar e prosperar.

Esta inversão metodológica representa movimento de descolonização epistêmica que transcende inclusão simbólica para estabelecer fundamentos próprios de compreensão organizacional. Diferentemente das propostas feministas ocidentais que reproduzem dinâmicas coloniais ao naturalizar gênero como categoria universal, o framework matricêntrico fundamenta-se em senioridade, ancestralidade e responsabilidade comunitária como categorias organizadoras precedentes aos binarismos da modernidade. Ao articular tradições kemáticas e iorubás, evidenciamos continuidades epistemológicas africanas que atravessaram o Atlântico e permanecem vivas em práticas afro-diaspóricas contemporâneas.

Reconhecemos, contudo, que esta pesquisa carrega tensões metodológicas que carecem de reflexão crítica. O próprio gesto de sistematizar racionalidades matricêntricas em framework analítico defronta-se com o risco de domesticar sua radicalidade epistêmica, transformando

saberes relacionais em modelos aplicáveis conforme os mesmos parâmetros que historicamente os inviabilizaram. A vigilância metodológica que mantivemos durante toda a investigação visou preservar a potência descolonizadora do framework matricêntrico, assegurando que matripotência e matrigestão não se reduzissem a ferramentas instrumentais absorvíveis por lógicas neoliberais. Como nos alerta a epistemologia feminista negra, as ferramentas do senhor nunca irão dismantelar a casa grande, o que nos exigiu criar instrumentos analíticos enraizados em epistemologias africanas ao invés de simplesmente adaptar categorias ocidentais.

A dependência de fontes secundárias consolidadas, embora metodologicamente justificada pela natureza teórico-conceitual desta investigação, limita nossa capacidade de acessar dimensões vivenciais dessas práticas que transcendem registros etnográficos e historiográficos. O distanciamento temporal e geográfico das sociedades iorubás pré-coloniais impõe desafios interpretativos significativos: trabalhamos com registros produzidos majoritariamente por observadores externos — colonizadores, missionários, etnógrafos — cujos olhares foram inevitavelmente filtrados por suas próprias cosmovisões. Embora tenhamos privilegiado fontes africanas e afro-diaspóricas sempre que possível, a ausência de registros escritos produzidos pelas próprias sociedades iorubás em seus termos constitui lacuna estrutural que marca esta investigação. Essas limitações não invalidam os achados, mas evidenciam que o framework matricêntrico proposto se oferece como experimento epistêmico inicial que requer aprofundamento mediante múltiplas estratégias investigativas.

Validar essas racionalidades matricênticas exige diálogo contínuo com comunidades africanas e afro-diaspóricas que preservam essas tradições, indo além das apropriações acadêmicas para estabelecer colaborações que honrem a propriedade intelectual ancestral. O framework matricêntrico proposto abre caminhos para investigações futuras que aprofundem a compreensão de como matripotência e matrigestão se materializam em contextos organizacionais contemporâneos, tanto em comunidades que mantêm práticas matricênticas quanto em arranjos institucionais que buscam alternativas às lógicas individualistas hegemônicas. A construção de instrumentos contábeis que traduzam esses princípios em tecnologias aplicáveis pode transformar a prática contábil para além do tecnicismo, enquanto a integração de epistemologias africanas na formação profissional pode criar condições para que futuras gerações de contadores reconheçam racionalidades outras como fundamentos legítimos do campo.

Chegamos à compreensão de que investigar racionalidades matricênticas significa reconectar-se com futuro ancestral — reconhecimento de que aquilo que precisa florescer já existe em forma de semente na sabedoria coletiva. As tecnologias organizacionais necessárias

para enfrentar as crises da modernidade não precisam ser inventadas do zero: podem ser redescobertas, reativadas, recriadas no diálogo respeitoso com tradições que jamais cessaram de existir. A cosmopercepção iorubá ensina que presente, passado e futuro coexistem como dimensões simultâneas da existência. Quando honramos a sabedoria ancestral, não reproduzimos o passado, mas criamos condições para que futuros regenerativos se manifestem.

