



Lgbtfobia na tradição religiosa Iorubá do Ifá: especulações e práticas da heteronormatividade

Miguel Angelo Silva de Melo

Centro Universitário Dr. Leão Sampaio
crioulo.miguelangelo.melo@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i3.1575>

Resumo: Este artigo tem como objetivo promover um estudo histórico-descritivo sobre a efabulação e o enclausuramento do espírito “queer” na comunidade religiosa iorubá em territorialidades nigerianas, bem como, se propõem a revistar as representações sociais dos modelos heteronormativos de depredação, de submissão e de abjeção de indivíduos de orientação sexual ou de identidade sexual não heterossexual nas práticas e iniciações religiosas de sacerdócio do Ifá no Brasil. A análise busca demonstrar - através de fragmentos históricos sob o foco da etnofilosofia e dos estudos africanos decoloniais - como se deu a construção do moralismo e da discriminação LgbTfóbica pelo cristianismo e pelo islão nas comunidades étnicas de matriz ancestral iorubá em tempos de colonização e pós-colonização na Nigéria. A metodologia utilizada tem como característica a abordagem de pesquisa qualitativa com uso de procedimentos de triangulação (revisão de literatura, análise de documentos e análise de discursos facilitado por nuances da pesquisa etnográfica de natureza virtual). Os resultados demonstram que é possível perceber que a cultura e a matriz ancestral africana iorubá é algo muito distante, apesar de estar, ao mesmo tempo, tão próxima, dentro da cultura religiosa afrodescendente brasileira. Enfim, chega-se à conclusão de que existe a possibilidade de reinventarmos o que ainda não foi pensado, de quebrarmos as

nossas próprias barreiras, de debater sobre as relações de gênero e de orientação sexual na história da cultura africana e afrodescendente. Importante que nós afrodescendentes, nos aproximemos de nossas origens, de nossa cultura *griot*, de nossas pretagogias, de nossos Arché, de nosso Àsé, ou seja, de toda uma cosmovisão que nos separam do espírito da pureza, e respectivamente, que nos distanciam de Eèlà.

Palavras-Chave: Educação Intercultural, Etnofilosofia, Estudos de Gênero, Ifá.

Lgbtfobia in the Yoruba religious tradition of Ifá: Speculations and practices of heteronormativity

Abstract: The purpose of this article is to promote a historical descriptive study of the "Queer" spirit in the Yoruba religious community in Nigerian territorialities, as well as to search the social representations of the heteronormative models of depredation, submission and Abjection of individuals of sexual orientation or non-heterosexual sexual identity in the religious practices and initiations of priesthood of Ifá in Brazil. The analysis seeks to demonstrate - through historical fragments under the focus of ethno-philosophies and decolonial African studies - how the construction

of moralism and LGBT-phobic discrimination by Christianity and Islam in the ethnic communities of an ancestral Yoruba matrix in times of colonization and post- Colonization in Nigeria. The methodology used has as a characteristic the approach of qualitative research with the use of triangulation procedures (literature review, document analysis and discourse analysis facilitated by nuances of ethnographic research of a virtual nature). The results demonstrate that it is possible to perceive that the Yoruba culture and African ancestral matrix is something very distant, although at the same time, it is so close, within the Afrodescendant Brazilian religious culture. Finally, we come to the conclusion that there is the possibility of reinventing what has not yet been thought, of breaking our own barriers, of discussing gender relations and sexual orientation in the history of African and Afrodescendant culture. It is important that we, Afrodescendants, approach our origins, our griot culture, our pretagogies, our Arché, our Àè, that is, of a whole worldview that separate us from the spirit of purity, and respectively, that distance us from Eèlà.

Keywords: Intercultural Education, Ethnophilosophy, Gender Studies, Ifá.

Este artigo está inserido na área de concentração de educação intercultural, etnofilosofia e estudos de gênero, com ênfase nas pressuposições teóricas pós-identitárias advindas com os estudos *queer*. Neste sentido, ousamos na proposição da categoria sócio-antropológica que aqui denominaremos de identidade “Etnoqueer”. Assim, o presente artigo tem como objetivo geral promover um estudo histórico-descritivo sobre a efabulação e o enclausuramento do espírito “queer” na comunidade religiosa *iorubá* em territorialidades nigerianas, bem como, se propõem a revistar as representações sociais dos modelos heteronormativos de depredação, de submissão e de abjeção de indivíduos de orientação sexual ou de identidade sexual não heterossexual nas práticas e iniciações religiosas de sacerdócio do Ifá no Brasil. A análise que se segue busca demonstrar, através de fragmentos históricos, como se deu a construção do moralismo e da discriminação LGBTfóbica pelo cristianismo e pelo islão nas comunidades étnicas de matriz ancestral *iorubá* em tempos de colonização e pós-colonização na Nigéria, as quais findaram por ressignificar e ressimbolizar a dicotomia dos gêneros nos cenários sociais e religiosos da matriz ancestral *iorubá*. Conseqüentemente, busca compreender como ocorre a incidência destas normatizações culturais no cenário da diáspora afrodescendente brasileira, quando questionamos se estas findam por construir um modelo de sexualidade nos terreiros culturalmente orientada para a sociabilização heterossexual.

A Etnofilosofia, o pensamento crítico à razão social africana e a pedagogia ancestral vêm a partir da promulgação e publicação da Lei nº. 10.639 de 2003 ganhando espaço, visibilidade e significância nos debates acadêmicos brasileiros, tendo em vista que esta lei, passou a vincular o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas de Ensino Fundamental e Médio, valorizando assim, “Outras” matrizes culturais que formam a sociedade brasileira¹. Assim, ao longo do estudo será possível apontar, em primeiro lugar, como o modelo heteronormativo finda por criminalizar e tornar como abjetos todos os sujeitos com orientação sexual e identidade de gênero não heterossexual; em segundo lugar, objetiva constatar se a dicotomia dos gêneros –

¹ Neste sentido, Silva chama-nos atenção para a existência do Parecer Federal CNE/ CP 03/004 e da Resolução 01/04 que torna obrigatório e define os mecanismos para a solidificação do Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira e especial por instituições que desenvolvam programas de formação inicial e continuada de professores conforme pregam as Diretrizes Curriculares Nacionais de Educação para as Relações Étnico-raciais (DCNERER) e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. SILVA, Mariana Martha de Cerqueira. *Africanidades e educação popular: uma análise de propostas e vivências pedagógicas de movimentos negros em Sorocaba*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de São Carlos, Campus Sorocaba. 2014.

masculino e feminino – contribuiu para o espriamento de representações sociais da sexualidade na cultura nigeriana, produzindo rótulos e estigmas sociais que determinaram, por um lado, a negação do direito de orientação sexual e de identidade de gênero de indivíduos LGBT nas territorialidades de predomínio cultural da matriz étnico-religiosa *iorubá*; e por outro lado, intenta-se verificar se estas impulsionam à perseguição e a construção de impedimentos de ordem religiosa direcionada à sujeitos abjetos, que findam por serem impedidos de processos de consagração e de iniciação enquanto sacerdotes religiosos², muito menos de serem convidados para se tornarem membros de sociedades religiosas secretas como a sociedade *Ògboni*³. Importante salientar que neste processo de exclusão motivada pela identidade de gênero e pela orientação não heterossexual, muitos sujeitos religiosos sofrem os mais distintos interditos, como por exemplo, na Nigéria a religião do *Isésé Lagbá* (Ifá) excluí sujeitos LGBT de muitos processos religiosos e de aprimoramento religioso; já no Brasil, existem, nas diferentes “Nações do Candomblé”⁴ expressa proibição direcionada às mulheres transexuais e às travestis de usarem vestuários femininos ou de serem iniciadas como *Ajoyès* ou *Ekedjis* no Candomblé; de receberem a titulação de *Ìyáolòrìsás*, bem como, de mulheres lésbicas tocarem atabaques ou de homens transexuais usarem vestuários masculinos ou de serem iniciados como *Ògáns* ou *Bàbálòrìsás*; já no Ifá, vigoram impedimentos e ações de preconceito em relação a “gays assumidos” de serem consagrados como *Bàbálawós*, *Olùwós*, *Òjés*, etc.

As discussões que aqui se seguem, contribuirão com a construção de saberes capazes de especular sobre a influência da heteronormatividade e da heterossexualidade compulsória na produção da cultura *lgbtfóbica* orientada para o ódio, o preconceito e a violência. A justificativa para esta conexão, se dá em virtude da importância de se promover a discussão do gênero e das

² Denominação referente a religião do Candomblé no Brasil *Lèssè Òrìsás* (*Ìyáolòrìsás*, *Bàbáolòrìsás*); *Òjé* ou como *Òmóìṣòṇ* nos ritos de culto *Lèssè Èègùngùn*; finalmente na Religião Tradicional Indígena *Yorùbá*, também, conhecida por *Iṣṣè Lagbá* (*Bàbálawó* ou *Ìyáonifá*) na Nigéria ou no Benin.

³ Sociedade secreta político-religiosa e ideológica de homens nigerianos que funciona de forma semelhante ao modelo maçom da cultura ocidental. Apesar de todas as semelhanças tem peculiaridades e diferenças que os tornam próprios.

⁴ Neste sentido, para Melo, existiriam diferentes nações africanas que representavam a identificação a partir da identificação enquanto grupos étnico-raciais, os quais findaram por estabelecer a identidade das majoritárias nações do candomblé no Brasil, a saber, os *djèdjès* (*minah* ou *marrin*), os *yorùbás* ou *nagôs* (Ketou ou Aláketóu), os *angolas* ou *congós* e os *fon* ou *efòns*. Referência completa em: MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. A importância das redes sociais “marginais” na preservação da tradição religiosa africana no Cariri Cearense. MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. (org.). *Saberes e Dizeres no Cariri Cearense. Gênero, religiosidades, africanidades e segurança pública*. Curitiba: Editora CRV, 2016, p. 153-174.

sexualidades tanto nas ciências jurídicas e sociais quanto nas ciências da educação, como por exemplo, nos currículos escolares brasileiros, mesmo diante da não aprovação, na esfera nacional, do Projeto de Lei Complementar 103/ 2012 que pretendia tornar obrigatório a Educação Sexual e de Orientação Sexual nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) pelo Plano Nacional de Educação⁵. Todavia, embora o PLC 103/ 12, não tenha sido aprovado, nada impede que o tema seja desenvolvido, debatido e analisado, uma vez que entendemos educação como universal, independente dos contextos políticos e das ideologias dominantes, principalmente, quando este pode preencher lagunas, capazes de denunciar práticas homofóbicas institucionais, sociais, culturais e religiosas. Acreditamos que a partir destas concepções periféricas e marginalizadas, poderemos contribuir com as já realizadas discussões promovidas tanto pela educação popular como pelos movimentos sociais, a partir do desenvolvimento de uma perspectiva comparada, tornando mais lúcido a existência de paradigmas sociais, que não são apenas estatais, mais culturais, que levam a práticas institucionais de exclusão, hostilização, perseguição e marginalização de indivíduos com orientação sexual e/ou identidade de gênero não heterossexual.