O framework matricêntrico que sistematizamos apresenta-se como ponte entre memória e projeto, entre tradição e transformação, entre enraizamento territorial e responsabilidade planetária. A matripotência ensina que nossa riqueza maior advém das redes relacionais que nos constituem, da ancestralidade que nos orienta, da responsabilidade cósmica que nos conecta com todas as formas de vida. A matrigestão orienta sobre como essa potência vital pode ser traduzida em práticas organizacionais que honrem, preservem e expandam essas redes. O campo contábil pode contribuir para essa abundância relacional mediante tecnologias que sustentem relacionalidade, ao invés de fragmentá-la; que valorizem regeneração, ao invés de extração; que reconheçam responsabilidade intergeracional, ao invés de acumulação individual.

Que esta investigação chegue como convite para que outros pesquisadores, comunidades e organizações explorem possibilidades organizacionais fundamentadas em relacionalidade, ancestralidade e regeneração. Que os conceitos aqui sistematizados, especialmente matripotência e matrigestão, circulem e se transformem a partir do uso criativo que diferentes agentes farão deles, sempre mantendo coerência com os fundamentos cosmológicos que os sustentam. Finalizamos com gratidão à ancestralidade africana que sustenta nossa capacidade de pensar outras possibilidades organizacionais. Que *àṣẹ* continue circulando por meio de todas as pessoas que dedicam suas vidas à construção de mundos mais justos, relacionais e regenerativos.

REFERÊNCIAS

- Abdalla, M., & Faria, A. (2017). Em defesa da opção decolonial em administração/gestão. *Cadernos Ebape.br*, 15, 914-929
- Abiodun, R.F. (1994). Understanding Yoruba Art and Aesthetics: The Concept of Ase. *African Arts*, 27, 68-103.
- Alawattage, C., & Wickramasinghe, D. (2009). Institutionalisation of control and accounting for bonded labour in colonial plantations: A historical analysis. *Critical Perspectives on Accounting*, 20(6), 701-715.

- Alawattage, C. (2011). The calculative reproduction of social structures – The field of gem mining in Sri Lanka. *Critical Perspectives on Accounting*, 22(1), 1–19.
- Alawattage, C., Arjaliès, D.-L., Barrett, M., Bernard, J., Casa Nova, S. P. C., Cho, C. H., Cooper, C., Denedo, M., Drujon D'Astros, C., Evans, R., Ejiogu, A., Frieden, L., Ghio, A., McGuigan, N., Luo, Y., Pimentel, E., Powell, L., Navarro Pérez, P. A., Quattrone, P., Romi, A. M., Smyth, S., Sopt, J., & Sorola, M. (2021). Opening accounting: A manifesto. *Accounting Forum*, 45(3), 227-246.
- Annisette, M. (2006). People and periods untouched by accounting history: An ancient Yoruba practice. *Accounting History*, 11(4), 399-417.
- Apter, A. (2013). The blood of mothers: Women, money, and markets in Yoruba-Atlantic perspective. *The Journal of African American History*, 98(1), 72–98.
- Asante, M. K. (2009a). Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In E. L. Nascimento (Org.), *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* (pp. 93–110). Selo Negro.
- Awe, B. (1992). *Nigerian women in historical perspective*. Sankore Publishers ; Bookcraft.
- Bartoluzzio, L. F., Pedroso, C. A., & Sauerbronn, F. F. (2022). História da contabilidade no Brasil: Mapeamento da produção acadêmica de 1980 a 2020. *Revista Contemporânea de Contabilidade*, 19(52), 03-21.
- Bascom, W. R. (1942). The principle of seniority in the social structure of the Yoruba. *American Anthropologist*, 44(1), 37–46.
- Bascom, W. R. (1948). West Africa and the Complexity of Primitive Cultures. *American Anthropologist*, 50(1), 18–23.
- Bascom, W. R. (1962). Some Aspects of Yoruba Urbanism. *American Anthropological Association. American Anthropologist*, 64(4), 699-709.
- Bascom, W. (1969). *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*. Indiana University Press.
- Baxter, J., & Chua, W. F. (2003). Alternative management accounting research—whence and whither. *Accounting, Organizations and Society*, 28, 97-126.
- Biobaku, S. O. (Ed.). (1973). *Sources of Yoruba history*. Clarendon Press.
- Boni, T. (2017). Feminism, philosophy, and culture in Africa. In A. Garry, S. J. Khader, & A. Stone (Eds.), *The Routledge companion to feminist philosophy* (pp. 49–59). Routledge.
- Broadbent, J. (1998). The gendered nature of "accounting logic": Pointers to an accounting that encompasses multiple values. *Critical Perspectives on Accounting*, 9(3), 267-297.
- Brown, J. (2009). Democracy, sustainability and dialogic accounting technologies: Taking pluralism seriously. *Critical Perspectives on Accounting*, 20(3), 313-342.

- Bryer, A. (2023). Critical accounting as an indigenous project. *Critical Perspectives on Accounting*, 93, 102579.
- Buhr, N. (2011). Indigenous peoples in the accounting literature: Time for a plot change and some Canadian suggestions. *Accounting History*, 16(2), 139-160.
- Carmona, S., & Ezzamel, M. (2006). Accounting and religion: A historical perspective. *Accounting History*, 11(4), 365–385.
- Carmona, S., & Ezzamel, M. (2015). Accounting and lived experience in the gendered workplace. *Accounting, Organizations and Society*, 42, 1–11.
- Carnegie, G. D., & Napier, C. J. (1996). Critical and interpretive histories: insights into accounting's present and future through its past. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 9(3), 7–39.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Coetzee, A. (2018). Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyěwùmí as a relational thinker. *Gender and Women's Studies*, 1(1), 1–16.
- Collins, P. H. (1990). Learning from the outsider within: The sociological significance of black feminist thought. *Social Problems*, 33(6), 14-32.
- Cooper, C. (1992). The non and nom of accounting for (M)other nature. *Accounting, Auditing and Accountability Journal*, 5(3), 16-39.
- Cooper, C., & Coulson, A.B. (2014). Accounting activism and Bourdieu's 'collective intellectual'—reflections on the ICL case. *Critical Perspectives on Accounting*, 25, 237-254.
- Couto, F. F., Honorato, B. E. F., & Silva, E. R. da (2019). Organizações outras: Diálogos entre a teoria da prática e a abordagem decolonial de Dussel. *Revista de Administração Contemporânea*, 23(2), 249-267.
- Davie, S. S. K. (2000). The significance of ambiguity in accounting and everyday life: The self-perpetuation of accounting. *Critical Perspectives on Accounting*, 11(3), 311–334.
- Dent, J. F. (1991). Accounting and organizational cultures: A field study of the emergence of a new organizational reality. *Accounting, Organizations and Society*, 16(8), 705–732.
- Denzer, L. (1994). Yoruba Women: A Historiographical Study. *The International Journal of African Historical Studies*, 27(1), 1-39
- Dillard, J., & Reynolds, M. A. (2007). Corn maiden: A story of accounting and the construction of gendered and "raced" subjects. *Critical Perspectives on Accounting*, 18(3), 179-205.
- Diop, C. A. (1974). *The African origin of civilization: Myth or reality?* Lawrence Hill.