Novos movimentos sociais entre a transgressão e a construção da identidade libertária

No Brasil, os movimentos contra hegemônicos foram edificados, primeiramente, pelo ativismo negro, e posteriormente, pelos movimentos feminista, ambientalista, pacifista e homossexual. Espalhando-se, posteriormente, nas diferentes esferas da *intelligentia* acadêmica produtoras do conhecimento. Embalados pelo espírito de contestação social que espalhou-se tanto na sociedade internacional, quanto na nacional a partir de finais do século XX, diferentes modelos teóricos e políticos passaram a ser questionados, combatidos e desmoralizados; até que ocorreu, finalmente, a ruptura científica com os paradigmas evolucionistas, eugenistas, sanitaristas, biodeterministas e essencialistas que dominavam os cenários acadêmicos – produtores do conhecimento - desde finais do século XIX, que partia do modelo civilizatório

⁵ BRASIL, República Federativa do. *Projeto de Lei Complementar 103/ 2012*. Brasília: PNE, 2012. Disponível em: Atividade Legislativa.

essencialmente eurocêntrico⁶. Estruturas anteriores de opressão e dominação passaram a ser questionados pelos novos movimentos sociais, mesmo em tempos de ditadura, como ocorreu em alguns Estados europeus e na América Latina. Estes impactos teóricos promoveram, em finais do século XX e inícios do século XXI, transformações gerais e específicas em distintos campos teóricos, políticos e sociais na sociedade brasileira, e em específico, na área da educação. O que levou ao abandono de velhos paradigmas pela adoção de novos modelos e novas diretrizes curriculares de ensino/aprendizagem, os quais trouxeram, sem sombra de dúvidas, importantes avanços para o atual cenário político e educacional brasileiro⁷.

Segundo Miguel Melo, estas “novas” formas de se pensar e de se propor a educação brasileira, consolidaram educação popular, conforme foi proposta por Paulo Freire, um dos objetos específicos deste artigo, quando buscaremos - a partir da proposta de educação popular, tendo como foco a promoção da história e da cultura africana -, analisar como a sexualidade e as orientações e os comportamentos sexuais não hegemônicos, ou seja, as sexualidades não heterossexuais – homossexualidade, bissexualidade, transexualidade e travestilidade – e seu tratamento no território étnico-cultural ioruba, e conseqüentemente, como estas diferenciações poderiam ser tratadas no universo escolar brasileiro, uma vez que no Brasil, esta temática não vem sendo abordada pelos educadores nacionais como poderia ser⁸.

Entrelaçando metodologias: análise documental e etnografia virtual

A importância deste trabalho é de certo modo caracterizada pela ousadia que o torna original, tendo em vista que este deseja unir e relacionar paradigmas periféricos e marginalizados que redimensionam e ressignificam a transgressão e exclusão de sujeitos LGBT na comunidade étnica *iorubá* na Nigéria⁹. Verifica-se que estes discursos excludentes ultrapassam a dimensão territorial de estado soberano, influenciando as práticas religiosas e as espacialidades

⁶ MELO, Miguel Ângelo Silva de; BANDEIRA, João Adolfo Ribeiro. Crítica aos estereótipos e ideias racistas no Brasil sob o prisma dos estudos Pós-coloniais. *Revista Direito & Práxis*, vol. 07, N. 15, 2016, p. 213-246.

⁷ CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. Nós-Afro-descendentes: História Africana e Afrodescendente na Cultura Brasileira. ROMÃO, Jeruse (org.). *História da Educação do Negro e outras histórias*. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação: 2005, p. 132-154.

⁸ MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. A Ancestralidade africana sob o foco do conhecimento oral em um Candomblé do Cariri Cearense. MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. (org.). *Op. Cit.*, 2016, p. 189-206.

⁹ ADEBOYE, Olufunke. Elite Lifestyle and Consumption in Colonial Ibadan. ADELAMI, Louis (org.). *The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola*. Asmara: Africa World Press, 2003, p. 33.

extraterritoriais da diáspora negra *iorubá* no novo mundo, principalmente, no Brasil. O pensamento social africano, a pedagogia da ancestralidade africana, a etnofilosofia africana são saberes marginalizados pelo discurso ocidental eurocêntrico, o qual desvaloriza em sua essência de dominação (pós-)colonial os mecanismos e as formas de sociabilização, de educação e de conhecimento difundidos pela cultura filosófica africana¹⁰. De modo que quando “olhamos” a construção e as práticas dos discursos e das epistemologias de dominação - política, econômica e acadêmica - do continente europeu sobre o africano, percebemos que muitos discursos se repetem, e ainda, são revalorizados com nuances e com “novas roupagens” da exclusão e da abjeção, principalmente, se aceitarmos a hipótese da incidência cultural-religiosa e política do islão nos territórios étnicos *iorubá*¹¹. Ademais, seguindo esta linha de raciocínio, é possível perceber como o discurso da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade da matriz judaico-cristã, se repete dentro das sociabilidades e territorialidades religiosas africanas, como por exemplo, nos estados nigerianos majoritariamente da etnia *iorubá* em relação aos grupos socialmente vulneráveis, como no caso em tela, os sujeitos LGBT, que são excluídos de muitos processos sociais, em virtude da motivação *lgbtfóbica* que prolígera - a partir de mecanismos excludentes, sociais, culturais, institucionais e religiosos - o ódio, a violência, o preconceito e a abjeção à processos do sacerdócio religioso¹².

Neste sentido, Nadine Schöneck e Werner Voß¹³ acrescentam que fazer uma investigação social é antes de tudo buscar compreender o pensamento, o sentimento, as ações e atitudes comportamentais das pessoas, objetivando assim, uma aproximação entre o fato que perfaz e o acontecimento em si, tornando-o objeto de investigação. No entanto, iniciado o processo de revisão de literatura e construção do referencial teórico percebeu-se a existência de duas formas

¹⁰ SANTOS, Boaventura de Souza. Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2ed. São Paulo: Cortez, 2008^a.

¹¹ FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. *A History of Nigeria*. London: Cambridge University Press, 2008; OYEBADE, Adebayo. *The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola*. Asmara: Africa World Press, 2003; TRIMINGHAM, S. J. *History of Islam in West Africa*. London: OUP Edit, 1962.

¹² ALENCAR, Yohana Maria Monteiro Augusto de; MELO, Miguel Ângelo Silva de. *Shariah, um direito penal homofóbico escancarado, uma outra forma de conceber o direito penal ou uma resignificação da violação aos direitos humanos?* MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. (org.). *Epistemologias em confronto no Direito: reinvenções, resignificações e representações a partir da interdisciplinaridade*. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 237-256.

¹³ SCHÖNECK, Nadine M./ VOSS, Werner. Das Forschungsprojekt. Planung, Durchführung und Auswertung einer quantitative und qualitative Studie.VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlag GmbH, Wiesbaden 2005, p. 69.

dos documentos e análise dos discursos, quando operacionalizamos a nossa investigação sobre quatro versões diferentes do DAFA: duas versões iorubas nigerianas (uma em inglês outra traduzida para o português), uma versão ioruba daometiana (em francês) e uma versão ioruba cubana (em espanhol). Somando a estas duas formas de pesquisa qualitativa, ainda fizemos uso da forma de pesquisa etnográfica virtual com análises de hiperlinks, entrevistas online não estruturadas em redes sociais a partir do procedimento de bola de neve¹⁷. Todavia, apresentaremos aqui, apenas parte dos resultados, uma vez que a pesquisa não está concluída, apresentaremos apenas os resultados parciais da pesquisa, destacando a utilização, neste primeiro momento, da metodologia de análise de documentos e da etnografia virtual a partir das redes sociais¹⁸, a partir da metodologia apresentada por Christine Hine:

A chegada da Internet colocou um desafio significativo para a compreensão dos métodos de pesquisa. Através das ciências sociais e humanidades as pessoas se encontraram querendo explorar as novas formações sociais que surgem quando as pessoas se comunicam e se organizam via email, websites, telefones móveis e o resto das cada vez mais mediadas formas de comunicação. Interações mediadas chegaram à dianteira como chave, na qual, as práticas sociais são definidas e experimentadas¹⁹.

As conversas e entrevistas foram realizadas entre os meses de janeiro, fevereiro, março e abril, setembro, outubro e novembro de 2016 com sete colaboradores através das redes sociais - via Facebook, Messenger e Whatsup – a saber, 03 Bàbálawós (um nigeriano, um cubano e um brasileiro), 01 Oluwós (brasileiros), 02 Bàbáolòrísás, 02 Ìyáòlòrísá (brasileira), 01 Ajoye e 01 Ogan dos Estados de Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, São Paulo, Distrito Federal, Bahia, Maranhão, Pernambuco, Ceará e Amazonas. As perguntas visavam entender o tratamento das diversas manifestações da sexualidade e do gênero - as orientações sexuais, as identidades de gênero, os papéis sexuais, os impedimentos sexuais etc. - dentro dos Ègbès Ifá e dos Ilés Àsé de Candomblé. Objetivamos também, compreender as diferenciações e as representações sociais das

¹⁷ Procedimento metodológico qualitativo que consiste na nomeação pelos depoentes de outros depoentes, conhecidos que vão sendo apresentados por uma pessoa próxima.

¹⁸ FLICK, Uwe. Pesquisa qualitativa online: a utilização da internet. FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.238-253;

¹⁹ HINE, C. Virtual Methods and the Sociology of CyberSocial-Scientific Knowledge. In: C. HINE (org), *Virtual Methods. Issues in Social Research on the Internet*. Oxford: Berg, 2005, p. 01.

sexualidades humanas, ou seja, como era o tratamento ou a concepção individual de cada entrevistado sobre a Homossexualidade, Bissexualidade, Travestilidade e Transexualidade; e como estes praticavam em seus territórios sagrados a filosofia ancestral religiosa africana. Achamos mais prudente e gratificante, a insistência em recuperar as falas e os significados da abjeção LGBT (preconceito, hostilidades e discriminação) através da análise dos documentos, e respectivamente, análises de narrativas, retóricas e conteúdos nos hiperlinks das redes sociais. O início da investigação foi difícil e instigante, repletos de dificuldades principalmente, quando se propôs recuperar a memória de casos que representassem as representações das sexualidades dentro de espacialidades sagradas motivados pela lgbtfobia ou pelos *ewós* “impedimentos” culturalmente advindos de uma tradição que ninguém sabe de onde ou por quem foi criada. Partindo de semelhante percepção André Cellard ressalta que:

As capacidades da memória são limitadas e ninguém conseguiria pretender memorizar tudo. A memória pode também alterar lembranças, esquecer fatos importantes, ou deformar acontecimentos. Por possibilitar realizar alguns tipos de reconstrução, o documento escrito constitui, portanto, uma fonte extremamente preciosa para todo pesquisador das ciências sociais.²⁰

Diante desta pluralidade metodológica e em busca de uma originalidade para a presente investigação, decidiu-se pela pesquisa qualitativo-interpretacionista de natureza exploratória e documental, com a utilização de outras técnicas e procedimentos metodológicos que com certeza conseguirão complementar, enriquecer e agregar substancialmente novos valores e perspectivas para a pesquisa, a saber: análise de discurso, análise de narrativa/ análise de retórica e análise dos documentos.

Exclusão social e lgbtfobia: a exclusão heteronormativa no contexto religioso

Hans Steinert²¹ ressalta que a terminologia exclusão social foi usada pela primeira vez em uma conferência sobre a pobreza, organizada pela UNESCO em Paris no ano de 1964. Embora aponte que foi Jules Kanfler, em sua obra “*L’exclusion sociale. Etude de la marginalité dans les*

²⁰ CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART et. al. *A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008, p. 295.