- Diop, C. A. (1987). *Precolonial Black Africa: A comparative study of the political and social systems of Europe and Black Africa, from antiquity to the formation of modern states*. Lawrence Hill & Company.
- Diop, C. A. (1989). *The cultural unity of Black Africa: The domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity*. Karnak House.
- Diop, C. A. (2014). *A unidade cultural da África negra*. Edições Pedagogo; Edições Mulemba.
- Dove, N. (1998). African womanism: An Afrocentric theory. *Journal of Black Studies*, 28(5), 515–539.
- Dove, N. (2020). *Duafe – mães afrikanas: Portadora da cultura, desenvolvedora da mudança social*. Medu Nter Livros.
- Drewal Henri. Art and the Perception of Women in Yorùbá Culture. In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 17, n°68, 1977. pp. 545-567.
- Drewal, H. J., & Drewal, M. T. (1990). *Gẹ̀lẹ̀dẹ̀: Art and female power among the Yoruba*. Indiana University Press.
- Drewal, M. T. (1992). *Yoruba ritual: Performers, play, agency*. Indiana University Press.
- Ezzamel, M. (2009). Order and accounting as a performative ritual: Evidence from ancient Egypt. *Accounting, Organizations and Society*, 34(3-4), 348-380.
- Ezzamel, M., & Willmott, H. (2014). Registering ‘the Ethical’ in Organization Theory Formation: Towards the Disclosure of an ‘Invisible Force’. *Organization Studies*, 35(7), 1013-1039.
- Ezzamel, M. (2025). *The economy of ancient Egypt: State, administration, institutions*. Routledge.
- Fadipe, N. A. (1970). *The Sociology of the Yoruba*. F. O. Okediji & O. O. Okediji (Eds.). Ibadan University Press.
- Falola, T. (Ed.). (2000). *Tradition and change in Africa: The essays of J. F. Ade. Ajayi*. Africa World Press.
- Falola, T., & Genova, A. (Eds.). (2006). *Yorùbá Identity and Power Politics* (Vol. 22). Boydell & Brewer. <http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt81p3p>.
- Falola, T. and Heaton, M.W. 2008. *A History of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EdUFBA.
- Fleischman, R. K., Oldroyd, D., & Tyson, T. N. (2004). Monetising human life: Slave valuations on US and British West Indian plantations. *Accounting History*, 9(2), 35-62.
- Flor do Nascimento, W. (2016). Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. *Prometeus: Filosofia em Revista*, 9(2), 231-245.
- Flor do Nascimento, W. (2020). Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72, 199-208.

- Flor do Nascimento, W. (2021). Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. *Revista De Filosofia Aurora*, 33(59).
- Flor do Nascimento, W. (2022). Oxalá: as potências de quem vem antes... In C. Santanna (Org.), *Xirê epistemológico: roda, ancestralidade, educação*. Autografia
- Foucault, M. (2008). *Microfísica do poder*. Edições Graal.
- Fukofuka, P., & Jacobs, K. (2018). Accounting as capital and doxa: exploring power and resistance in World Bank projects in Tonga. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 31(2), 608-625.
- Fukofuka, P., Scobie, M., & Finau, G. (2023). Indigenous practices of accounting on the ground: A Bourdieusian perspective. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 36(1), 96-119.
- Gbadegesin, S. (1991). *African philosophy: Traditional Yoruba philosophy and contemporary African realities*. Peter Lang.
- Gallhofer, S., & Haslam, J. (2000). Developing appreciation of emancipatory accounting: insights from indigenous cultures. *Critical Perspectives on Accounting*, 11(6), 755–781.
- Gallhofer, S., Gibson, K., Haslam, J., McNicholas, P., & Takiari, B. (2000). Developing environmental accounting: insights from indigenous cultures. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 13(3), 381-409.
- Gallhofer, S., & Haslam, J. (2006). Mobilising accounting in the radical media during the first world war and its aftermath: the case of forward in the context of red clydeside. *Critical Perspectives on Accounting*, 17(2-3), 224–252.
- Gallhofer, S., & Haslam, J. (2011). Emancipation, the spiritual and accounting. *Critical Perspectives on Accounting*, 22(3), 302-318.
- Gallhofer, S., Haslam, J., & Yonekura, A. (2015). Accounting as differentiated universal for emancipatory praxis: Accounting delineation and mobilisation for emancipation(s) recognising democracy and difference. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 28(5), 846–874.
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Gordon, L. R. (2018). *Black issues in philosophy: The African decolonial thought of Oyèrónké Oyěwùmí*. Blog of the APA. <https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-theafricandecolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em 20 de Junho de 2025.
- Hallen, B. (2002). *A short history of African philosophy*. Indiana University Press.
- Hammond, T., & Oakes, L. S. (1992). Some feminisms and their implications for accounting practice. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 5(3), 52-70.

- Hammond, T., Clayton, B. M., & Arnold, P. J. (2012). An "unofficial" history of race relations in the South African accounting profession: Perspectives on the apartheid era. *Accounting, Organizations and Society*, 37(5), 335–350.
- Hampâté Bâ, A. (2010). A tradição viva. In J. Ki-Zerbo (Ed.), *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África* (2ª ed., pp. 167–212). Unesco.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledge: The science question in feminism and the privilege of the partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–600.
- Harding, S. (1991). *Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Hillbom, E. (2010). *Afrika. En kontinents ekonomiska och sociala historia*. SNS Förlag
- Hopwood, A. G. (1978). Towards an organizational perspective for the study of accounting and information systems. *Accounting, Organizations and Society*, 3(1), 3–13.
- Hines, R. D. (1988). Financial accounting: In communicating reality, we construct reality. *Accounting, Organizations and Society*, 13(3), 251–261.
- Hopwood, A. G. (1983). On trying to study accounting in the contexts in which it operates. *Accounting, Organizations and Society*, 8(2-3), 287–305.
- Hopwood, A. G. (1987). The archaeology of accounting systems. *Accounting, Organizations and Society*, 12, 207–234.
- Hopkins, A. G. (2020). *An economic history of West Africa* (2nd ed.). Routledge.
- Jacobs, K., & Kemp, J. (2002). Exploring accounting presence and absence: case studies from Bangladesh. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 15(2), 143–161.
- Johnson, S. (1921). *The history of the Yorubas*. CSS Bookshops.
- Karenga, M. (2004). *Maat, the moral ideal in ancient Egypt: A study in classical African ethics*. Routledge.
- Kamla, R. (2015). Critical Muslim intellectuals' thought: Possible contributions to the development of emancipatory accounting thought. *Critical Perspectives on Accounting*, 31, 64–74.
- Killian, S. (2010). No accounting for these people: Shell in Ireland and accounting language. *Critical Perspectives on Accounting*, 21(8), 711–723.
- Kim, S. N. (2004). Imperialism without empire: silence in contemporary accounting research on race/ethnicity. *Critical Perspectives on Accounting*, 15(1), 95–133.
- Kim, S. N. (2008). Whose voice is it anyway? Rethinking the oral history method in accounting research on race, ethnicity and gender. *Critical Perspectives on Accounting*, 19(8), 1346–1369.
- Ki-Zerbo, J. (Ed.). (2010). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. UNESCO.