²¹ STEINERT., Hans, 2000, Apud., MELO, Miguel A. S. de. *Die Menschenrechtsverletzungen durch Hassverberchen. Eine Analyse der homophoben Gewalt am Beispiel Brasiliens*, 2001, p. 103-14.

sociétés occidentales”, quem publicou e teorizou o termo academicamente no ano seguinte. Todavia para que um fenômeno seja considerado como exclusão social se faz necessário que o mesmo seja frequente e não ocasional e além do mais, que o mesmo se torne impossível de ser evitado, que ocorra independente de ser provocado ou ocasionado por vontade, por participação (direta ou indireta), ou ainda, que ocorra sem uma coparticipação da vítima. Dentro desta perspectiva, outro ponto a se considerar é que para que a exclusão social ocorra, se faz necessário que ela seja produzida na sociedade como um todo ou em partes deste todo (comunidades), enquanto partes dependentes desta sociedade, onde exista uma potência motivacional ou força impessoal que resulte em um estado de “descontrole” direcionado a um grupo específico, que é parte da sociedade, logo parte deste todo, que torne o mesmo de impossível ou impróprio de ser evitado pelo indivíduo ou grupo de indivíduos atingidos pela ação social da prática de exclusão. Nesta mesma linha de raciocínio deve-se observar a existência de interesse social, por parte das elites dominantes e detentoras de poder, em evitar toda e qualquer discussão sobre a ausência de políticas públicas de combate as estruturas sociais (institucionais, culturais, jurídicas dentre outras) promovedores de ações de exclusão social a grupos de indivíduos específicos na sociedade. Para fundamentar a sua exposição o autor aponta que tanto a “construção de limites” como a “categorização” fazem parte do crucial e decisivo processo de socialização. Embora que com o advento da globalização e de sua influência nos cotidianos da sociedade internacional e das comunidades internacionais (regionais e/ou locais), a terminologia “exclusão social” teria ganhado um decisivo impulso em seu significado, a partir do incremento da ideia de alteridade com o termo “integração social”, uma vez que este termo ensejou novas reflexões, principalmente em virtude de novos problemas e/ou conquistas sociais, de meados da década de setenta a finais da década de oitenta, que desaguou em um campo sociológico (político, antropológico e jurídico) repleto de inquietações e desejos humanitários, que pleiteavam não apenas a promoção de novas políticas públicas (de integração e de proteção) direcionadas a “estes” grupos de indivíduos, socialmente excluídos ao longo dos séculos, mas que em virtude de suas vulnerabilidades (jurídica, política e econômica), se tornavam vítimas propensas a práticas sociais de ódio, desrespeito, preconceito, discriminação, violência, agressão etc. – tanto por parte da sociedade, como pelo próprio Estado.

Neste sentido não é necessário procurarmos exemplos de práticas ou estratégias de exclusão social, pois, tanto a historiografia mundial quanto a africana, bem como, a brasileira, está repleta de fatos, que impedem qualquer argumentação contrária, que tente negar que tanto a integração como a exclusão social não são apenas mecanismos “construtores de limites” ou “categorias inibidoras de direitos ou conquistas”, mas também, que estas são organizadas pelas políticas públicas de segurança estatal, fundamentados em ideais de justiça, de ética e de verdade, normatizadas com ou sem o apoio da sociedade (governos democráticos, aristocráticos ou tiranos). Constata-se aí a importância de se recuperar para este estudo o termo “exclusão social”, difundido por Steinert, relacionando a este, as práticas de violência *queer* (homofobia) no Brasil. Considerando o fato de que a exploração conjunta destes dois termos permitirá demonstrar como a violência homofóbica vem sendo praticada por diferentes nuances com ações de (in-) visibilidade, através de práticas ou estratégias excludentes de preconceito, discriminação, violência (física, psíquica ou institucional), chegando ao extremo com números de homicídio direcionados a indivíduos homossexuais, excluídos pelo processo de socialização dominado pela sociedade heterossexista a heterossexualidade, tida como normal. Neste sentido, Waldiane Viana ressalta que:

A heterossexualidade é tida como ‘natural’. O heterossexismo está institucionalizado nas nossas leis, órgãos de comunicação social, religiões e línguas. Tentativas de impor a heterossexualidade como superior ou como única forma de sexualidade é violação aos direitos humanos, tal como o racismo e o sexismo²².

Do ponto de vista acima exposto, é válido ressaltar que o discurso do ódio - direcionado ou não para práticas permissivas que desaguam em crimes de ódio - difundidos ao longo de séculos contra a sexualidade e/ou orientação sexual de pessoas com envolvimento homoafetivo, é enobrecido por concepções teóricas que partem desta ‘normalidade’ heterossexista, produzindo a exclusão e a violência a indivíduos *queer*, compreendendo ultrajes, hostilidades, galhofas, ameaças, discriminação intrafamiliar, *bullying* escolar; além de violências e práticas corporativas e institucionais, tais como no exército, nos *Ègbès Ifá* (nos *Ilés Àsé* de Candomblé no Brasil), nos

²² VIANA, Waldiane Sampaio. *Manifestações Homofóbicas em Espaços Públicos: Praças da Gentilância em Fortaleza*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará. 2009: Fortaleza, p. 12.

órgãos e nas instituições públicas, na mídia e no complexo sistema de justiça criminal (órgãos de segurança pública e representantes do poder judiciário).

O discurso do ódio homofóbico e exclusão social lgbt em áfrica

O debate em torno do *hate speech* nos Estados Unidos foi influenciado pelo desenvolvimento emancipatório dos movimentos sociais de contestação à estrutura heterossexista à heterossexualidade masculina, e suas vertentes de dominação e de exclusão aos comportamentos não heterossexuais, que eclodiam entre finais dos anos sessenta e meados dos anos setenta. Estes diferentes movimentos formaram uma “pseudo” aliança de luta em defesa da justiça social - tais como: movimento Negro (Afroamericano), movimento feminista, movimento verde e/ou ecológico, movimento pacifista e o movimento emancipatório homossexual dentre outros -, objetivando assim, mobilizar e conscientizar seus membros, vítimas vulneráveis a exclusão, ao descaso das políticas públicas de proteção e o concomitante extremo da criminalização do comportamento e da condição homossexual²³. Com o advento da aliança, estes diferentes movimentos sociais, perceberam que somente unidos seriam fortes, e que está “fortaleza” seria o sustentáculo que faltava para que pudessem amenizar ou remover os obstáculos políticos que impediam o surgimento e o desenvolvimento de uma justiça criminal determinada e independente de preconceitos e valores heteronormatizados, como possibilidade de julgar os casos de agressões e/ou violações de direitos (racismo, xenofobia, homofobia e outras formas de discriminação e propagação da violência), sem “fendas nos olhos”. Nesse sentido, corroborando com Joel Best, por sua vez, Kabengele Munanga aponta que:

[...] os movimentos sociais encontraram numerosos obstáculos, como inércia das forças das ideologias e das tradições, passadas e presentes entres outras. Remover estes obstáculos exige a construção de novas ideologias, capazes de atingir as bases populares e convencê-las de que, sem adesão às novas propostas, serão sempre vítimas fáceis da classe dominante e de suas ideologias²⁴.

²³ BEST, Joel. *Random Violence - How We Talk about New Crimes and New Victims*. New York – Boston: Random, 1985, p. 48-49.

²⁴ MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Coleção Cultura Negra e Identidades), p. 13.

O próprio termo homofobia surge no auge deste debate político de movimentação ativista e intelectual, quando em 1972, o psicólogo argentino George Weinberg, a partir da etimologia das palavras, *homo* e *fobia*, se apropria dos termos, e cria a palavra *homofobia*, que indicaria ó ódio, a aversão, a hostilidade, o medo e demais valores sociais que renegam a orientação sexual entre duas pessoas do mesmo, ou seja, que não se enquadre no comportamento heterossexual da classe dominante²⁵. Já Louro corrobora desta afirmação, embora entenda que:

Homofobia é o medo voltado contra os (as) homossexuais; pode-se expressar numa espécie de ‘terror em relação à perda de gênero’, ou seja, no terror de não ser mais considerado como um homem ou uma mulher ‘reais’ ou ‘autênticos’²⁶.

Em face das lutas político-ideológicas travadas neste período, os anos oitenta do mesmo século, se tornam palco de novos debates e embates, embora os sujeitos permaneçam os mesmos, agora estes se apresentam unidos e fortificados para se posicionarem contra os discursos que emergiam contra ou a favor da orientação *queer*. Em inícios da década de oitenta do século XX, a terminologia crime de ódio (*hate crime*) surge nos EUA, como um problema social – sociológico, criminológico, psicológico, jurídico, político e pedagógico - a ser estudado, discutido e solucionado. Por isso, logo este tema toma o caráter subjetivo nos estudos acadêmicos das sociedades internacionais, não obtendo o mesmo êxito discursivo e institucional no seio das sociedades africanas, as quais com exceção da África do Sul, que desde 14 de novembro de 2006 legalizou a união entre pessoas do mesmo sexo²⁷, vêm tendo dificuldades de se adaptar as normatizações internacionais de proteção aos sujeitos LGBT²⁸. Assim, o conceito de Homofobia - LGBTfobia - adquire rapidamente visibilidade internacional, passando a se tornar uma categoria fundamental para especificar os crimes de ódio e/ou as formas de violência especificamente

²⁵ WEINBERG, George. *La Homosexualidad Sin Prejuicios*: Um revolucionário enfoque psicológico. Traducción: Martha Mastrogíacomo [Society and the Healthy Homosexual, 1972]. Cubierta Carlos Roland. 2. ed. Colección Liberd y Cambio. Buenos Aires – Barcelona: Granica Editor, 1977, p. 56.

²⁶ LOURO, Guacira. “Pedagogias da sexualidade”. LOURO, Guacira. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

²⁷ The Acceptance of Homosexuality in South Africa. Disponível em: <https://www.mtholyoke.edu/~famak20o/classweb/wp/southafrica.html>. Acesso em: 23 de novembro de 2015.

²⁸ ILYAYAMBWA, Mwanawina. Homosexual Rights and the Law: A South African Constitutional Metamorphosis. *International Journal of Humanities and Social Science/ Faculty Law*, Vol. 2 No. 4 [Special Issue – February 2012], Mmabatho: North West University Mafikeng Campus, South Africa, p. 50-58.

direcionadas para grupos vulneráveis – étnico-raciais, religiosos, sexuais, de gênero, de orientação sexual, de procedência regional – que coabitam a mesma sociedade.

Assim, entende-se como crimes de ódio, como sendo todo e qualquer crime motivado pelo preconceito contra um determinado grupo social do qual a vítima faz parte. O referido tema foi explorado pelos mais diferentes estudos, que tinham interesses divergentes, todavia apresentavam semelhanças enquanto vítimas do discurso de ódio (*hate speech*) e das práticas da violência. Conforme ressalta Michel Rosenfeld, ao entender que estes discursos não apenas promoviam “o ódio baseado na raça, religião, etnia ou nacionalidade, como também, no gênero e na opção sexual”²⁹. Como descrito anteriormente, a literatura de gênero e, respectivamente, a literatura especializada - “transgressora” e “marginal” - *queer* africana considera apenas em inícios do século XXI foi que, diferentes ativistas sociais e líderes dos mais diferentes movimentos minoritários nigerianos, se propuseram a pôr em prática e a introduzir as estratégias e as experiências de sucesso dos militantes de direitos humanos sul-africanos, uma vez que estas conquistas sociais, políticas e jurídicas, somente se tornaram possíveis, com a união ou uniformização de interesses em prol de uma legislação penal que viesse a tipificar os crimes de ódio, criminalizando as condutas violentas ou agressivas contra grupos vulneráveis da sociedade sul-africana, entre estes mulheres e homens LGBT³⁰. Em outras palavras, a sociedade africana passava a entender como crimes de ódio toda e qualquer prática caracterizada pela violência – abstrata ou específica: física, mental, material ou institucional - com ou sem o uso de hostilizações preconceituosas nunca de forma subjetiva, mas sempre de forma coletiva. Pois, a violência quando é direcionada a uma pessoa em específico, não intenta atingir apenas a esta pessoa em específico, mais a todo um grupo vulnerável que é representado por esta vítima, dando-se assim, uma ação que aqui chamaremos de ódio seletivo individualizado, porem, simbolizado pelo coletivo. Espriam-se no ego do agressor, práticas de um estatuto simbólico direcionado para suas

²⁹ ROSENFELD, Michel. *Hate Speech in Constitutional Jurisprudence: a comparative analysis*. Cardozo Law Review, New York, 24, n. 4, abril 2003, p. 2.

³⁰ CAPO-CHICHI, Virgile; KASSEGNÉ, Sethson. Homosexuality in Africa. Myth or Reality? Na Ethnographic Exploration in Togo, West Africa. 5th African Population Conference. Arusha, Tanzania. December 10-14, 2007; ADEPOJU, Adunola. Sexuality in Nigeria: Evolution, Challenges and Prospects. Africa Regional Sexuality Resource Centre. Lagos, Nigeria, March 24, 2005; BAJAHA, Binta. Pós-colonial Amnesia: The Construction of Homosexuality as “un-African”, Ibadan, 2015.

vítimas, onde esta é escolhida ao acaso, porque ela apenas é vista como uma representação ou uma associação que o agressor faz entre ela e um grupo específico.

O paradigma europeu e seu historicismo escrito desqualificador do sujeito africano

Karl Marx³¹ ao declarar que a consciência do homem seria determinada pelo seu social, leva a *intelephantia* europeia, produtora das ciências do conhecimento, a se perguntar, sobre qual tipo ou espécie de “determinação social” o sociológico tinha em mente? Embora Francis Wheen tenha se referido as contribuições epistemológicas do pensamento marxista para com a filosofia moderna, não se tem como negar, que o seu método materialista dialético está, por um lado, condicionado a análise histórica social dos homens; e por outro lado, a própria história do desenvolvimento individual dos homens, fruto de relações materiais e formais, a partir da produção do capital, com metas a produção e a luta de classes, oriunda desse processo³². Friedrich Nietzsche, segundo Julián Marías, embebecido pelo interesse na cultura antiga grega, direciona seus estudos para analisar o homem, a vida humana e a produção histórica em torno da ética³³. As suas críticas - principalmente, em genealogia da moral e na vontade do poder -, em torno da luta pela sobrevivência e pelo desejo do poder, contribuem para a compreensão de diferentes paradigmas, exatamente por tratar sobre a falsa consciência europeia e da significação social em torno do engano, do autoengano e da ilusão como condição necessária da vida em sociedade.

Já para Wilhelm Dilthey corroborando com esta perspectiva sobre a consciência direcionada, o autor eleva a importância da abordagem historicista, a partir do momento que relativiza os acontecimentos humanos como determinadores e produtores de conhecimento³⁴. Samuel Johnson acrescenta, neste contexto, que existem duas diferentes formas de compreender esta abordagem teórica, a primeira, parte do princípio de que a história³⁵ se conta em observância a leis e paradigmas fixos, os quais são capazes de explicar as transformações e seus modelos

³¹ WHEEN, Francis. *Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2001, p. 09.

³² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*, p. 78-82. Rio de Janeiro: Vitória, 1960; MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner, 1953, p. 121.

³³ MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 221.

³⁴ DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: Teubner, 1958, p. 303.

³⁵ JOHNSON, Samuel. *The history of the yorubas, From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos, 1967, p. 04

hodiernos, pelo estudo do passado, prevendo assim, probabilidades do futuro³⁶; a outra perspectiva, é a que utilizaremos como hipótese neste artigo, a qual nos leva a sugerir que a heterossexualidade, a heteronormatividade e heternormalidade estariam diretamente relacionadas ao contexto historicista de propagação da cosmovisão *mulçulmana* – Islão oriundo do Norte da Nigéria, etnias *fulani* e *haussá* – na territorialidade *iorubana*, presente em todo o sudoeste nigeriano, e em regiões consideráveis de matriz *iorubana* presentes no Benin, no Togo e em Ghana³⁷. Segundo Johnson o historicismo “é um ponto de vista que argumenta que qualquer aspecto da vida social só pode ser compreendido no contexto do período histórico que ocorreu”³⁸. Corroborando com Samuel Johnson, James Pope-Hennessy, enfatiza a importância de relativizar aspectos da vida social e as ideias culturais, uma vez que estas não devem ser analisadas sem observância crítica ao período histórico, no qual elas foram desenvolvidas³⁹. Inegável a incidência da moral religiosa muçulmana na ancestralidade *iorubana* durante o contexto de islamização da Nigéria, principalmente, no contexto de hostilização aos homossexuais e a negativa de iniciação religiosa, em virtude da orientação sexual, por algumas famílias religiosas do *Iṣèṣé Làgbá* no Brasil⁴⁰. Assim, surgiram alguns questionamentos, as dinâmicas da religião no cenário internacional nigeriano sobre o DAFA – enquanto livro sagrado que se luta por seu reconhecimento da mesma forma que a bíblia e o alcorão – e a sua proibição às sexualidades não heterossexualizada. Seria possível comprovar a sua veracidade e as verdades repassadas no Brasil sobre a real institucionalização da homofobia, por causa de proibições expressas no livro sagrado pelo Deus Supremo Yorùbá, que chamamos de *Olodumaré*? Existe realmente tais práticas e dinâmicas homofóbicas nos territórios *iorubás* africanos, ou seria esta prática resultado da diáspora americana? Ou assimilação a propagação do Islão no cenário africano nigeriano e daometiano, quando lá proíbem à indivíduos o direito à liberdade religiosa? Será que tais proibições não seriam fruto da contemporaneidade, uma vez que a literatura escrita religiosa somente se tornou possível em finais do século XX, como veremos a seguir?

³⁶ Ibid., 1967, p. 05.

³⁷ POPE-HENNESSY, James. *Geschäft mit schwarzer Haut. Die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels*. Wien, Münschen, Zürich: Verlag Fritz Molden. 1970, p. 48.

³⁸ Ibid., 1997, p. 124.

³⁹ Op. cit., 1970, p. 65.

⁴⁰ WOLLF, Erick. *A homossexualidade abordada na religião Yorùbá*. Revista Olorun, n. 8. Abril 2012.

O linguista Hermann Jungraitmayr e o etnolinguista Wilhelm Möllingbuscaram de forma significativa classificar as línguas Iorubá e Fon para que assim se tornasse possível entender e propagar as suas histórias⁴¹. Estas tentativas de codificação linguística, fonética e gramatical, destas duas línguas, não se restringiu ao século XX. Concomitante a estas discussões, os etnolinguistas Jan Greenberg⁴² e Hans Krause, estudando institutos de linguística aplicada a etnologia, em diferentes contextos históricos as línguas africanas da matriz *iorubá*, ressaltam que a classificação do alfabeto, da gramática e da fonética *iorubá* foi criada concomitante a nove outras línguas faladas na África ocidental, quando estas foram classificadas em dois grandes troncos linguísticos, gerais (principais) e específicos (secundários), concluindo que estas línguas pertenciam ao mesmo tronco linguístico, que foram chamadas por volta de 1890 de Línguas *Kwa*⁴³. A palavra *Kwa* seria para Krause um termo genérico, um guarda-chuva com habilidade para designar todo um grupo de línguas faladas na região ocidental africana, desde a costa da Guiné, passando pela Costa do Marfim, pegando todo o sudoeste e sudeste da Nigéria⁴⁴. Por conseguinte, Greenberg acrescenta que estas línguas ou dialetos linguísticos que guardariam entre si ligações oriundas do próprio radical presente em cada palavra, por apresentarem relações etimológicas muito estreitas⁴⁵. Os etnolinguistas acrescentam que os complexos linguísticos de Línguas *Kwa* teriam sido aceitos e se estabilizado como fontes de linguagem na literatura, na linguística e nas diferentes confissões religiosas em todo o continente africano. O alfabeto e a linguagem oficial das línguas africanas ocidentais, principalmente das línguas do tronco *Kwa* - *Fon*, *Yoruba*, *Igbo*, *Akan*, *Ewe*, *Ga*, *Igala*, *Edo* e *Nupe* – e suas gramáticas foram revistos, discutidos e finalmente, publicados mundialmente em 1975, em um colóquio internacional sobre o desenvolvimento das línguas nacionais da África Ocidental, promovido pelo Governo do Benin,

⁴¹ JUNGRAITHMAYR, Hermann; MÖHLIG, Wilhelm. *Die Yoruba und die westafrikanischer Kwa-Sprachen*, 1880, p. 94-142.

⁴² GREENBERG, Jan; KRAUSE, Hans. *Lexikon der Afrikanistik, afrikanische Sprachen und ihre Erforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1993.

⁴³ Neste sentido ver Tokponto, 2003.

⁴⁴ Op. cit., 1993, p. 59.

⁴⁵ Op. cit., 1993, p. 120.

que contou com a presença ainda de especialistas da Nigéria, Togo, Gama e Níger, entre outros especialistas sul-africanos, europeus e norte-americanos⁴⁶.

Educação intercultural no contexto da ancestralidade africana

A prática da dialogicidade como caminho para se conquistar a liberdade é uma das razões que motivaram este artigo. Dialogar seria muito mais do que simplesmente falar, é comunicar-se, fazendo-se entender e entender o que o interlocutor nos fala, ou seja, falar não seria simplesmente falar, falar é a constatação de que o diálogo pode e deve ser realizado na horizontalidade, em uma comunicação com igualdade de direitos⁴⁷ é o modelo característico das práticas de dialogicidade da tradição cultural oral africana. Neste sentido Antuna ao recuperar um saber africano antigo sobre a importância da tradição oral para os africanos ressalta:

Em África, quando morre um velho, desaparece uma biblioteca. Durante muito tempo se pensou que os povos em escrita, são povos sem cultura. A África Negra não possui escrita, mas isto não impede que conserve um passado e que os seus conhecimentos e cultura sejam transmitidos e conhecidos⁴⁸.

Hampate-Ba fazendo referência a um sábio professor acrescenta que:

Uma coisa é a escrita e outra coisa o saber. A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber. O saber é uma luz para o homem. É a herança de tudo aquilo que os antepassados conheceram e transmitiram em gérmen, à maneira do baobá que em potência se encontra já na semente⁴⁹.

Já Sick nos leva a repensar o eurocentrismo e ao positivismo europeu que problematiza a temática em torno da ausência de história da África Negra, ao colocá-la em oposição à história da África amarela ou não Negra, oriunda do deserto do Saara, quando sugestiona que:

⁴⁶ BENIN, Ministère de L'éducation Nationale, *Commission Nationale de Linguistique*, Porto Novo: BP. 1975; BENIN, Guide Pratique de Transcription du Fongbe und du Yoruba, *Direction de L'Alphabetisation*, Cotonou: BP, 1995; TOKPONTO, Mehah Wekenon. *Deutsch-beninische Märchen in der Fon-Sprache mit phonetischer Transkription, studie und Darstellung der Hauptfiguren und Themenvergleich*. Reihe I Deutsche Sprache und Literatur. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford und Wien: Peter Lang Verlag. Europäischer Verlag der Wissenschaften. (Europäischer Hochschulschriften.), 2003.