- Komori, N. (2012). Visualizing the negative space: Making feminine accounting practices visible by reference to Japanese women's household accounting practices. *Critical Perspectives on Accounting*, 23(6), 451-467.
- Kunnie, J. E. (2013). Restoring Africa's Heartland: Earth, Women, Culture, and Community. *Journal of Black Studies*, 44(4), 426-448.
- Lehman, C. R. (2019). Reflecting on now more than ever: Feminism in accounting. *Critical Perspectives on Accounting*, 65, 102080.
- Lorde, A. (2007). *Sister outsider: Essays and speeches by Audre Lorde*. The Crossing Press.
- MacKenzie, D. (2009). *Material markets: How economic agents are constructed*. Oxford University Press.
- Malomalo, B. (2020). A justiça teórico-política ao matriarcado para se pensar a África contemporânea. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 12(31), 224–240.
- Mathews, S. J. (2014). *Ajé & Àjé: Gender and female power in Yorùbáland* [Master's thesis, University of California, Los Angeles]. UCLA Electronic Theses and Dissertations.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.
- McIntosh, M. K. (2013). The context, causes, and cultural valuation of Yoruba and Baganda women's participation in the public economy. *PAS Working Papers*, Number 22. Program of African Studies, Northwestern University.
- Mignolo, W. D. (2017). *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora UFMG.
- Miller, P., Hopper, T., & Laughlin, R. (1991). The new accounting history: An introduction. *Accounting, Organizations and Society*, 16(5-6), 395–403.
- Mudimbe, V. Y. (2013). *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Edições Pedagogo; Edições Mulemba.
- Oyěwùmí, O. (1997). *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. University of Minnesota Press.
- Oyěwùmí, O. (2016). *What gender is motherhood?: Changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity*. Palgrave Macmillan.
- Patel, C., & Greer, B. (2000). The question of worldviews and the accounting of Australian Aboriginals. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 13(2), 173–191.
- Pontes, K. R. (2021). *Matrigestão: O útero mítico é a ética do coração nas feminilidades africanas* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 227-278). CLACSO.
- Ramose, M. B. (2002). The ethics of ubuntu. In P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (Eds.), *The African philosophy reader* (pp. 324–330). Routledge.
- Raji, A. O. Y., Olumoh, A. O., & Abejide, S. T. (2013). Women and their role in the economy of pre-colonial Ilorin, Northern Nigeria. *Arabian Journal of Business and Management Review (OMAN Chapter)*, 3(5), 43–54.
- Robertson, C. C. (1988). Never underestimate the power of women: The transforming vision of African women's history. *Women's Studies International Forum*, 11(5), 439–453.
- Rocha, A. M. (2023). *Corpo-orí-idade: Uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília]. Programa de Pós-Graduação em Metafísica.
- Salami, M. (2020). *Sensuous knowledge: A black feminist approach for everyone*. Zed Books.
- Santana, T. (2022). Ressonâncias e ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo. *Trans/Form/Ação*, 45(Edição Especial), 149–168.
- Semley, L. D. (2011). *Mother is gold, father is glass: Gender and colonialism in a Yorùbá town*. Indiana University Press.
- Sharp, N. (1996). *No ordinary judgment: Mabo, the Murray Islanders' land case*. Aboriginal Studies Press.
- Silva, D. N., & Carrieri, A. P. (2022). Escrivivência organizacional: As práticas de escrita de Carolina Maria de Jesus como resistência. *Organizações & Sociedade*, 29(102), 532-556.
- Smith, D. E. (1987). *The everyday world as problematic: A feminist sociology*. Northeastern University Press.
- Smith, R. (1988). *Kingdoms of the Yoruba* (3rd ed.). Currey.
- Somé, S. (2014, 26 de setembro). *A (M)otherworld is possible* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=jJ8yU_K6nL8. Acesso em 15 de Abril de 2025.
- Stephenson, M. A., & Ratnapala, S. (Eds.). (1993). *Mabo: A judicial revolution. The Aboriginal land rights decision and its impact on Australian law*. University of Queensland Press.
- Tinkelman, D. (2024). 'Money does not stink' – Accounting and slavery. *Accounting History*, 29(2), 314–332.
- Tshiamalenga Ntumba, M. (2014). *Le réel comme procès multiforme: Pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural*. Édilivre.
- Sudarkasa, N. (1973). *Where women work: A study of Yoruba women in the marketplace and in the home* (Anthropological Papers No. 53). Museum of Anthropology, University of Michigan.

- Sudarkasa, N. (1986). "The Status of Women" in Indigenous African Societies. *Feminist Studies*, 12(1), 91–103.
- Walsh, C. (2019). Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)*, 5(1), 6–39.
- Washington, Teresa N. 2005. *Our Mothers, Our Powers, Our Texts: Manifestations of Ajé in Africana Literature*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Walker, S. P., & Carnegie, G. D. (2007). Budgetary earmarking and the control of the extravagant woman in Australia, 1850-1920. *Critical Perspectives on Accounting*, 18(2), 233-261.

GLOSSÁRIO

àárínà: trabalho coletivo.

àgbà: pessoas mais velhas.

àgbàyà: insulto usado para repreender pessoas que violavam códigos de comportamento ("de mais idade para nada").

agbo ilé: habitações linhageiras, composto da linhagem.

àjé: força, poder (dual: benevolente e restritivo).

Ajé: divindade específica relacionada à prosperidade.

àjọṣe: cooperação coletiva.

àkọṣẹ́jáyé: ritual realizado ao nascer de uma criança para descobrir como ela se articulava com a vida coletiva.

àkúnlẹ̀yàn: processo pelo qual a alma pré-terrena escolhe seu orí.

alàṣe-ekeji òrìṣà: "soberanos que são próximos a Deus".

aláwo: quem pratica a divinação (termo sem gênero).

àlọ: narrativas.

amon e ayan: duas variedades de argila utilizadas na cerâmica.

àpótí: baús para guardar tecidos.

àṣe: energia vital, força, autoridade, comando.

àṣe abiyamọ: poder da palavra derivado da procriação.

aṣo: tecidos.

aṣo-ofi: categoria de tecidos amplamente demandados.