⁴⁷ FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983, p. 57.

⁴⁸ ANTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. 2 ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. 1993, p. 32.

⁴⁹ HAMPATE-BA, Amadou, p. 88, Apud., ANTUNA, 1993, p. 32.

A grande maioria dos povos africanos, como não têm classes, não constituem Estado no sentido estrito da palavra. Mais exatamente, o Estado e as classes sociais apenas existiam na fase embrionária. É por isso que, no respeito a estes povos, não se pode falar da sua história, no sentido científico do termo, mas antes do aparecimento dos europeus. Contando-nos, pelo contrário com a História de cerca de uma centena de povos e de tribos, que criaram reinos ou federações e, que após a chegada dos Europeus, teriam sido arbitrariamente agrupadas em colónias⁵⁰.

A partir desta colocação nos perguntamos o porquê da periodização histórica da África deveria estar atrelada apenas à chegada do Europeu, uma vez que a argumentação de Sick se remete a política externa de colonização e de expansão industrial? Como e por que esta história viria a ser protagonizada pelo Europa? Como se apenas estes tivessem capacidade para legitimar tanto a história da África e dos africanos, e que esta estaria condicionada sobremaneira a existência de fontes literárias escritas, desprezando por completo a tradição oral? Por sua vez o filósofo e teólogo alemão Hegel já declarava, ao dissertar sobre a verdadeira figura em torno da verdade, que está só poderia existir se estivesse representada por um sistema científico, levando assim, a filosofia a se aproximar da forma de ciência. Entre a procura pelo saber absoluto, pelo filosofar, o alemão, expõem diferentes etapas para se chegar ao saber absoluto. De modo que foi extremamente radical ao afirmar em *Filosofia da História Universal (Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte)* e em *Filosofia da Religião (Philosophie der Religion)* que a história da África Negra não existiria, uma vez que este continente não fazia parte da história da humanidade, tampouco da história do mundo:

A África não é uma parte histórica do mundo. Não têm movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como limiar da história do mundo⁵¹.

Para o autor a realidade é tão absoluta quanto real, e que está se dando a partir da evolução da lógica pelo pensar racional, uma vez que todo real é racional, e todo racional é real, se a escrita inexistira para comprovar a realidade histórica africana, logo, não existiria uma história que

⁵⁰ SICK, Endre. *Histoire de l'Afrique Noire*. Budapeste: Akademia Kiado, 1965, p. 19.

⁵¹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. 2.ed. Brasília: Editora da UnB, 1999, p. 174.

pudesse ser comprovada por sequências racionais através do uso da lógica. Na perspectiva dos estudos culturais ou pós-coloniais esta problemática não encontra mais embasamento, uma vez que a ausência de escrita, não implica ausência de cultura, como expõe Ki-Zerbo:

A ausência de fontes escritas documentadas para se comprovar os segredos e as particularidades da história africana. A história é feita de documentos escritos. Ora em África não existem quaisquer destas fontes, ou existem muito poucas. A raridade dos documentos escritos representa, no entanto, um dos principais problemas para a historiografia africana. (...). O homem tornou histórico tudo aquilo que tocou com a sua mão criadora. (...). Não negamos, longe disso, o valor das provas escritas. Mas, rejeitamos a concepção estreita e ultrapassada da história só pelas provas escritas⁵².

Em outra passagem o autor ressalta a importância das fontes históricas advindas da tradição oral, uma vez que o historiador europeu tende a furta a história dos africanos, ao negar a sua existência, quando propaga que a ausência de uma memória escrita, impediria a capacidade de ser formar novos espíritos esclarecidos, hábeis para aprender com o passado, construindo o presente e preparando o futuro a partir das experiências vividas e narradas oralmente pela fala, quando o historiador nega esta fonte histórica, ele destitui dos africanos toda e qualquer possibilidade de conduzir independentemente o seu presente, uma vez que aos olhos do europeu, fetichista da escrita, deseja-se propagar o mito de que os africanos seriam um povo sem história⁵³. Por sua vez, Jean Ziègler acrescenta que não se pode desfazer da originalidade e presteza da riqueza da literatura oral, uma vez que esta é capaz de demonstrar em essência:

Um sistema de auto interpretação. Através da tradição oral, a sociedade explica-se a si mesma. [...]. A história fala dos africanos aproxima-se de uma verdade ontológica, ou mais exatamente, ele fixa o olhar do homem nas questões ontológicas ignoradas pela história científica das sociedades europeias⁵⁴.

Ressalta-se que a África Negra é constituída por povos com história, mesmo antes de as sociedades tradicionais serem substituídas por outras subdesenvolvidas ou periféricas, dependentes, processo que acelera e remonta à expansão marítima colonial, e seus processos de

⁵² KI-ZERBO, Joseph. Ki-Zerbo, J (Org): *História Geral da África. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Editora Ática/Paris: UNESCO, 1982, Vol. 1. p. 15-17.

⁵³ Op. Cit., p. 19.

⁵⁴ ZIÈGLER, Jean. *La contre-révolution en Afrique*. Paris: Payot, 1971. 234p. Apud., ANTUNA, 1993, p. 33.

escravidão, é que irá difundir a separação e Contação de uma história sob o foco do europeu, ou seja do colonizador. Os séculos XVI-XVII marcam o início da ocupação e da colonização europeia – espanhola, francesa, inglesa, holandesa, belga, e prussianos – que vieram a ameaçar as supremacias da ideologia política econômico-mercantilista portuguesa e da ideologia religiosa da islamização da África Negra, na região desde finais do século XV⁵⁵. Por sua vez, o século XIV é marcado pela absorção religiosa dos reinos *haussás*, sobretudo o reino de Kane quando a dinastia se converteu ao Islão, primeira onda do Islão na África Ocidental, atingindo o seu apogeu no reinado de Muhammad Rimfa entre 1463 e 1499, em finais do século XV⁵⁶. Seguindo a mesma esteira compreensiva, o conjunto de reinos *Kanem-Bornu*, durante o reinado de *Idris-Alaoma*, também, converte-se ao Islão no século XVI (segunda onda da islamização negra); no século XVII é a vez dos povos *peúles-fulanis* padecerem diante da expansão do Islão⁵⁷. Pode-se parecer absurdo mais a exploração e o comércio negreiro no continente africano conseguiram de certa forma retardar a islamização da África ocidental, quando setentrionalmente já ocorria o segundo avanço mulçumano, iniciado entre finais do século XVIII e meados do século XIX⁵⁸, na África Austral e em muitos estados do Sudão central, no Chade e no baixo Níger, tanto no reino de *Kanem-Bornu*, como nos estados *Haussas*⁵⁹. Até que ocorreu entre os anos de 1884 e 1885 a Conferência de Berlim⁶⁰ que veio a ratificar a divisão e partilha do continente africano entre doze potências mercantilistas europeias, a Turquia e os Estados Unidos, motivados pelo receio diante da preponderância e expansão árabe na região⁶¹. Neste sentido, Eric Hobsbawn direciona fortes críticas a todo o processo civilizatório ocidental espreado no Continente Africano:

⁵⁵ SCHIFFERS, Heinrich; SIMONS, Peter. *Afrika. Das Bild des dunklen Erdteils, als die Weißen kamen*. München, Köln: Bertelsmann Verlag, 1980, p. 149.

⁵⁶ KI-ZERBO, Joseph. Ki-Zerbo, J (Org): *História Geral da África. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Editora Ática/Paris: UNESCO, 1982, Vol. 1. p. 89-93.

⁵⁷ Crosby, 2011; Iweriebor, 2003.

⁵⁸ Segundo Fall ressalta que já a partir do século VIII os estados sudaneses sofreram com os constantes ataques muçulmanos, sendo coagidos a conversão e a islamização, onde os árabes estabeleceram feitorias no litoral africano, concorrendo com os próprios portugueses pelo domínio da região. FALL, Yoro. *História geral de Africa. Africa entre los Siglos XII e XVI*. Vol. I/ - IV. Barcelona, Madrid: Tecnos, Unesco, 1985 (Coleção de D.T. Niame).

⁵⁹ A este respeito, Trimmingham acrescenta que os anos entre 1770 e 1870 marcam a segunda fase da expansão religiosa mulçumana na África ocidental, que foi de certo modo contida pela presença de franceses, holandeses, ingleses, belgas e alemães na região. TRIMMINGHAM, S. J. *History of Islam in West Africa*. London: OUP Edit, 1962.

⁶⁰ MURRAY, Rachel. *Human Rights in África: From the OAU to the African Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 41.

⁶¹ ADIJOLOLA, Tomori Moshood. *Historical Notes on Yoruba-Speaking of South Western Nigeria*. p. 1-11.

Os quatro séculos da História Universal em que um punhado de Estados Europeus e a força Europeia do Capitalismo estabeleceram uma dominação absoluta, embora temporária de opressão e submissão em todo o mundo⁶².

A conquista territorial aliava-se a interesses por novos mercados que dessem vazão aos produtos do surto industrial europeu que almejavam além das possessões coloniais, transformarem-se em Impérios coloniais, conforme acrescenta Williams (2005) sobre a Nigéria contemporânea. O autor ressalta que trata-se de um Estado formado originalmente por mais de 250 diferentes etnias, interligadas a quatro troncos étnicos majoritários, devido a peculiaridades culturais, políticas, religiosas, geográficas e econômicas, predominam sobre os demais, são eles: *haussá* (mulçumanos) no norte e *iorubá* (no sudoeste, predominantemente ifaístas⁶³, cristãos e mulçumanos) ambos com 21% da população; os *igbó* (no sudeste, cristãos) com 18%; os *ljaw* - no oeste, mulçumanos - com 10%; e finalmente, os *fulani* (norte, mulçumanos) com 9 % da população, o resto dos 21 % da população do país é formada por outras minorias étnicas⁶⁴ (mulçumanas ifaístas e católicas). Todavia esta divisão é fruto do colonialismo britânico, que consolidou finalmente o seu domínio colonial no território, denominado Nigéria, a partir da segunda metade do século XIX, em virtude das guerras inter-étnicas e intertribais, movidas pela mesma política comercial de captura e venda de escravos, o qual era anteriormente realizado pela política escravista criminosa portuguesa, iniciada em finais do século XV, e que se perpetuou na África Negra até proibição do tráfico internacional pela Inglaterra no século XVI⁶⁵.

Neste sentido, importante atentar para o fato de que mesmo com a definitiva expulsão dos portugueses, por volta de 1553, a Inglaterra somente implementaria a sua política externa de ocupação e conquista do território. Para isso, a Inglaterra fez uso das mesmas estratégias coloniais

⁶² HOBBSBAWN, Eric. J. *A era das revoluções*, Lisboa: Ed. Presença, 1978, p. 41.

⁶³ Denominação referente aos praticantes da religião tradicional indígena yoruba *Iṣeṣé Lagba*, vulgarmente chamada de Ifá-Orunmilá, religião original que deu origem principalmente, a duas Nações da diáspora do Candomblé, a saber a *Alàkètòù* e a *Djèdjè-Nagò* ou *Djèdjè-Mahin* no Brasil.

⁶⁴ O autor afirma que todos os grupos étnicos têm língua própria, e que ainda hoje, existe uma grande quantidade de nigerianos, aproximadamente 45% da população, que não fala o inglês, uma das línguas oficiais do país. De modo que a estatística populacional se complementa com os seguintes 21 % referente ao restante da população, representada por outros grupos étnicos minoritários: *Tiv*, *Knuri*, *Igala*, *Idoma*, *Igbirra* e *Nupe* todos no norte do país; além dos povos *Ibibio*, *Efik* e *Akoi* no Leste; e finalmente, as etnias *Edo*, *Urbobo* e *Itsekiri* no Oeste. WILLIAMS, Lizzie. *Nigeria. The bradt travel guide*. First edition. London, New York, Chicago: Globe Pequot Press, 2005.

⁶⁵ CUNHA JR, Henrique. *Quilombo*: patrimônio histórico e cultural. Revista Espaço Acadêmico, Nº. 129, fevereiro de 2012. Mensal – Ano XI, p. 159; POPE-HENNESSY, James. *Geschäft mit schwarzer Haut. Die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels*. Wien, Münschen, Zürich: Verlag Fritz Molden. 1970.

que as outras potências europeias e árabes faziam, quando levavam os reinados da mesma etnia a guerrearem entre si, ensejando em desarranjos pelo poder e divisões territoriais⁶⁶. Isso enfraqueceu os reinos *haussas*, *fulanis*, *iorubás* e *igbos*, facilitando a conquista definitiva em 1851, e respectivamente, instauração dos protetorados ingleses na região⁶⁷. O fato é que a Nigéria até hoje não conseguiu solucionar os seus problemas internos advindos dos conflitos étnicos, das macro e micro relações de poder, que contribuem com o inexistente sentimento de nação, na concepção jurídica do termo, ou seja, verifica-se a ausência do sentido de homogeneização indenitária, a qual seria fundamentada nos princípios positivistas e funcionalistas de unicidade, nacionalidade, ideia de nação única com um povo, uma língua, uma cultura e uma religião⁶⁸. Por outro lado, as últimas décadas da primeira metade do século XIX, caracterizam a vitória do Califado de Sokoto, que além de conquistar a savana *haussa* e *fulani*, unifica os reinados em um governo unitário e mulçumano, caracterizando assim, a quarta onda da islamização, que é freada apenas com a criação do regime colonial no país a partir da instalação de vários protetorados - tais como os Protetorado dos Rios do Óleo (*Oil Rivers Protectorate*), Protetorados da Nigéria do Norte e do Sul – que em virtude das guerras internas e a descentralização político administrativa dos reinos e Califados, facilitaram a conquista do território nigeriano por completo, em 1851⁶⁹.

Verifica-se que este processo de islamização é reiniciado com a independência da Nigéria em 1960. Processo esse que ensejou em constantes períodos de conflitos religiosos, movimentos de beligerância e insurgência, destacando-se, no conflito, a resistência cristã do sudeste (*Igbós*) contra a imposição cultural e política do norte mulçumano (*haussá*, *fulani* e *ljaw*) que levou a sanguinários conflitos envolvendo, principalmente, estas duas regiões geográficas. A etnia *iorubá* não foi tão afetada pela imposição cultural do norte, uma vez que assimilou as normas culturais advindas do Islão em seu território, processo de Endoculturação, muitas destas são visivelmente

⁶⁶ CASTRO, Armando de. *O sistema colonial português em África*. Lisboa: Ed. Caminho, 1978.

⁶⁷ OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. *Nigéria - História da Política Externa e das Relações Internacionais*. Monografia de Conclusão de Curso (Faculdade de Ciências Econômicas e Relações Internacionais). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012; RIMINGHAM, S. J. *History of Islam in West Africa*. London: OUP Edit, 1962.

⁶⁸ *Ibid*, 2012.

⁶⁹ HIRSCHFELD, Claire. *The diplomacy of Partition: Britain, France and the creation of Nigeria, 1890/ 1898*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979; IWERIEBOR, Ehiedu e. G. *Nationalism and the Struggle for Freedom*, 1980. OYEBADE, Adebayo (Ed.) *The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola*. Asmara: Africa World Press, 2003; SOYINKA, Wole. *Die Last des Erinnerns. Was Europa Africa schuldet – und was Afrilka sich selbst schuldet*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 2001.

percebidas pela heteronormatização e na heterossexualização das sexualidades, a partir da interpretação do DAFA – livro sagrado da Religião Tradicional Indígena Iorubá – que passa a instigar a discriminação e a hostilização de indivíduos homossexuais dentro da religião e no contexto cultural e étnico Yoruba, como já faziam os *igbós* cristãos e os *haussas, fulanis, e ijaws* mulçumanos no país. Dentre as argumentações religiosas, vigorava a proliferação da AIDS, retratada como peste gay e ocidental, reflexo da colonização europeia, a não proliferação e incapacidade de constituir família, bem maior na cultura e na cosmovisão africana, uma vez que o grande número de filhos representaria, a salvaguarda da cultura étnica, a certeza da perpetuação da memória, do nome e dos valores, e a imortalidade da alma, através da vida dos descendentes. Assim, o homossexual, representa a quebra com todos estes valores morais, culturais, religiosos, políticos, econômicos e previdenciários, principalmente, em virtude do assistencialismo que uma grande família poderia proporcionar ao indivíduo, que sendo homossexual e permanecendo com desejos não heterossexuais, não deixaria descendentes⁷⁰.

Alguns resultados da heterossexualidade compulsória a partir da etnografia virtual e documental⁷¹

A ancestralidade *iorubá* nas religiões de matrizes africanas e afrodescendentes é transmitida através de fontes materiais, apesar da incidência das fontes orais ainda ser de fundamental importância para a transmissão do conhecimento da cultura religiosa da tradição *iorubá* nigeriana e daometiana. Ao analisarmos o DAFA percebemos que tanto as *fontes escritas* propostas por Ki-Zerbo, quanto as *fontes orais* nomeadas por Altura, são encontradas, ambas, no livro sagrado do povo *iorubá*. A oralidade e a escrita são formas de saber que na filosofia ancestral *iorubá* dividem o mesmo grau hierárquico na filosofia ancestral, tanto uma fonte oral pode revogar uma fonte escrita, como uma fonte escrita pode revogar uma fonte oral, ou seja, eles convivem em graus simultâneos de horizontalidade, a partir do momento em que indicam as regras de procedimento e os padrões de conduta, sagrados e profanos, do homem comum ao líder

⁷⁰ POPOLA, Chief Oluwo Solagbade. *A posição de Ifá sobre Homossexualismo/ Lesbianismo*. Tradução e adaptação de Luiz L. Martins, p. 1- 8. In: Revista Olorun, n. 21, nov. 2014; FALOKUN, Awo Fagbemiro. *Outra Posição de Ifá sobre Homossexualidade & Lesbianismo*. Tradução e adaptação de Erick Wolff. p. 1-5. In: Revista Olorun, n. 21, out. 2014.

⁷¹ Os resultados aqui apresentados são parciais, uma vez que este trabalho de pesquisa faz parte de uma investigação maior que será publicada posteriormente em forma de livro.

político em sociedade. As fontes orais, da mesma forma que as escritas, estão repletas de preceitos que ensinam como podemos estabelecer, em nível público e privado, as relações com as nossas ancestralidades. Ambas as fontes revelam mecanismos e micro relações de poder, que refletem entre outras, a relação de respeito que os mais novos devem ter com os mais velhos “devemos respeitar aqueles que vieram ao mundo antes da gente”, a saber, através dos: *Ofo*⁷², pelo *Àdùrà*⁷³, *Orìkí*⁷⁴, itans⁷⁵, versos do Odú Ifá. Segundo Awoifakoyá (S/d) a essência da interpretação litúrgica do DAFA não está apenas no conhecimento e no domínio das fontes acima enumerados que formam o todo complexo da filosofia ancestral – do livro sagrado de Ifá – *iorubá*, mas na capacidade de se estar conectado em uma mesma onda energética com o Àṣé – força metafísica – que interliga o espírito do homem com o espírito de luz, também, chamado de espírito da pureza, vulgarmente chamado de Èlè. Este espírito de Èlè seria algo muito difícil de descrever, muito embora, apresente algumas semelhanças com a concepção do *arkhé* (ἀρχή; em grego)⁷⁶. Sandra Petit e Norval Cruz corroboram com esta posição quando ressaltam que:

As culturas do arkhé são saberes do símbolo: símbolos presentes nos orixás e em rituais das religiões de matriz africana. [...]. Culturas do *arkhé* acreditam no axé enquanto lugar de onde irradia a força⁷⁷.

O contanto com a ancestralidade pode ser iniciado, primeiramente, com a leitura do DAFA; depois, com a aproximação com a essência do Èlè. Percebemos assim, que o termo apresenta distintos significantes, por um lado, é uma elisão do pronome pessoal 'e' com 'alà' que significa "luz"; por outro lado, a filosofia de Ifá está baseada nos ensinamentos do profeta *Orúnmilà* que recebeu inspiração do espírito de luz, que é o espírito mais puro que possa existir, o qual sua

⁷² São todas as palavras ancestrais que ao serem *pronunciadas* pela fala (encantamentos orais) devem despertar o poder do *Ìrúnmòlé*, sejam eles *Òrìṣá e/* ou *Èbòrà*;

⁷³ São todas as rezas ancestrais que ao serem *recitadas* pela fala (encantamentos orais) devem despertar o poder do *Ìrúnmòlé*, sejam eles *Òrìṣá e/* ou *Èbòrà*;

⁷⁴ São todas as invocações *e/* ou saudações ancestrais que ao serem evocadas pela fala (encantamentos orais) devem despertar o poder do *Ìrúnmòlé*, sejam eles *Òrìṣá e/* ou *Èbòrà*;

⁷⁵ São todas as histórias e estórias ancestrais sacramentadas pela tradição cultural indígena ioruba que ao serem narradas pela fala (encantamentos orais) elucidam a memória coletiva dos *Ìrúnmòlé*, sejam eles *Òrìṣá e/* ou *Èbòrà*;

⁷⁶ O *Arkhé*, em sua etimologia, é um termo criado pelos pré-socráticos, quando estes tentavam encontrar a matéria fundamental da vida, a essência eterna, a única capaz de ofertar uma unidade ao universo; ela se apresentaria de formas diferentes, sendo múltipla, variável e transitória; o princípio de tudo que existe na terra.

⁷⁷ PETIT, Sandra Haydée; CRUZ, Norval Batista. *Arkhé: Corpo, Simbologia e Ancestralidade como Canais de Ensino na Educação*. 31ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação congregará, no período de 19 a 22 de outubro de 2008., p. 2.

energia energiza somente aquele que está em estado de espírito capaz de interligar-se em corpo, mente e espírito ao sagrado de È̀l̀̀. De modo que, apenas os *Àragbás, Olúwós, Awó's (Babaláwo's)*⁷⁸ iniciados em Ifá ou até mesmo os *Òmóifá* (iniciação parcial ou ainda incompleta)⁷⁹ por serem iniciados nos ritos sagrados de È̀l̀̀ é que podem ser considerados descendentes de Qrúnmilà. Portanto, os iniciados são os únicos que conseguem sentir ou se aproximar dos portais do sagrado e do Espírito de È̀l̀̀ como resultado da transformação que acontece durante iniciação em Ifá⁸⁰. Existem diferentes ciclos de orações – diárias, semanais, quinzenais e mensais – que são usadas dependendo da necessidade e do que é disposto pelo santuário de Ifá. Todavia em qualquer um dos ciclos, o sacerdote, eterno estudioso da filosofia yorùbá, deve iniciar o seu dia, saudando as divindades “Irunmolés”, seguindo a seguinte ordem hierárquica, primeiro se agradece e se reza para *Olódùmarè* ou *Olòòrún* (O Deus Criador do Universo) pela bênção da existência de toda a humanidade. Isto é seguido por um *oríkì* (exaltação) à *È̀̀s̀̀* (O Mensageiro Divino), um *oríkì* à Qrúnmilà (O Espírito do Destino), um *Àdùrà* ao *È̀g̀̀g̀̀n* (Ancestrais já mortos), um *Àdùrà* à *Orí* (Espírito da Cabeça) e demais divindades que têm na casa, ou seja, no *Egbé Ifá* ou no *Ilé Àṣé Òrìṣá*.