àwọ̀n ìyá: as mães (coletivamente).

àwọ̀n ìyá wa: sociedade ritual de mulheres poderosas.

ayaba: consortes reais, mães do palácio.

baálẹ̀: chefe masculino de aldeia ou linhagem.

Bàbá: distinção intelectual e signo de senioridade.

babaláwo: especialista em divinação de Ifá; mestre no domínio do *awo* (mistério).

balogun: chefes militares.

dùndún: tambores de fala.

ẹ̀bọ: sacrifício.

Éṣẹ̀rindínlógún: sistema divinatório com dezesseis búzios.

efa: seis.

egbé: associações de mulheres.

egbé obìnrin: associações de mulheres.

ègè: mandioca.

èkọ: alimento feito com farinha de milho.

èlùbọ: farinha refinada de inhame.

eni-ojà: responsável pelos mercados do rei.

epa: amendoim.

esùsù: sistema coletivo de poupança rotativa.

eta: minério.

Ifá: sistema de conhecimento e divinação.

ìbálẹ̀: cerimônia de saudação e reverência.

ìdílẹ̀: linhagens.

ijokun: planta tintória.

ikin: castanhas rituais, nozes de palma.

ìkúnlẹ̀ abiyamọ̀: dor do parto (invocação ritual).

ìlàrìs: guarda-costas especializados.

ilẹ̀-ẹ̀kọ̀: "casa do conhecimento".

ilé irin: "casa do ferro".

ilú: centros urbanos, cidades.

irin: ferro.

işẹ̀ Ìyá: o trabalho de prover a prole.

isu: inhame.

ìtàn: histórias.

ìwà: caráter.

iwo: entrar em.

iwofa: modalidade de instrumento financeiro/acordo de serviço.

ìyá: mãe, procriadora

Ìyá Fin Iku: autoridade feminina no sistema monárquico do Antigo Oyo.

Ìyá Kéré: "Pequena Mãe" que controlava tesouros reais.

Ìyá Monari: autoridade feminina no sistema monárquico do Antigo Oyo.

Ìyá Naso: liderava o culto de Şàngó.

ìyá odẹ̀: caçadora.

Ìyálóde: "mãe de assuntos públicos", autoridade mercantil-comunitária.

Ìyálójà: "mãe do mercado".

Ìyàmi: sociedade ritual de mulheres poderosas.

ìyanifa: "mãe de Ifá".

iyalawo: "mãe de divinação".

ìyá mi: minha mãe (forma de veneração).

koko: Colocasia antiquorum.

kundu: conhecimento organizacional acumulado na tradição bantu-kongo.

nzambi: Espírito da Existência na tradição bantu-kongo.

oba: Monarca ou soberano (um título neutro em gênero).

obi: nozes de cola.

obìnrin: fêmeas.

odù Ifá: versos do sistema Ifá.

Odùdùwà: divindade feminina criadora, considerada uma Ìyá.

ọjà: mercados.

ọkà: alimento elaborado com farinha de inhame.

ọkàn ayé: "coração" que sustenta o pulso coletivo.

ọkùnrin: machos.

Olódùmarè: divindade suprema.

Olókun: divindade das águas profundas.

omi: água sagrada.

omọ: pessoas mais novas.

omọọyá: "filhos da mesma mãe".

omo baba: "filhos do mesmo pai".

omo iyá: associações que estabeleciam vínculos.

ònà kán ò w'ọjà: "Não há um caminho único para o mercado".

onişègùn: especialistas em plantas medicinais.

òpèlẹ: corrente divinatória.

ọpẹ: palmeira dendê.

orí: portador do destino, cabeça, personalidade.

Orí'yàámi gbà mí o: "Orí de minha mãe, por favor, me proteja".

òrìşà: divindades.

oríkì: canção de louvor, poesia laudatória.

òrọ: provérbios, oralidade.

Ọyọ: importante reino iorubá.

Parakoyi: corpo executivo de comerciantes.

sanya e alari: tecidos de alto valor.

Şàngó: divindade oficial da monarquia.

şoún: monarca.

whenua: "terra/placenta" (termo maori mencionado comparativamente).