Neste sentido, Sandra Petit ressalta a importância de se buscar o “suporte da tradição e da literatura oral africana para expressar os valores da cosmovisão”⁸¹, uma vez que os saberes advindos da literatura oral são refutados pelo eurocentrismo epistemológico cultural de matriz ocidental-europeu que relativiza e racionaliza estes saberes como primitivos e atrasados. Deseja-se aqui, realizar uma investigação sobre a construção do masculino e do feminino, a partir da transmissão oral da ancestralidade *iorubá*, analisando se esta transmissão pretagógica predominantemente oral, e influenciadora na copulação dos Odùs. Por isso, é de salutar importância, que este estudo seja aprofundado, em futuras pesquisas. Nos contos e versos estudados, escolhemos para análise, dois Odùs pais, e dois Odùs filhos, que surgem da copulação

⁷⁸ Sacerdotes com níveis diferenciados de saber ou de poder, relacionados a um Cardeal, Bispo ou Padre católico-romano.

⁷⁹ Ainda não completou os seus ritos, saber muito reduzido, em fase de aprendizagem. Assemelha-se a um seminarista que está se preparando para assumir uma paróquia ou para ser padre.

⁸⁰ Awoifakoya, s/d, p. 03.

⁸¹ PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia: Pertencimento, corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral*. Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei nº. 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015, p. 108-109.

entre os dois pais. Neste sentido, trabalharemos com os dois primeiros Odùs, EjiOgbè e Oyekú Méjì por representam a polaridade entre a luz e a escuridão da matéria e entre as matérias, responsáveis pela criação das formas no universo. Em relação aos *Òmóodùs* promoveremos uma análise de *ÌwòrìOdí* e *Òdíwóri*. Interessante a existência destes interditos sexuais ou de orientação sexual, uma vez que temos aqui uma copulação de *Òmóodù* de duas diferentes maneiras, que expressão dualidade do comportamento e da sexualidade humana, quando temos duas copulações “hetero-orientada”, entre *Ìwòrì* (3º Odù), feminino, e *Òdí* (4º), masculino. Um versículo do Dafa, Odù Iwori-Odi (Iwori Wodin), sobre a não aceitação ancestral aos atos sexuais de cunho homossexual, ressalta que:

Iwori deu uma olhada de admiração para os órgãos genitais, e considerou uma prática inadequada. Você considera Iwori olhar os genitais como um Awo bom? Este foi o que Ifá declarou a Panla-Apo, eles Eles falharam em assegurar um marido para se casar, mas decidiu estarapaixonado por uma mulher foi aconselhado a fazer um Ebo. Uma mulher que faz amor com outra mulher, você não acha que se você estiver procurando por uma vida de futilidade em genitália?⁸².

Verifica-se a partir da interpretação deste versículo que o ato sexual homossexual ou transexual passa a ser considerado imoral em virtude das condições tribais que refletem a conjuntura da procriação e da previdência social, que só é possível com um considerável aumento no número de filhos que levava a segurança do casal heterossexual na velhice, uma vez que homossexuais e transexuais não podem procriar. Assim, a religião finda por tornar estes indivíduos sujeitos não sujeitos ou sujeitos sem direitos a ter direitos (sujeitos abjetos), como elucida o texto de Awo Ifasoyin da família de Ifá cubano ao responder a indagação sobre o porquê de o homossexual não poder ser *Bàbalawó*:

Aboru aboye abosise, existem vários odus que não permitem que se inicie homens dentro de ifa (apenas heteros): Encontramos em *odi meji*, *oxe odi*, *odi oxe*, *odi ofun*, *oxe ofun*, *ogbe* e em *odi osa* tais interditos. O Babalawo, por não procriar, não poderá também, procriar dentro de ifa. Por isso o homoesssexual não pode ser iniciado no Ifá, ser um *Omoifá*. Este tipo de filho

⁸² Neste sentido ver Idomu, 2011, *Apud*. Wolff, 2012. Do original: Iwori wodi o sebi nkan rere loun nse. Awo rere n'Iwori tonwodi na? Dia fun Panla Apo. Ti ko roko fe. Ti yoo maa febinrin egbe e re. Ebo ni won ni ko wa se. Obinrin ti nfebinrin egbe e re. Eyin o mo pe o nloo woku idi ni?

(iniciado) não teria o reconhecimento de Orunmila. Estas regras se mantem em algumas famílias de Ifa. (...) O homossexual tem por opção de ser ou não homossexual, de escolher viver a sua sexualidade e de não fazer famílias consanguíneas. Desta forma, ele corta ou elimina a possibilidade de ter membros naturais de sua família, e de poder voltar pela reencarnação em sua própria família ou clan espiritual. Esta é a minha opinião baseada em meus aprendizados com os mais velhos e lembre-se de outras regras de mais importâncias que têm de zelar os babalawos: não fazer sexo oral nas mulheres, não fazer sexo anal nas mulheres, assim como não encostar e nem dormir e muito menos receber alimentos de mulher menstruada (...), então se alguém pode quebrar todas essas regras e acertar com *opeles* e *ikins*, podem ser chamados de baba pés de barro, pois andam na sujeira⁸³.

A partir deste trecho percebemos que tanto a temática da homossexualidade, como o papel social e a determinação da mulher dentro da sociedade afro-cubana é externalizada de forma excludente, onde a ligação com a cosmovisão iorubana, com a essência de Èlálá – espírito sagrado ancestral – está relacionada por um lado com a procriação e por outro lado, com um estado biológico, no qual a mulher da mesma forma que o homossexual é tratada como o ‘outro’, estranho, impura ou em momento de distanciamento do asé. Já o Babalawó Ifakolade Obemo aponta que essa discriminação é coisa do Dafa escrito, da diáspora e do hibridismo cubano, que como teria uma cultura de ifá mais antiga do que a brasileira, e que muitas versões do DAFA cubano são traduzidas do espanhol para o português, terminam por promover um misticismo cultural-religioso, que tende a impor condutas e comportamentos.

Essa perspectiva também, compartilhamos, quando observamos que os Oluwós que vêm da Nigéria para o Brasil, muitos deles, trazem as marcas da islamização já no nome, famílias nigerianas, guardam a essência da filosofia ancestral yoruba, porém, ao transcreverem o DAFA das fontes orais, torando-o escrito, não percebem a intromissão do alcorão que tende a ser incorporado e valorizado na cultura tribal africana. Neste sentido, recuperamos uma entrevista com o Babalawó Ifakolade:

Motumba. Aboru Aboye Babá Ifadireó. Como está o Ifá na Terra do Padre? (Risós). Bem, Bàbá, nao existe nenhum Odu Ifa que fale textualmente sob a homossexualidade. Esse preconceito é cubano e foi introduzido no Ifa Nigeriano pela interferência do cristianismo e do Islam, e Popoola é quem está espraindo isso. Como você diz, no ioruba não existe a palavra homossexual. O Aragbá

⁸³ Familedè, [tradução Nossa]. Facebook, Janeiro 2016.

Ambiola e outros grandes Oluwós Nigerianos e Daometianos não falam disso, falam pelo contrário de inclusão de todos em Ifa. Mojuba Bàbá, E kasan.... Em minha família de Ifa "OBEMO", não existe nenhum preconceito ao Homossexualismo, todos somos iguais perante Olodumare e a Ifa⁸⁴.

O trecho acima revela algumas das muitas relações sociais e representações sociais misóginas e homofóbicas a respeito das sexualidades e dos gêneros na cultura da diáspora *iorubá*. Entendemos que estes processos são resultados de identificações e diferenças, que destituem e desfazem de outras possibilidades de gênero, ou seja, desacreditando papéis sexuais que possam desorientar ou desarticular as microfísicas do poder em torno da sexualidade, que ao impor e legitimar não apenas a heterossexualidade como modelo padrão, mas o homem heterossexual, como único, que tem autoridade e legitimidade para propagar os conhecimentos litúrgicos da filosofia religiosa iorubana, exatamente, quando esta perspectiva defendida por uma maioria dos Babalawós e Oluwós tende a determinar, fixar e interpretar as palavras sagradas do profeta Orunmilá, pilar principal (*Eleri Ipin*) nos versículos presentes no DAFA.

Considerações Finais

O que se propôs neste estudo foi apenas propor que a comunidade científica desperte para um “desconhecido” universo de pesquisa que pode ser realizado tanto no contexto da cosmovisão africana, quanto no contexto da ancestralidade religiosa africana. Percebemos com este estudo, que muita, muita coisa pode ser descoberta, conhecida e entendida, se nós, afro-brasileiros, conhecermos mais de nossas origens, com certeza poderemos nos ajudar e nos entendermos. Em períodos de globalização os discursos minoritários se fortalecem, se compactuam e se retroalimentam, produzindo e reinventando os saberes periféricos, em uma verdadeira ecologia de saberes que nos direcionou a diferentes horizontes e outras perspectivas que dantes não pensadas, porque? Porque não pensamos com o espírito da pureza do Eèlà africano. A cultura e a matriz ancestral africana é algo muito distante, apesar de estar tão próxima, dentro de nós, afrodescendentes.

⁸⁴ Ifakolade, entrevista no Facebook, Fevereiro, 2016.

Muito se tem sido debatido, construído e analisado dentro do Brasil, sobre a realidade brasileira, este estudo, demonstra a possibilidade de reinventarmos ser pensarmos de forma sustentável, começando para quebrar as nossas próprias barreiras; barreiras que nos separam de nossas origens, de nossa cultura *griot*, de nossas *pretagogias*, de nossos *Arkhe*, de nosso *Àsé*, ou seja, que nos separam do espírito da pureza, que nos separam de *Eèlà*. Muito poderia ter sido feito, mas esse tema, é o primeiro de uma série de artigos, esperamos, que possa ser realizado, com o intuito de olhar com os olhos de nossos ancestrais o livro sagrado ancestral *yorùbá*, mesmo acreditando que este, foi transcrito e publicado, sob forte influência de outros dois livros sagrados, por um lado, pelo Alcorão e a Sharia; e por outro lado, pela bíblia e pelos dez mandamentos. Tentamos aqui, estudar ou de forma anpassé estudar os pontos de transferência de cultura para cultura, a partir da observância e respeito aos princípios originais do DAFA.

Neste contexto, ousamos em introduzir - mesmo que de forma singular e superficial - uma original discussão em torno da existência da heterossexualidade compulsória dentro da filosofia ancestral *iorubá*. Dentro desta linha de raciocínio, recorreremos aos estudos pós-coloniais e ao tratamento pretagógico da importância da tradição oral, difundido por Petit, ao recuperar a essência do pensamento negro africano na busca pela compreensão e defesa da cosmovisão africana.

Intercalando esta essência filosófica negra interligamos a outra corrente teórica, que da mesma forma que o estudo pós-colonial-colonial ousa desconstruir as abordagens teórico-funcionalistas e estruturalista advindas das moralidades de matrizes religiosas judaico-cristã e islâmica e seu aparato científico acadêmico. Referimo-nos ao complexo teórico denominado de Estudos *Queer*, que brilhantemente, promovem questionamentos sobre a sexualidade e o sexo, quebrando o silêncio dos binarismos, e das ciências do conhecimento e das teorias sociais, eminentemente, heteronaturalizadas para a heterossexualidade, que se negam a percebem a diversidade de possibilidades sexuais. Assim, a partir da analítica dos microssistemas, embebecidos pelo pós-estruturalismo, radicado em Foucault, direcionamos este artigo, desejosos, de promover questionamentos sobre a importância de se interdisciplinarizar os estudos étnico-raciais, a história e a cultura da África-Negra com os estudos de gênero ou estudos *queer*, como querem uns, ou dos estudos lésbicos e gays, como desejam outros.

O fundamental foi demonstrar que isso é possível, e que as categorias binárias do masculino e do feminino, assim, como os modos de vida religiosos, as proclamações de fé, a existência de determinados rituais, os padrões de ordem para a sociedade, os assuntos de ordem familiar, o direito e as dogmáticas jurídicas, os negócios e comércio, a etiqueta, o alimento, a vestimenta e a higiene pessoal, não conseguem distanciar-se nem do sagrado, tampouco do profano ou secular.

Diante de todas as estranhezas de alguns entrevistados, observamos que da mesma forma que o cristianismo e o islamismo, o ifaísmo e a ancestralidade africana, no nosso estudo, *iorubá*, sofrem influência do fator social. Assim, deixaremos em aberto dúvidas e questionamentos que procuraremos resolver mais tarde, em um futuro trabalho de pesquisa, mais exaustivo e mais confiável em seus objetivos, hipóteses e resultados, como objetivamos realizar.

Bibliografia

ADEPOJU, Adunola. *Sexuality in Nigeria: Evolution, Challenges and Prospects*. Africa Regional Sexuality Resource Centre. Lagos, Nigeria, March 24, 2005

ADEBOYE, Olufunke. *Elite Lifestyle and Consumption in Colonial Ibadan*. ADELAMI, Louis (org.). *The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola*. Asmara: Africa World Press, 2003, p. 33.

ALENCAR, Yohana Maria Monteiro Augusto de; MELO, Miguel Ângelo Silva de. *Shariah*, um direito penal homofóbico escancarado, uma outra forma de conceber o direito penal ou uma resignificação da violação aos direitos humanos? In: MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. (org.). *Epistemologias em confronto no Direito: reinvenções, resignificações e representações a partir da interdisciplinaridade*. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 237-256.

ANTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. 2 ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. 1993.

BAJAHIA, Binta. *Pós-colonial Amnesia: The Construction of Homosexuality as “un-African”*, Ibadan, 2015.

BENIN, Ministère de L'éducation Nationale, *Commission Nationale de Linguistique*, Porto Novo: BP. 1975.

BENIN, Guide Pratique de Transcription du Fongbe und du Yoruba, *Direction de L'Alphabetisation*, Cotonou: BP, 1995

BEST, Joel. *Random Violence - How We Talk about New Crimes and New Victims*. New York – Boston: Random, 1985, p. 48-49.

BRASIL, República Federativa do. *Projeto de Lei Complementar 103/ 2012*. Brasília: PNE, 2012. Disponível em: Atividade Legislativa.

BRYMAN, Alan. The nature of qualitative research. BRYMAN, Alan. *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press: Third edition, 2008.

CAPO-CHICHI, Virgile; KASSEGNÉ, Sethson. Homosexuality in Africa. Myth or Reality? Na Etnographic Exploration in Togo, West Africa. 5th African Population Conference. Arusha, Tanzania. December 10-14, 2007

CASTRO, Armando de. *O sistema colonial português em África*. Lisboa: Ed. Caminho, 1978.

CELLARD, André. A análise documental. In: POUPART et. al. *A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008, p. 295.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. Nós-Afro-descendentes: História Africana e Afrodescendente na Cultura Brasileira In: ROMÃO, Jeruse (org.). *História da Educação do Negro e outras histórias*. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação: 2005, p. 132-154.

DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: Teubner, 1958.

GROULX, Lionel-Henri. Contribuição da pesquisa qualitativa à pesquisa social. POUPART, Jean et. al. *A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos*. Tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008, p. 84-113.

FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. *A History of Nigeria*. London: Cambridge University Press, 2008.

FALOKUN, Awo Fagbemiro. *Outra Posição de Ifá sobre Homossexualidade & Lesbianismo*. Tradução e adaptação de Erick Wolff. p. 1-5. In: Revista Olorun, n. 21, out. 2014.

FLICK, Uwe. Pesquisa qualitativa online: a utilização da internet. FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.238-253;

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

GREENBERG, Jan; KRAUSE, Hans. *Lexikon der Afrikanistik, afrikanische Sprachen und ihre Erforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1993.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. 2.ed. Brasília: Editora da UnB, 1999

HINE, C. Virtual Methods and the Sociology of CyberSocial-Scientific Knowledge. In: C. HINE (org), *Virtual Methods. Issues in Social Research on the Internet*. Oxford: Berg, 2005.

JOHNSON, Samuel. *The history of the yorubas, From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos, 1967.

KI-ZERBO, Joseph. Ki-Zerbo, J (Org): *História Geral da África. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Editora Ática/Paris: UNESCO, 1982, Vol. 1

JUNGRAITHMAYR, Hermann; MÖHLIG, Wilhelm. *Die Yoruba und die westafrikanischer Kwa-Sprachen*, 1880.

LOURO, Guacira. “Pedagogias da sexualidade”. LOURO, Guacira. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. A importância das redes sociais “marginais” na preservação da tradição religiosa africana no Cariri Cearense In: MELO, Miguel Ângelo Silva de, et al. (org.). *Saberes e Dizeres no Cariri Cearense. Gênero, religiosidades, africanidades e segurança pública*. Curitiba: Editora CRV, 2016, p. 153-174.

MELO, Miguel Ângelo Silva de; BANDEIRA, João Adolfo Ribeiro. Crítica aos estereótipos e ideias racistas no Brasil sob o prisma dos estudos Pós-coloniais. *Revista Direito & Práxis*, vol. 07, N. 15, 2016, p. 213-246.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

OYEBADE, Adebayo. *The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola*. Asmara: Africa World Press, 2003

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2ed. São Paulo: Cortez, 2008

SILVA, Mariana Martha de Cerqueira. *Africanidades e educação popular: uma análise de propostas e vivências pedagógicas de movimentos negros em Sorocaba*. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de São Carlos, Campus Sorocaba. 2014.

SCHÖNECK, Nadine M./ VOSS, Werner. Das Forschungsprojekt. Planung, Durchführung und Auswertung einer quantitative und qualitative Studie. VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV Fachverlag GmbH, Wiesbaden 2005.

TRIMINGHAM, S. J. *History of Islam in West Africa*. London: OUP Edit, 1962.

STEINERT., Hans, 2000, Apud., MELO, Miguel A. S. de. *Die Menschenrechtsverletzungen durch Hassverbrechen. Eine Analyse der homophoben Gewalt am Beispiel Brasiliens*, 2001, p. 103-14.

OYEBADE, Adebayo (Ed.) *The Foundations of Nigeria: Essays in honor of Toyin Falola*. Asmara: Africa World Press, 2003.

PETIT, Sandra Haydée; CRUZ, Norval Batista. Arkhé: *Corpo, Simbologia e Ancestralidade como Canais de Ensino na Educação*. 31ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação congregará, no período de 19 a 22 de outubro de 2008.

PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia: Pertencimento, corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral*. Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei nº. 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015, p. 108-109.

POPOLA, Chief Oluwo Solagbade. *A posição de Ifa sobre Homossexualismo/ Lesbianismo*. Tradução e adaptação de Luiz L. Martins, p. 1- 8. In: Revista Olorun, n. 21, nov. 2014

SOYINKA, Wole. *Die Last des Erinnerns. Was Europa Africa schuldet – und was Afrikaner sich selbst schuldet*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 2001.

ROSENFELD, Michel. *Hate Speech in Constitutional Jurisprudence: a comparative analysis*. Cardozo Law Review, New York, 24, n. 4, abril 2003.

POPE-HENNESSY, James. *Geschäft mit schwarzer Haut. Die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels*. Wien, München, Zürich: Verlag Fritz Molden. 1970.

TOKPONTO, Mehsah Wekenon. *Deutsch-beninische Märchen in der Fon-Sprache mit phonetischer Transkription, studie und Darstellung der Hauptfiguren und Themenvergleich*. Reihe I Deutsche Sprache und Literatur. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford und Wien: Peter Lang Verlag. Europäischer Verlag der Wissenschaften. (Europäischer Hochschulschriften.), 2003.

SICK, Endre. *Histoire de l'Afrique Noire*. Budapest: Akademia Kiado, 1965, p. 19.

SCHIFFERS, Heinrich; SIMONS, Peter. *Afrika. Das Bild des dunklen Erdteils, als die Weißen kamen*. München, Köln: Bertelsmann Verlag, 1980.

FALL, Yoro. *História geral de Africa. Africa entre los Siglos XII e XVI*. Vol. I/ - IV. Barcelona, Madrid: Tecnos, Unesco, 1985 (Coleção de D.T. Niame).

TRIMINGHAM, S. J. *History of Islam in West Africa*. London: OUP Edit, 1962.

MURRAY, Rachel. *Human Rights in África: From the OAU to the African Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 41.

OLIVEIRA, Guilherme Ziebell de. *Nigéria - História da Política Externa e das Relações Internacionais*. Monografia de Conclusão de Curso (Faculdade de Ciências Econômicas e Relações Internacionais). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012; RIMINGHAM, S. J. *History of Islam in West Africa*. London: OUP Edit, 1962.

HIRSCHFIELD, Claire. *The diplomacy of Partition: Britain, France and the creation of Nigeria, 1890/1898*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979; IWERIEBOR, Ehiedu e. G. *Nationalism and the Struggle for Freedom*, 1980.

VIANA, Waldiane Sampaio. *Manifestações Homofóbicas em Espaços Públicos: Praças da Gentilância em Fortaleza*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará. 2009.

WEINBERG, George. *La Homosexualidad Sin Prejuicios: Um revolucionário enfoque psicológico*. Traducción: Martha Mastrogícomo [Society and the Healthy Homosexual, 1972]. Cubierta Carlos Roland. 2. ed. Colección Liberd y Cambio. Buenos Aires – Barcelona: Granica Editor, 1977, p. 56.

WILLIAMS, Lizzie. *Nigeria. The bradt travel guide*. First edition. London, New York, Chicago: Globe Pequot Press, 2005.

WHEEN, Francis. *Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2001.

WOLLF, Erick. *A homossexualidade abordada na religião Yorùbá*. Revista Olorun, n. 8. Abril 2012.

ZIÈGLER, Jean. *La contre-révolution en Afrique*. Paris: Payot, 1971. 234p. Apud., ANTUNA, 1993.

Miguel Angelo Silva de Melo: Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Antropologia Cultural e Educação Intercultural pela Universidade de Hamburgo/ Alemanha (UNIHAMBURG/ 2004). Mestre em Criminologia e Direito Internacional pela Universidade de Hamburgo/ Alemanha (UNIHAMBURG/ 2001). Bacharel em Direito pela

Universidade de Fortaleza (UNIFOR/ 1997). Advogado e militante dos Direitos Humanos. Docente do Curso de Direito do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio. Pesquisador-Coordenador do Laboratório Interdisciplinar de Estudos da Violência/ LIEV. Docente do curso de Direito da Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central (FACHUSC).

Artigo recebido para publicação em: Maio de 2017.

Artigo aprovado para publicação em: Junho de 2017.